LK 36

III. 137

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM
3454/I

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LISZT FERENC ZENEMŰVÉSZETI FŐISKOLA

LECTURES

DE

PHILOSOPHIE

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Zeneművészeti
Főiskola
Budapest

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LECTURES

DE

PHILOSOPHIE

OU

FRAGMENTS

EXTRAITS DES PHILOSOPHES ANCIENS ET MODERNES

MIS EN ORDRE ET ANNOTÉS

PAR

M. ÉMILE CHARLES

Docteur ès lettres, Professeur de philosophie au lycée Descartes.

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN

RUE DE VAUGIRARD, Nº 52.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

Eug. Belin

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LK 36/1
Zeneművészeti Főiskola
LM 36/1/1987
Liszt Múzeum

Saint-Cloud. — Imprimerie de Mme Ve Eug. Belin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

AVERTISSEMENT

Ces fragments ont été extraits des auteurs les plus divers, et l'on n'a pas cru devoir se borner, pour les choisir, à un seul temps, à un seul pays, à une seule école. Cette extrême variété peut surprendre au premier abord, et tant de noms rapprochés dans un pêle-mêle apparent donnent l'idée d'une compilation indigeste. Cette diversité a pourtant été cherchée à dessein, et elle n'exclut pas au fond l'ordre dans les idées ni même une certaine unité dans la pensée générale. En effet, en demandant à un grand nombre d'ouvrages des solutions courtes et précises aux problèmes les plus intéressants de la philosophie, on n'a pas fait comme un homme tout à fait étranger à ces sortes d'études et qui serait réduit à consulter toute une bibliothèque pour fonder son jugement. On a, tout au confraire, abordé les auteurs avec une conviction préalable qui rendait possible la critique et le discernement; et on les a interrogés avec un parti pris, non pas pour chercher à l'aventure les principes d'une croyance en voie de se former, mais plutôt des autorités et des témoins en faveur de doctrines déjà arrêtées. Ces feuillets arrachés à tant de livres sont donc les preuves à l'appui d'un certain nombre d'opinions philosophiques, et non les éléments d'un éclectismeconfus. Un même esprit les vivifie et leur communique à tous, malgré la différence des langages et des intentions, malgré l'inégalité du génie, une sorte d'unanimité en faveur des grandes croyances de l'humanité qui sont en même temps, quoi qu'on en dise, les grandes vérités de la science. Si l'on a parfois prêté la parole à ceux qui passent, à tort ou à raison, pour les avoir ébranlées, et si l'on a mêlé quelques notes discordantes à ce concert, on

ZENEAKADÉMIA

ne l'a pas fait pour troubler l'harmonie de ces témoignages, ni pour donner quelque ouverture au scepticisme en opposant des assertions qui se détruisent. Il y a des noms qu'il ne faut pas trop facilement tenir pour suspects et qui ne pouvaient être bannis d'un répertoire de philosophie. Les uns sont ceux de très-grands hommes souvent dignes d'être écoutés, malgré des écarts que la médiocrité évite aisément et des erreurs qui sont instructives ; les autres sont restés les patrons de quelque système célèbre qu'il fait bon de connaître autrement que par ses adversaires ; celui-ci doit être cité parce qu'il a su trouver contre des idées, d'ailleurs solides, une objection qu'il importe d'examiner pour n'en être plus troublé ; celui-là, parce que dans un de ces moments où l'esprit de système cesse de tyranniser sa pensée, il a laissé échapper un aveu précieux pour la vérité qu'il méconnaît ; tel autre, parce qu'il exprime l'erreur dans toute sa crudité et qu'il se réfute en s'exposant ; tous enfin, parce qu'il serait peu sensé de dissimuler les discussions ou de supprimer les contradictions en leur donnant d'autant plus de gravité qu'on semble les redouter davantage. Sans doute on ne pouvait obtenir, et on ne devait pas rechercher à tout prix l'unité rigoureuse d'un ouvrage doctrinal ; mais on a pu éviter l'incohérence par une classification rigoureuse des problèmes, et la confusion des idées par l'accord des principales conclusions et, au besoin, par un commentaire qui ne laisse pas de prétextes à l'indifférence.

Quelques notes étaient donc nécessaires pour relier ces fragments, pour expliquer les passages obscurs, et pour juger les opinions. Peut-être trouvera-t-on qu'elles ont été prodiguées, et qu'on s'est donné une grande liberté de critique à l'égard des maîtres anciens ou modernes. On n'a pas cherché à éviter ce reproche en supprimant les observations, et en s'abstenant de se prononcer. L'intention de ce livre est dogmatique ; en ajustant les divers morceaux de cette mosaïque on devait rester impartial, mais non pas indifférent ; la tâche de compilateur, ingrate comme elle est, n'ôte pas à celui qui s'y condamne les droits du critique. Ils devaient être revendiqués dans un ouvrage qui s'adresse surtout à des esprits sans expérience, qu'on ne peut abandonner à eux-mêmes au milieu de tant de débats épineux, et chez qui il faut aussi développer l'habitude du libre examen et le goût de la critique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

On peut s'expliquer maintenant quel est le but de cette compilation à peu près sans précédents dans notre littérature scolaire. On comprendra pourquoi les morceaux ont été multipliés à l'infini, les noms les plus disparates mêlés, et les disciples entendus à côté des maîtres. C'est un moyen de prouver que les doctrines qui regardent la liberté, le devoir et Dieu comme des vérités scientifiques ne sont pas celles d'une secte de théologiens, ou, comme on le dit, d'une petite église de philosophie. On ne s'étonnera pas davantage de rencontrer des passages difficiles, écrits en une langue dont la beauté littéraire n'est pas toujours le mérite le plus saillant. Ce livre n'est pas un cours de littérature : la perfection du langage, quand elle s'ajoute à la solidité de la pensée, a toujours déterminé le choix de l'éditeur ; mais il ne s'est pas cru obligé de respecter avec excès cette délicatesse extrême, ou plutôt cette lâcheté d'esprit qui recule devant un texte dont le sens paraît obscur parce qu'il est profond. On accuse la philosophie spiritualiste d'être une rhétorique ; la réponse est écrite à chaque page de ces deux volumes. Beaucoup de noms sont modernes ou même contemporains, Kant, Jouffroy, Cousin, pour ne parler que des morts, sont cités plus souvent peut-être que Platon et Aristote. C'est que ce livre n'a pas pour but d'assigner des rangs au génie ou au talent, mais de fournir des réponses claires et intelligibles à des questions qui n'ont rien d'oiseux. La science a son langage propre à chaque époque, et les érudits seuls peuvent découvrir sous des différences marquées le fonds immuable des idées. C'est une tâche périlleuse même pour les savants ; il faut l'éviter à ceux qui n'y sont pas préparés, et qui dédaigneraient comme surannées des vérités présentées sous une forme vieillie. D'ailleurs la philosophie a marché, et il est bon de la rejoindre à sa dernière étape. La théorie de la perception extérieure, si profonde dans le livre *de l'âme* d'Aristote, n'est-elle pas plus intelligible et plus instructive dans les ouvrages de nos contemporains, et la morale de Kant plus précise que celle de Platon ? Enfin les fragments ont été aussi restreints en longueur qu'il était possible. L'on n'a pas compté sur des lecteurs qui eussent l'haleine très-longue, et cette brièveté, qu'on n'a pas obtenue sans peine, tient le plus souvent à l'extrême division des questions.

Tel qu'il est ce recueil peut avoir quelque utilité. Sans former

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

un corps de doctrine d'une unité aussi parfaite que celle d'un traité de philosophie, il peut suppléer à la plupart des livres élémentaires qui ont résumé la science. Des esprits déjà exercés peuvent même avoir quelque commodité à trouver sans recherche un passage décisif et souvent peu connu. Ceux qui commencent à s'instruire ne seront pas fâchés d'avoir l'avis des auteurs les plus considérés. La philosophie, malgré un lieu commun qui se répète à tous les temps, n'est pas plus négligée aujourd'hui qu'autrefois, et son déclin n'est apparent que pour les regards qui ne savent pas la retrouver au milieu des débats qui s'agitent de toutes parts ; mais les ouvrages des philosophes, sauf de rares exceptions, ne se laissent guère aborder par les gens qui n'ont pas beaucoup de loisir ni beaucoup d'instruction. En leur évitant la peine des lectures suivies, on peut espérer leur adoucir les ennuis d'un premier débrouillement et les rendre à la fois plus capables et plus désireux d'en savoir davantage. Quant aux élèves de nos classes de philosophie, il est inutile d'indiquer quel parti ils peuvent tirer d'un livre qui est à la fois une ressource pour leurs travaux personnels, et un commentaire des leçons de leurs maîtres auxquelles il ne prétend pas se substituer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LECTURES
DE PHILOSOPHIE

LISZT FERENC

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

§ I. — DE L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE.

1. — Définition générale de la philosophie.

Qu'est-ce que la philosophie? à la prendre dans sa première et littérale acception, dans celle que lui trouva la sagesse de Pythagore [1], et que lui conservèrent, en la développant, Platon et Aristote [2], elle est l'amour de la science, la recherche de la science, la curiosité appliquée à la solution de cette question : Y a-t-il de la science, et quel en est l'objet, la condition et le moyen? — Elle-même n'est pas science, mais simple disposition, simple préparation à la science; ou, si l'on veut qu'elle soit plus, elle est l'étude et l'appréciation de la faculté de connaître, de sa portée et de ses lois; elle est cette haute logique, cette dialectique supérieure qui décide de la valeur de la vérité et de la raison. Telle est la philosophie dans le premier de

1. Suivant une tradition ancienne, Pythagore est le premier qui ait rejeté comme trop ambitieux le titre de σοφός, sage, pour prendre celui de philosophe, ami de la sagesse. Voir à ce sujet l'entretien de Pythagore et de Léon, rapporté par Cicéron. *Tusculanes*, V, 3.

2. Platon considère la philosophie comme la science vraie, opposée à la simple opinion. Aristote dit : « On entend d'abord par ce mot philosophe l'homme qui sait tout, en tant que cela est possible, sans savoir les détails..... Ensuite, on croit que plus un homme est exact et en état d'enseigner les causes, plus il est philosophe en toute science... La science souveraine faite pour dominer toutes les autres, est celle qui connaît pourquoi il faut faire chaque chose, etc. » *Métaphysique*, I, 2.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ses sens, telle elle doit être nécessairement dans tous les sens qu'elle reçoit ensuite : car il n'en est pas un où elle puisse ne pas être cette critique qui prononce du fond même et du principe de toute chose et de toute idée[1].

Mais dans un sens ultérieur, ou qui, du moins, est la conséquence et le développement de celui-là, la philosophie n'est plus seulement une tendance à la science, elle est la science, et, comme telle, elle se propose de reconnaître ce qu'il y a de vraiment réel, c'est-à-dire de général et d'essentiel dans les êtres, comme, par exemple, les nombres, les idées, les principes, ou les conditions quelles qu'elles soient, de leur existence et de leur nature; elle est la théorie des êtres, de leurs attributs et de leurs rapports; elle est l'ontologie, la métaphysique, ce système de doctrine qui enveloppe et domine, généralise et résume, élève à leur plus haute abstraction, en les ramenant et en les reliant à une commune unité, la psychologie, la physique et enfin la théologie[2]. Elle est cette science com-

1. Il ne faudrait pas borner la philosophie à une simple critique de la faculté de connaître; elle ne cherche les lois de la pensée que pour découvrir celles de l'existence.

2. C'est dire que la philosophie a un triple objet, l'homme, le monde et Dieu; mais si elle retenait pour elle toutes les questions que l'on peut soulever à propos de ces trois réalités, elle absorberait en elle-même toutes les sciences. Il n'en est pas ainsi : elle laisse aux sciences physiques et naturelles l'étude des propriétés et des lois de la matière brute ou animée; et se réserve l'examen d'autres problèmes, que la méthode de ces sciences ne peut aborder ceux qui tiennent à l'origine du monde, à l'essence de la matière, à la destinée de l'univers. Elle abandonne aux mathématiciens la considération des propriétés du nombre, de l'espace et du temps, ces conditions générales de l'existence des choses matérielles, et se borne à se demander que peuvent être en eux-mêmes le nombre, l'espace, le temps; enfin, elle ne se confond pas avec l'histoire, qui étudie les changements de l'humanité, ni avec la politique, qui envisage les rapports des hommes entre eux, ni avec les autres sciences morales, qui observent la nature humaine : elle aspire à connaître ce que c'est que l'homme en lui-même, matière ou esprit, d'où il vient, où il va, et ce qu'il doit faire. Toutes ces questions supposant le problème de l'existence d'un principe nécessaire, de Dieu, elles aboutissent toutes à cette partie la plus élevée de la science, que l'auteur a nommée tout à l'heure l'ontologie ou la métaphysique. Les sciences morales touchant de plus près à cette étude peuvent s'appeler sciences philosophiques, et réunies à la métaphysique elles constituent la philosophie entendue *largo sensu*, science de l'homme et de Dieu, et de leurs rapports avec le monde. Les fragments qui suivent éclairciront ces idées.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

plémentaire et finale, qui, si un jour elle est faite, ne sera plus telle science, mais la science elle-même, la science absolue, l'équation dans l'intelligence de la pensée et de la vérité[1].

C'est bien là ce que doit être, ce qu'a été plus ou moins, ce que devient de plus en plus, la pleine et grande philosophie. Car il faut bien en dernière fin que tout savoir aboutisse à cette question des questions : Qu'en est-il de toute chose ? — Mais comme, après nombre de tentatives pour la comprendre et la résoudre dans sa vaste généralité, il a été reconnu qu'il était hasardeux de continuer à l'embrasser dans toute son étendue, on l'a divisée et fractionnée, traitée par parties et spécialités, et alors, au lieu d'une philosophie unique et universelle, on a eu plusieurs philosophies, celle de la nature ou du monde, celle de l'homme et celle de Dieu ; et dans chacune on a encore des partages et des sections.

Aujourd'hui, telle qu'elle est, telle que l'a faite l'histoire, et dans l'espèce d'unité encore provisoire et incomplète, qu'elle a reçue d'une synthèse lentement progressive, science de tout ce qui n'est pas sensible, la philosophie est pour une assez faible part la science de la nature ; elle est surtout celle de l'homme et de Dieu par rapport à l'homme[2].

DAMIRON[3].

---

2. — La diversité apparente des définitions de la philosophie ne prouve pas que l'idée de cette science soit mal fixée.

« La philosophie, dit un auteur moderne (Jouffroy, *Pré-*

1. Il est presque inutile de dire que c'est là un idéal, que l'on conçoit à peine, et qu'il n'est pas donné à l'esprit humain d'atteindre. Remarquer aussi que la philosophie coordonne et réunit en faisceau les vérités éparses que chaque science en particulier a recueillies. Quelques écrivains modernes voudraient même la borner à cette synthèse, ce serait la mutiler.

2. Voir plus bas, *division de la philosophie*, p. 12-23.

3. *Cours de philosophie*. Hachette, 1837, t. I, p. 2. M. Damiron, 1799-1862, l'un

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

face de la traduction des œuvres de Reid), est une science dont l'idée n'est pas encore fixée; car, si elle l'était, il n'y aurait pas autant de philosophies que de philosophes, il n'y en aurait qu'une. On ne voit pas qu'il y ait plusieurs physiques, plusieurs astronomies; il n'y a qu'une physique, qu'une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée. » Voilà assurément une des assertions les plus fausses qui aient jamais été prononcées, et nous devons mettre d'autant plus de soin à la détruire, qu'elle vient, non d'un ennemi, mais d'un ami et d'un interprète éloquent de la philosophie. Non, la philosophie n'est pas une science dont l'objet même n'est pas arrêté, ou qui se cherche encore, comme dit le même écrivain; mais depuis qu'elle existe, elle a toujours eu le même objet; elle s'est toujours attachée à la même idée, malgré les formules diverses dont elle s'est servie pour la traduire, et que l'on a prises à tort pour des définitions contradictoires[1]. Non, il n'y a pas plusieurs philosophies, mais plusieurs systèmes de philosophie qui tous aspirent au même but, sont provoqués par le même besoin intellectuel, se groupent autour des mêmes problèmes et appartiennent à l'histoire d'une même science.

La première définition de la philosophie est celle qui est contenue dans son nom, et qui veut qu'elle soit la recherche de la sagesse. Or, qu'est-ce que la sagesse d'après les anciens? En quoi faisaient-ils consister ce bien, pour lequel ils osaient seulement avouer leur amour, qu'ils se proposaient comme le terme de tous leurs efforts, mais qu'ils n'étaient jamais sûrs d'acquérir? La sagesse, d'après l'opi-

des disciples les plus éminents de V. Cousin, et l'ami de Jouffroy qu'il remplaça dans la chaire de la Sorbonne, a laissé outre un *Cours de philosophie*, dont on a tiré cet extrait, des ouvrages de critique sur l'histoire de la philosophie au XVII^e^ et au XIX^e^ siècle.

1. La philosophie n'est pas à proprement parler une science, c'est l'ensemble de plusieurs sciences étroitement unies, et toutes dépendantes de la science de la nature humaine. Voir plus bas, même chapitre, § II.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nion unanime des anciens, c'est le plus haut degré de la science, ou simplement la science, la connaissance parfaite, la connaissance entière de la vérité, engendrant naturellement la vertu, ou se manifestant par la pratique du bien. Cette idée est très-bien exprimée par Cicéron (*De Officiis*, lib. II, c. II) lorsqu'il dit : « La sagesse, selon la définition des anciens philosophes, est la science des choses divines et humaines, et des principes qui renferment ces choses.» « *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia*[1]. »

Mais quoi! l'esprit borné de l'homme oserait poursuivre un tel but? Quelqu'un ici-bas pourrait prétendre à la science universelle? Non assurément, si l'on entend par ces derniers mots une connaissance particulière et directe, une intuition immédiate de tous les objets de la Nature, telle que nous sommes obligés de la supposer dans l'intelligence divine. Mais le savoir pour nous consiste à découvrir la source et la raison des choses, à voir les effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs principes.

« Il n'y a pas de science du particulier, » a dit Aristote avec beaucoup de vérité[2]. Donc, cette science qui embrasse et qui domine toutes les autres, la philosophie, en un mot, peut être très-bien désignée comme la *science des causes et des principes*[3]. C'est ainsi qu'en effet on la définit quelquefois, et cette seconde définition, loin de contredire la précédente, n'en est que le développement et l'explication.

1. Cicéron emprunte cette définition aux stoïciens.—V. PLUTARQUE, *De placitis philosophorum*. Préface.

2. Aristote a montré en divers passages que la science ne peut avoir pour objet des choses particulières : ἡ δ' ἐπιστήμη τῷ τὸ καθόλου γνωρίζειν ἐστί. *Analytiques*, II, 1, 3. Nulla est fluxorum scientia, disaient les philosophes scolastiques.

3. Ἡ σοφία περὶ τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη. Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Une fois en quête des causes et des principes, c'est-à-dire de la raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou de ce que nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que devant une idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de laquelle au contraire toutes les autres dérivent, où elles puisent toute leur force, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. Cette idée est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être nécessaire. Par conséquent la philosophie peut aussi se définir *la science de l'absolu*, *de l'infini*, de ce qui ne change pas, de ce qui est nécessaire et universel, ou de ce qui est simplement, *de l'être en tant qu'être*[1]. Ce sont à peu près les termes dont se servent ordinairement les deux plus grands philosophes de l'antiquité, c'est-à-dire Aristote et Platon. Mais la vérité, en général, ne peut se manifester à nous que par la pensée; car, ce que nous ne concevons pas, et qui ne tombe en aucune manière sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Donc, si l'on connaît les conditions des principes de la pensée, on connaît par cela même l'expression la plus élevée de la vérité. Vouloir nier cette proposition, c'est nier qu'il y ait une vérité accessible pour l'homme, et même pour tout être intelligent, puisque c'est toujours la pensée qui est la règle de ce qui est; c'est se renfermer dans un scepticisme incurable et inconséquent. Or, la pensée n'existe pas d'une manière abstraite, la pensée n'est pas autre chose que nous-mêmes, considérés comme des êtres pensants et intelligents, c'est-à-dire comme des esprits; et l'esprit, à son tour, ne peut se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience, de l'âme tout entière. De là vient que la philosophie a été aussi appelée la

1. Cette définition convient surtout à la Métaphysique, qu'Aristote appelait la philosophie première et qu'il définissait ainsi : ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν. *Métaphysique*, III, 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

science de l'esprit, la science de l'âme, la connaissance de soi-même, l'étude de l'homme intellectuel et moral[1].

A. FRANCK[2].

---

3. — La philosophie répond à un besoin réel de l'esprit humain, celui de se rendre compte.

Se rendre compte, c'est une parole bien grave que je prononce ! A quelle condition, en effet, se rend-on compte? A cette condition de décomposer ce dont on veut se rendre compte, de le transformer en des conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou la fausseté desquelles il prononce. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a commencé. La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortége des procédés qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode. La philosophie n'est guère qu'une méthode[3]; il n'y a peut-être aucune vérité qui lui appartienne exclusivement, mais elles lui appartiennent toutes à ce titre qu'elle seule peut en rendre compte, leur imposer l'épreuve de l'examen et de l'analyse, et les convertir en idées[4].

Les idées sont la pensée sous sa forme naturelle. Les idées peuvent être vraies ou fausses; on les rectifie, on les développe : mais enfin elles ont cela de propre d'avoir un sens immédiat pour la pensée, et de n'avoir pas besoin,

1. Les philosophes de l'école écossaise souscriraient à ces définitions.
2. *Dict. des sciences philosophiques*. Hachette, 1844-1852, article *Philosophie*.
3. C'est un peu exagéré : toute méthode est philosophique parce qu'elle exige l'observation de l'esprit par lui-même, et la connaissance de sa nature; mais la philosophie n'est pas seulement une méthode, elle agite des problèmes, très-précis dans leur forme, quoique très-difficiles à résoudre.
4. La philosophie a des vérités qui lui appartiennent; mais par leur caractère de généralité, elles intéressent toujours les autres sciences. Quand l'auteur ajoute qu'elle seule peut les convertir en idées, il veut marquer qu'elle éclaircit, et rend intelligibles et raisonnées des pensées jusque-là confuses et dont on ne se rendait pas compte.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pour être comprises, d'autre chose que d'elles-mêmes. Dans certains cas, elles peuvent avoir besoin d'être présentées dans un certain ordre; mais leurs combinaisons ne changent rien à leur nature : elles ont des degrés divers; mais, à leur plus bas comme à leur plus haut degré, elles conservent toujours leur caractère, qui est d'être la forme *adéquate* de la pensée, c'est-à-dire la pensée elle-même se comprenant et se connaissant. Arrivée là, elle est arrivée à sa limite; car avec quoi se surpasserait-elle? Elle ne peut donc franchir la borne que nous venons de poser, mais elle aspire à l'atteindre, elle aspire à se saisir, à s'étudier sous sa forme propre : tant qu'elle n'est pas parvenue jusque-là, son développement est incomplet. La philosophie est le complet développement de la pensée. Sans doute il y a de mauvaises comme de bonnes philosophies, comme il y a des cultes extravagants, comme il y a des ouvrages d'art et des états défectueux, comme il y a de mauvais systèmes industriels et de mauvais systèmes de physique. Mais la philosophie n'en est pas moins, aussi bien que la religion, l'art, l'état, l'industrie et les sciences, un besoin spécial et réel de l'intelligence, un résultat nécessaire, non du génie de tel ou tel homme, mais du génie même de l'humanité [1].

V. COUSIN [2].

1. L'auteur a montré ailleurs que la philosophie est un des éléments essentiels de la civilisation, et qu'elle se retrouve plus ou moins développée dans toutes les sociétés policées, à commencer par celles de l'Orient.

2. *Introduction à l'histoire de la philosophie.* Didier, 1847. Leçon I. V. Cousin, 1792-1867. remplaça en 1815 Royer Collard, dans la chaire de la Sorbonne, et depuis lors, par ses leçons et ses écrits, mérita d'être reconnu pour le maître du spiritualisme en France. Il n'a pas fondé de système, se contentant d'une sorte d'éclectisme intelligent; mais il a renouvelé l'histoire de la philosophie; il a soumis à une critique pénétrante les écoles sensualistes; il a accompli ou provoqué de nombreux travaux d'érudition, et enfin, il s'est montré, malgré quelque penchant à l'emphase, professeur éloquent et grand écrivain. Ses ouvrages sont dans toutes les mains.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Les questions de philosophie trouvent d'abord une solution préliminaire dans le sens commun.

On se fait en général une idée juste, mais bien superficielle, de ce qu'on appelle le *sens commun*; et tout en répétant qu'il y a divergence entre le sens commun et la philosophie, on ne songe guère à comparer la nature de ces deux choses, pour découvrir par où elles se touchent et par où elles se distinguent.

Tout le monde entend par sens commun « un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes[1], où tous les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite;» et rien n'est plus vrai que cette idée. Mais ce que l'on ne sait pas assez, c'est que ces principes sont tout simplement des solutions positives de tous les grands problèmes qu'agite la philosophie[2]. Comment dirigerions-nous notre conduite et de quels jugements serions-nous capables, si nous ne pouvions distinguer le bien du mal, le vrai du faux, le beau du laid, un être d'un autre être et la réalité du néant, si nous ne savions à quoi nous en tenir sur ce que nous voyons avec nos yeux, sentons avec notre conscience et concevons avec notre raison; si nous n'avions aucune idée du but de cette vie et de ses conséquences, de l'auteur de toutes choses et de sa nature[3]? Que serait le flambeau de l'intelligence et comment irait la société humaine s'il y avait même l'ombre du doute dans les notions que nous possédons sur la plupart de ces points? Or ces notions si

1. On applique peut-être ce nom moins aux notions et aux principes, qu'à la faculté de les connaître.

2. C'est d'une vérité relative, car le sens commun dépend des temps et des lieux, et beaucoup de ces solutions positives, acceptées chez certains peuples et dans certains siècles, sont condamnées par d'autres comme contraires au sens commun.

3. Les simples lumières du sens commun suffisent sans doute pour donner quelques principes à la conduite; mais elles ne paraissent pas jeter beaucoup de clartés sur les autres questions, sur la nature vraie des choses, sur le but de la vie, et sur l'auteur du monde.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fermement et si nécessairement établies dans l'intelligence de tous les hommes, que sont-elles, sinon une suite de réponses à ces questions : qu'est-ce que le vrai? qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le beau? quelle est la nature des choses? qu'est-ce que l'être? quelle est l'origine et la certitude des connaissances humaines? quelle est la destinée de l'homme en ce monde? toute sa destinée s'accomplit-elle en cette vie? ce monde est-il l'ouvrage du hasard ou d'une cause intelligente? et, nous le demandons, ne sont-ce point là toutes les questions dont la philosophie s'occupe? Ne sont-ce point là, au moins dans leurs germes, toutes les questions logiques, métaphysiques, morales, politiques et religieuses?

Le sens commun n'est donc autre chose qu'une solution des questions qu'agitent les philosophes : c'est donc une autre philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toute recherche scientifique. Il y a donc deux votes sur les questions qui intéressent l'humanité, celui du vulgaire et celui des philosophes, le vote spontané et le vote scientifique, le sens commun et les systèmes [1].

Th. JOUFFROY [2].

1. La conclusion est juste sous cette réserve que le sens commun, le *vote* du vulgaire, est lui-même susceptible de progrès et de décadence, et s'élève ou s'abaisse avec la vérité scientifique, dont, sans le savoir, les intelligences les plus ignorantes ne laissent pas de profiter.

2. *Mélanges philosophiques*, Paulin, 1833. *Du sens commun et de la Philosophie.* Le nom de Jouffroy ne se sépare guère de celui de Cousin. Dans sa trop courte carrière, 1796-1842, il a contribué au grand mouvement sp ritualiste de la première moitie de ce siècle, par des travaux moins brillants, mais peut-être plus solides que ceux de son maître. La question de la nature et de la destinée de l'ame était l'objet incessant de ses méditations; et c'est à l'éclaircir que sont consacrés tous ses travaux, le *Cours de droit naturel*, les belles *préfaces* des traductions de Reid et de Dugald Stewart, les *Mélanges philosophiques*, etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Réflexion et spontanéité.

La réflexion suppose une opération préalable à laquelle elle s'applique [1], puisque la réflexion est un retour. Si aucune opération antérieure n'avait eu lieu, il n'y aurait pas place à la répétition volontaire de cette opération, c'est-à-dire à la réflexion; la réflexion ne crée pas, elle constate et développe. Donc il n'y a pas plus intégralement dans la réflexion que dans l'opération qui la précède, dans la spontanéité; seulement la réflexion est un degré de l'intelligence, plus rare et plus élevé que la spontanéité, et encore à cette condition qu'elle la résume fidèlement et la développe sans la détruire. Or, selon moi, l'humanité en masse est spontanée et non réfléchie, l'humanité est inspirée [2]. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux [3]. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en des chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire; et, quand le moment de l'inspiration est passé, les présente avec respect à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage.

V. Cousin [4].

1. C'est-à-dire que pour réfléchir, il faut déjà avoir pensé.

2. Elle a l'intuition immédiate de la vérité, qui lui est révélée par la raison naturelle. Il faut avouer pourtant que certaines fractions de l'humanité paraissent n'avoir pas été favorisées d'une révélation très-pure.

3. L'expression va ici plus loin que la pensée. M. Cousin ne prétend sans doute pas que l'humanité ait toujours été en possession de toutes les vérités, sans jamais avoir réfléchi. Il veut dire que sous les symboles les plus enfantins, ou les erreurs les plus grossières, on retrouve toujours quelque vérité mal entrevue.

4. *Fragments de philosophie contemporaine.* Didier, 1847, p. 58.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DES DIVERSES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE.

1. — Division de la philosophie d'après Aristote.

Il y a trois modes possibles du développement d'un être intelligent : *savoir*, *agir* et *faire* ; la science, la pratique et l'art. Sciences de la production, de l'action et de la spéculation, sciences poétiques, pratiques et spéculatives, telle sera donc aussi la triple division de la philosophie.

Les sciences poétiques et pratiques ont pour objet ce qui peut être autrement qu'il n'est, et qui, par conséquent, dépend plus ou moins de la volonté. Les sciences spéculatives ont pour objet ce qui est nécessaire, au moins dans ses principes, et que la volonté ne peut pas changer [1]. Mais l'art ne se confond pas non plus avec la pratique ; car il a sa fin dans une chose placée en dehors de l'agent, et où celui-ci doit réaliser sa volonté ; la fin de la pratique est dans le vouloir même et l'action intérieure de l'agent [2].

Dans la science poétique, nous distinguons d'abord la poétique proprement dite ou théorie de la poésie ; ensuite la rhétorique, en troisième lieu la dialectique. La poésie, qui tient de si près à la musique, rentre à peine dans la sphère de la philosophie ; la rhétorique est encore un art (τέχνη ῥητορική) ; la dialectique est un art et

1. « Les arts travaillent en matière contingente... mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable. » (Bossuet, *Connaissance de Dieu*, etc. I, 15.)

2. C'est la différence des deux verbes ποιεῖν et πράσσειν, et dans le langage scolastique, de l'activité transitive et de l'activité immanente.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une méthode ; elle est l'instrument, l'organe de la philosophie [1].

Mais la philosophie des choses humaines [2] a aussi des parties, et elle en a trois comme la philosophie de l'art : sciences du gouvernement de l'individu, de la famille et de l'État, morale, économie et politique. Dans l'ordre du temps, la morale vient la première et la politique la dernière ; car si la science pratique en général veut une expérience dont l'art peut mieux se passer, l'économie en demande plus que la morale, et davantage encore la politique ; l'État est une plus grande chose que la famille, la famille que l'individu ; or, c'est par la connaissance du plus petit qu'on arrive à celle du plus grand. Mais prenons la science en elle-même ; sa marche est toute contraire. Si l'État ne peut être sans des familles, et les familles sans des individus, d'un autre côté l'homme n'a sa perfection et par conséquent son principe moral que dans la famille, et en définitive dans l'État dont il est citoyen ; en sorte que, dans l'ordre logique, l'État est antérieur à la famille, et la famille à l'individu, la politique à l'économique et l'économique à la morale. Bien plus, la politique n'est pas seulement le vrai principe des deux autres sciences pratiques ; elle en est le tout, et les enveloppe comme le tout ses parties. « Selon moi, dit Aristote, le vrai nom de toute la science pratique n'est pas le nom de morale, mais de politique. » Ce point de vue était aussi, comme on sait, celui de Platon [3] ; c'est le point de vue de toute l'antiquité grecque.

La science spéculative ne forme pas non plus un tout indivisible ; elle se partage comme les sciences pratique

1. Le sens du mot « dialectique » a bien changé en passant d'Aristote à Platon. Ce dernier entendait par là la science la plus élevée, la plus générale ; toute la philosophie pour les platoniciens se divise en trois parties : dialectique, physique et morale.

2. Ce sont les sciences appelées plus haut *pratiques*.

3. Il domine dans ses deux grands dialogues *De la République* et *Des Lois*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et poétique en trois régions distinctes : physique, mathématiques et philosophie première ou théologie. La physique est la science de la nature, où il y a de la matière, et par conséquent du mouvement. Les mathématiques sont la science des nombres et des figures, indépendamment du mouvement et de la matière. La philosophie première vient la dernière dans l'enseignement philosophique ; ce n'est qu'après avoir traversé les apparences et les relations auxquelles s'arrêtent les sciences inférieures que l'on peut s'élever jusqu'à l'être absolu, source invisible des phénomènes. Qu'elle soit, en revanche, au premier rang dans l'ordre de la déduction scientifique, son nom l'indique assez ; et comment la science du premier principe ne serait-elle pas la première ?

La métaphysique n'est pas seulement au faîte de la plus élevée des trois parties de la science, elle forme la limite où aboutit et s'achève chacune des deux autres. Elle leur est à toutes trois comme un axe commun autour duquel elles s'échelonnent, comme une tige puissante qui produit et supporte toutes les branches de la connaissance, qui les alimente de sa substance, et qui porte encore au-dessus d'elles la majesté de sa cime. L'être qu'elle a pour objet n'est pas seulement le premier des êtres, mais cet être absolu qui contient tout le reste : la métaphysique n'est donc pas non plus une science, une philosophie, mais la science, la philosophie elle-même ; la physique, les mathématiques, la pratique, l'art, ne sont, on peut le dire, que ses parties, et si elle est, au sens propre, la première philosophie, elle est, en une acception plus large et non moins légitime, la philosophie tout entière.

F. RAVAISSON [1].

1. *Essai sur la métaphysique d'Aristote.* Imprimerie royale, 1837, t. I, p. 250-266.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Division de la philosophie d'après Descartes.

La première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous [1]. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles [2], on examine en général comment tout l'univers est composé ; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme ; afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique [3], le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

DESCARTES [4].

1. A ce compte, une partie de la psychologie rentre dans la métaphysique.
2. On voit par là que Descartes se fait encore à peu près de la physique la même idée qu'Aristote. C'est avant tout la métaphysique de la nature.
3. Sans doute toutes les sciences tiennent de près ou de loin à la métaphysique, mais elles sont loin d'en dépendre toutes aussi étroitement que Descartes l'affirme. La métaphysique elle-même est plutôt au faîte qu'à la base; les autres sciences, à la rigueur, peuvent se passer d'elle; elles y perdent de l'ampleur, sans y perdre de la certitude; elle ne peut se passer des autres sciences, sous peine d'être une œuvre d'imagination.
4. *Principes de la philosophie*, préface, p. 21. Edition Cousin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Des principales questions de la philosophie.

La science philosophique, considérée dans sa plus vaste extension, se partage en trois grandes branches : d'abord la philosophie proprement dite, ou la science de l'homme, exclusivement fondée sur la raison et la conscience [1] ; ensuite la philosophie de l'humanité, qui applique les deux facultés précédentes à tous les éléments essentiels de l'histoire [2] ; enfin la philosophie de la nature, qui est obligée d'ajouter à ces mêmes facultés la connaissance des lois et des principaux phénomènes de l'univers [3]. La nature même de ces trois ordres de connaissances justifie la disposition que nous adoptons, puisqu'ils forment comme trois cercles concentriques dont le premier est enveloppé dans le second, et le second dans le troisième. C'est par l'homme que l'on comprend l'humanité, c'est par l'homme et l'humanité tout ensemble qu'on peut espérer de pénétrer les secrets les plus élevés de la nature. Nous ajouterons que le centre commun de ces trois cercles, le point autour duquel ils se meuvent et auxquels ils aboutissent par tous les rayons, c'est la science de Dieu, la théodicée ou la métaphysique générale [4]. En effet l'idée de Dieu n'est pas seulement le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'obser-

1. On y rattacherait la psychologie, la logique, la morale, l'esthétique, la science du langage. Il est peut-être inexact de dire que c'est la philosophie proprement dite, à moins d'y joindre la théodicée et la métaphysique de la nature.

2. Ce serait le groupe des sciences historiques et politiques. Il faudrait y faire entrer toutes les sortes d'histoire, et surtout cette science supérieure, la philosophie de l'histoire, qui recherche les causes et les lois des faits historiques. De plus ce serait la place des sciences politiques, qui considèrent l'homme dans ses rapports avec ses semblables.

3. Cette definition est peu précise ; on l'éclaircira en lisant les fragments suivants et notamment le cinquième, § II.

4. Le défaut de cette division, c'est justement de ne pas faire une place distincte à la théodicée. Il serait très-simple de diviser les sciences qu'on désigne sous le nom de philosophie, en trois sections, suivant qu'elles ont pour objet l'homme, la nature ou Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vation des phénomènes de l'âme [1]; elle est aussi la source des plus hautes inspirations, des œuvres les plus accomplies de l'humanité, et la seule lumière qui puisse éclairer sa marche; elle apparaît aussi dans chacune des lois, dans chacune des forces, et surtout dans l'ordre général du monde. Il n'y a donc de théodicée complète que celle qui repose sur cette triple base, ou qui nous montre la puissance divine présente à la fois dans la conscience, dans l'histoire et dans la nature [2].

A. Franck [3].

---

4. — Division classique de la philosophie.

Selon le cadre de l'école, la philosophie se compose de quatre parties : la première, celle qui sert d'introduction à toutes les autres, est la *psychologie,* ou l'étude du sujet pensant, du moi, considéré dans l'exercice, non seulement de la pensée, mais de toutes les facultés dont nous avons conscience; la deuxième c'est la *logique*, ou l'art de se servir de la pensée [4] pour la découverte et la démonstration de la vérité, après l'examen de cette question fondamentale : la vérité est-elle accessible à la pensée humaine, ou les idées mêmes les plus nécessaires de la raison sont-elles l'expression fidèle de ce qui est? — Les lois que la raison impose à notre volonté et le but général qu'elle marque à notre existence, forment l'objet de la troisième partie, désignée sous le nom de *morale*. Enfin la

1. On veut désigner ici l'idée scientifique de Dieu; car pour la simple affirmation de son existence, elle n'est pas le dernier résultat de la raison, elle en est le fait primitif.

2. En somme, c'est là une classification des sciences dites *morales;* on ne peut les identifier absolument avec la philosophie, il faudrait au moins faire une réserve pour l'histoire proprement dite, etc.

3. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Hachette, 1844-1852, art. *Philosophie.*

4. Il est bien entendu que ce mot d'*art* ne doit pas faire illusion. La logique est une science. Voir plus bas IIe partie, *Logique.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quatrième qu'on appelle la *théodicée*, à l'imitation des essais de Leibnitz[1], comprend toutes les questions relatives à la religion naturelle : l'existence de Dieu, ses principaux attributs, ses rapports avec la nature et avec l'homme, la destinée de l'âme après la mort[2].

A. FRANCK[3].

---

3. — Qu'il doit y avoir une science philosophique de la nature.

De même que l'homme est lié à l'humanité, de même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein duquel se déroulent ses destinées. La nature, en effet, n'a-t-elle pas comme nous ses propriétés ou ses forces, ses lois, son organisation, sa fin, dont nous subissons nécessairement l'influence? Les facultés morales et intellectuelles qui composent notre essence ne sont-elles pas attachées à une certaine forme de l'organisation physique, soumise elle-même au reste de l'univers, et dont les modifications répondent souvent à autant d'aptitudes diverses, à autant de génies ou de caractères différents? Quel est le principe, quels sont les éléments de ce tout qui pèse avec tant de force sur notre espèce? Quelles sont les limites respectives de son existence et de la nôtre? Quelles sont les ressemblances et les différences entre lui et nous? Ces questions ne peuvent être résolues qu'à une hauteur qui domine tous les phénomènes par une science qui embrasse toutes les sciences naturelles, et qu'on appelle pour cette

1. Le mot *théodicée* a été inventé par Leibnitz et inscrit en tête d'un ouvrage où il se proposait de « plaider la cause de Dieu » et de le justifier des reproches que soulève contre lui l'existence du mal. Il ne désignait donc pas la science de Dieu, mais simplement une manière de résoudre l'une des questions de la théologie naturelle.

2. On joint aussi à la philosophie élémentaire l'histoire des principaux systèmes. Cet enseignement propre à « l'école » a été constitué sous cette forme par M. Cousin.

3. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Lieu cité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raison la philosophie de la nature[1]. Quant à l'objet de cette science, on pourra se plaindre de son étendue et de ses difficultés, personne n'en contestera l'existence, si l'on songe au nombre et à la variété des problèmes qui se présentent dans le cercle du monde physique, au delà des phénomènes sensibles et des rapports de quantité. Qu'est-ce que le temps, l'espace, le mouvement, la matière, l'organisation, la vie? Le temps et l'espace ont-ils par eux-mêmes une véritable existence[2], ou ne sont-ils que l'ordre, le rapport des choses successives et simultanées[3]? Ou bien encore faut-il les considérer comme de simples lois de notre sensibilité[4]? Le mouvement a-t-il son principe, sa cause, son siége dans la matière, ou vient-il d'une cause supérieure? est-il éternel et inépuisable, ou a-t-il commencé et doit-il finir[5]? et la matière en quoi consiste-t-elle? n'est-elle que l'étendue? est-elle une force, un agrégat de forces ou d'atomes inertes[6]? Comment cette matière sans intelligence obéit-elle à des lois si intelligentes? d'où lui viennent ces forces, ces dessins, ces structures merveilleuses que, dans quelques-unes de ses combinaisons, appelées des corps organisés, elle conserve et reproduit avec tant de persévérance? qu'est-ce qui donne à ces corps la faculté de se mouvoir, de se conserver, de rester unis, en dépit des lois ordinaires de l'affinité élective[7]?

1. C'est une partie de la métaphysique. Les sciences de la nature étudient seulement des propriétés et cherchent des lois; la philosophie pose les problèmes d'essence, d'origine, de fin.

2. C'est l'opinion de certains métaphysiciens, celle de Newton, de Clarke, de M. Cousin.

3. Leibnitz a défendu cette proposition.

4. C'est la solution propre au criticisme de Kant.

5. Ces considérations avaient une grande importance dans la physique des anciens, qui était une véritable philosophie de la nature. Les huit livres des *Leçons de physique* d'Aristote ne traitent guère que de la nature, de ses principes, de l'espace et du temps, et surtout du mouvement.

6. Descartes réduit la matière à l'étendue; Leibnitz soutient que l'étendue n'est qu'un résultat de la multiplicité des forces simples et indivisibles en elles-mêmes.

7. Ce sont des questions qui divisent les philosophes et les naturalistes; les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

D'où leur viennent et en quoi consistent toutes les facultés par lesquelles ils se rapprochent de nous? quels sont les rapports de la psychologie animale et de la psychologie humaine[1]? Tels sont quelques-uns de ces problèmes dont on chercherait vainement la solution dans les observations du physicien et du naturaliste ou dans les déductions du géomètre. Aussi ni les philosophes anciens, ni les grands philosophes modernes ne les ont oubliés dans leurs systèmes; ils étaient compris, comme nous l'avons déjà dit, dans la physique générale, qui formait une partie essentielle de la philosophie[2]. Aujourd'hui ils sont, pour ainsi dire, la frontière commune de la philosophie et des sciences naturelles[3].

A. FRANCK[4].

---

6. — **A quel signe on peut distinguer une question de physique d'une question de philosophie.**

Demande-t-on quel est le caractère propre ou d'une question philosophique ou d'une question physique? Je réponds que le caractère propre d'une question philosophique est de trouver sa solution dans les données de la conscience ou dans les lois des phénomènes spirituels, et que celui d'une question physique est de trouver la sienne dans les données des sens ou dans les lois de quelques phénomènes matériels[5]. Demande-t-on en quoi consiste

uns réduisent le pouvoir vital à une propriété de la matière ou à un simple mécanisme. Les autres l'attribuent à un principe distinct qu'ils appellent principe vital; ce sont les vitalistes. D'autres enfin le rattachent à l'âme; ils s'appellent *animistes*.

1. Ce serait, comme on le voit, de la psychologie comparée.

2. Descartes ne les a pas omis, même dans le *Discours de la méthode* : ils en forment la cinquième partie.

3. On pourrait encore joindre à ces questions celles qui touchent à l'organisation et à la méthode des sciences naturelles; mais on les attribue plus souvent à la logique.

4. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Lieu cité.

5. A ce compte, il y aura entre les deux ordres de sciences une double différence : celle du moyen de connaître, qui est la conscience d'une part, et les sens

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'unité des questions philosophiques et celle des questions physiques? Je réponds que l'unité des premières consiste en ce que toutes viennent se résoudre dans la connaissance des lois des phénomènes spirituels, et l'unité des secondes en ce que toutes viennent se résoudre dans celle des phénomènes matériels. Demande-t-on enfin quelle est la différence précise de ces deux ordres de connaissances? la réponse est contenue dans l'énonciation du caractère propre des sciences de chaque ordre. Au moyen de ces formules, il est toujours possible de déterminer avec certitude de quelle nature est une question, et par conséquent à quelle branche de la connaissance appartient la science qui s'en occupe, si elle est philosophique, ou physique, ou mixte[1]. Enfin il n'est évidemment aucune question ni par conséquent aucune science qui reste en dehors de cette classification; car toute question se résout par deux sortes d'éléments, les éléments *a priori* et les éléments *a posteriori*; or, les éléments *a priori* sont communs[2]; ce sont les lois mêmes de la nature humaine et les notions qu'elles enveloppent et qu'elles révèlent; et quant aux éléments *a posteriori* que la solution de toute question présuppose, il n'en est évidemment pour nous que de deux espèces : ceux donnés par la conscience, les phénomènes

de l'autre; celle des objets connus, qui sont toujours, il est vrai, des lois, mais des lois de phénomènes différents. Les sciences philosophiques n'ont pas pour seul objet des lois et des phénomènes, elles pénètrent jusqu'aux causes et aux substances. On se demande aussi si toutes les questions de mathématiques trouvent leurs solutions « dans les lois de quelques phénomènes matériels. » Le nombre, sans aller plus loin, est pour les choses spirituelles, comme pour les autres, une condition de simultanéité ou de succession. Malgré tout, il reste vrai que toute question de philosophie implique la connaissance de la nature humaine, et par suite le témoignage primitif de la conscience, qui peut se corroborer par d'autres informations.

1. Il y aura en effet beaucoup de questions dont la solution dépendra à la fois de la conscience et des sens, des lois de la nature et de celles de la pensée.

2. Les éléments *a priori*, ce sont les principes de la raison qui ne proviennent pas de l'expérience; ils sont nécessaires à toute opération intellectuelle, et par suite il n'y a pas de science qui ne les suppose.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

spirituels, ceux donnés par les sens, les phénomènes matériels. Il est donc impossible qu'une question se rencontre dont la solution n'implique pas des données *à posteriori* de l'une ou de l'autre espèce ou de toutes les deux, et qui par conséquent ne soit pas embrassée dans la classification que je propose.

Th. JOUFFROY [1].

1. Jouffroy, *Traduction des Œuvres de Reid*. V. Masson, 1836. Introduction, p. XVI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DE LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE.

1. — L'observation et le raisonnement.

Je me prononce pour cette méthode qui place le point de départ de toute saine philosophie dans l'étude de la nature humaine et par conséquent dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement, pour tirer de l'observation toutes les conséquences qu'elle renferme [1]. On se trompe quand on dit que la vraie philosophie est une science de faits, si l'on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement [2]. Elle repose sur l'observation; mais elle n'a d'autres limites que celles de la raison elle-même, de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête point, et avec le calcul s'élève aux lois générales de la nature et au système du monde. Le raisonnement est en philosophie ce que le calcul est en physique [3]; car, après tout, le calcul n'est que le raisonnement sous sa forme la plus simple. Le calcul n'est pas une puissance mystérieuse, c'est la puissance même de la raison humaine; tout son caractère particulier est dans sa langue. La philosophie abdique, elle renonce à sa fin qui est l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos facultés,

1. C'est celle que l'auteur lui-même appelle *méthode psychologique*.

2. On se trompe même peut-être en l'y ajoutant; car la philosophie n'est pas bornée aux faits, et l'observation dont elle se sert a une tout autre portée. Voir plus bas, chapitre II, p. 57.

3. L'analogie est loin d'être complète. Le calcul en lui-même reste indifférent à la nature des faits auxquels on l'applique; toutes les erreurs possibles en physique ne compromettraient pas la méthode des mathématiques. Les erreurs de la psychologie vicieraient tous les raisonnements du philosophe. En un mot, l'arithmétique ou l'algèbre ne dépendent en rien de l'observation; la métaphysique, la morale et toutes les sciences rationnelles de la philosophie, dépendent de la psychologie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison ; et d'un autre côté, elle s'égare et égare la raison elle-même quand elle l'emploie au hasard, au lieu de la mettre au service de faits scrupuleusement observés et classés rigoureusement. Ainsi, deux périls : un essor mal réglé qui, dédaignant l'observation ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses ; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme ; négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. Le scepticisme et l'hypothèse : voilà les deux écueils de la philosophie. La vraie méthode évite l'un et l'autre. Elle ne commence point par la fin, et ne finit point au commencement. Elle ne reconnaît point de limites au raisonnement, mais elle l'appuie sur une observation suffisante ; car, autant vaut l'observation, autant vaudra plus tard toute notre science.

V. Cousin [1].

---

2. — La méthode rationnelle conduit à des hypothèses.

La nouvelle philosophie allemande [2], aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite par tous les degrés de l'existence jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont il est pourvu ; elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies [3]. Et certes moi aussi je suis convaincu que

1. *Fragments de philosophie contemporaine*. Didier, 1856, p. 46.
2. Elle etait nouvelle au moment où l'auteur écrivait, et où ses deux plus illustres représentants, Schelling et Hégel, étaient encore vivants.
3. C'est la méthode *ontologique* ou *rationnelle*, qui traite la philosophie à la manière des géomètres.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans l'ordre universel, l'homme est le résumé de tout ce qui le précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie ; mais comment sais-je cela ? comment l'ai-je appris ? parce que ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé avec des conditions et sous des formes différentes ces mêmes éléments dans la nature extérieure, et que, d'inductions en inductions, de raisonnements en raisonnements, il m'a bien fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs ; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait [1] ? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme ni la nature ; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une construction et chez nous une hypothèse. Cette hypothèse fût-elle une vérité, elle n'en est pas moins nulle scientifiquement.

V. COUSIN [2].

---

3. — Part du sentiment dans la méthode philosophique.

La philosophie, c'est la recherche d'une solution à ce problème formidable de notre destinée, qui tourmente l'âme humaine; le sentiment philosophique, c'est le besoin de poursuivre ces solutions avec le flambeau de la raison et de la science; et si la philosophie s'occupe de la nature de l'homme, c'est parce que la connaissance de l'homme est le seul chemin qui puisse mener à ces

1. Comment essayer de définir Dieu, l'Être des êtres, sans avoir d'abord étudié le seul être qui nous soit entièrement connu, et dans sa substance et dans ses attributs?

2. *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 49.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

solutions [1]. Ce n'était pas en étudiant l'homme, mais en l'étudiant dans cette vue, que nous étions philosophes; c'est parce que le botaniste, le naturaliste, le géologue, l'historien, peuvent procéder à leurs recherches dans la préoccupation de ce but, qu'ils peuvent être philosophes [2]; autrement et le psychologue et eux ne sont que des savants. Il en est donc de la philosophie comme de la poésie, comme de la religion; sa nature, son but, son prix ne se révèlent au cœur de l'homme, et j'ai raison de dire au cœur, que quand il a senti peser sur lui le problème de sa destinée, et que le tourment du doute est venu le saisir au sein de sa primitive insouciance. La philosophie est une affaire d'âme comme la poésie et la religion; si on n'y met que son esprit, il est possible qu'on devienne philosophe un jour, il est démontré qu'on ne l'est pas encore. La poésie, la religion, la philosophie sont les trois manifestations d'un même sentiment, qui se satisfait ici par de laborieuses recherches, là par une foi vive, plus loin par des plaintes harmonieuses; et c'est ce qui fait que les âmes poétiques, religieuses, philosophiques, sont sœurs; et c'est ce qui fait qu'elles s'entendent si bien, alors même qu'elles parlent des langues si différentes; et c'est ce qui fait qu'elles échappent également aux âmes innocentes qui ne connaissent point encore la tempête qui les agite.

Th. JOUFFROY [3].

1. Toute la philosophie, suivant Kant, peut se réduire à trois questions : « Qui suis-je, que dois-je faire, que puis-je espérer. » Les deux dernières constituent le problème de notre destinée. La première n'a évidemment pour but que d'en préparer la solution.

2. Ou du moins faire preuve d'esprit philosophique.

3. *Mélanges. Du problème de la destinée humaine.* Paulin, 1833.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — La méthode de la métaphysique comparée à celle des sciences positives.

Mais, dira-t-on, est-ce que la métaphysique peut être traitée scientifiquement? Est-ce que la nature des problèmes qu'elle comprend, et le nom même qu'elle porte [1], ne protestent pas contre une pareille prétention ? La métaphysique et la philosophie ayant eu de tout temps l'ambition de pénétrer l'essence et le fond des choses, et de s'élever aux premiers principes d'où les choses dérivent, il semble que la science positive n'ait rien à voir dans de pareilles spéculations, soit que de tels objets se trouvent réellement hors de la portée de l'esprit humain, soit que l'esprit humain puisse les atteindre par des procédés d'un autre ordre que les méthodes positives [2].

Nous ne savons pas ce qu'on entend par l'essence et le fond des choses, si cela ne signifie pas tout simplement certaines propriétés essentielles et permanentes des choses, dont les caractères, les lois et les rapports subsistent indépendamment des conditions de perception ou de représentation sensible. En ce sens, les sciences positives, aussi bien que la philosophie et la métaphysique, ont pour objet le fond et l'essence même des choses [3]. C'est précisément ce qui distingue l'apparence de la réalité, et l'image de l'idée. La science peut se faire à l'aide d'images ; mais elle ne se compose que d'idées,

1. Les problèmes de la métaphysique portent sur l'essence, l'origine et la fin de toute chose, et embrassent la substance de l'âme, celle de la matière et celle de Dieu. Son nom désigne mal son objet : il a été écrit d'abord pour indiquer à quel rang se devaient classer ces questions, τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ, ce que l'on doit lire après la physique.

2. C'est la thèse des positivistes contemporains : ils ne se prononcent pas sur les problèmes métaphysiques, ils les suppriment, et leur refusent le caractère scientifique.

3. Il ne faudrait pas pousser trop loin cette assimilation ; les sciences positives se préoccupent moins de l'essence que des rapports des choses ; elles se bornent aux propriétés sans pénétrer jusqu'à la substance, au lieu de chercher les *causes* elles se contentent de déterminer *les conditions*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

c'est-à-dire de notions qui ont une véritable réalité objective [1]. Le mot *ontologie* n'a pas d'autre sens, à notre avis [2]. Donc, toute science véritable a un caractère ontologique, et nous pourrions dire que le savant fait de l'ontologie sans le savoir, comme M. Jourdain faisait de la prose. Sauf les mathématiques, qui ont pour objet des abstractions, toutes les sciences traitent de la réalité, et la métaphysique ne fait point exception sous ce rapport. Toute la différence entre elles est dans le degré de généralité, de profondeur, de grandeur, de précision de leur objet. Il est certain que les objets métaphysiques proprement dits, comme la substance, la cause, la matière, la vie, l'âme, l'esprit, sont des réalités plus difficiles à définir que les objets scientifiques, en raison de leur complexité, ou de leur abstraction, ou de leur étendue. Mais enfin ce sont des réalités, c'est-à-dire des choses qui ne peuvent être connues que par l'observation et l'analyse des propriétés qui en révèlent l'existence. Donc, ou la métaphysique est un pur jeu de dialectique, un tissu d'abstractions sans substance ; ou elle est une vue supérieure de la réalité fondée sur les résultats de l'observation et de l'expérience.

E. VACHEROT [3].

---

5. — De l'esprit philosophique.

Un jour, dit-on, Thalès, tout occupé d'astronomie et regardant en l'air, se laissa tomber dans un puits. Une servante de Thrace le railla avec esprit et à propos en lui disant : « Vous voulez lire dans le ciel, et vous ne voyez pas

1. Il y a la même différence entre une image et une idée qu'entre ces deux actes : se représenter une chose et la comprendre. Quant au mot *objectif*, il désigne tout ce qui est hors de la pensée.

2. C'est le terme qu'on a parfois substitué à celui de métaphysique, « la science de l'être. »

3. *Essais de philosophie critique*, p. 9.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

devant vous, ni même à vos pieds[1]. » Cette plaisanterie peut servir contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher. Car en réalité les gens de cette sorte ignorent ce que font auprès d'eux leurs voisins, et ne savent guère si ce sont des hommes ou des animaux. Mais qu'est-ce que l'homme, que convient-il à sa nature de faire ou de subir autrement que les autres êtres, voilà l'objet de leurs recherches, et ils n'y épargnent pas leurs peines. Suppose donc, mon ami[2], un de ces personnages dans ses relations privées ou publiques avec les autres : qu'il soit forcé, par exemple, de discourir devant un tribunal, ou ailleurs, des choses qui sont à ses pieds, et de celles que l'on a sous les yeux ; comme il apprête à rire non-seulement aux servantes de Thrace, mais encore à toute la foule, comme il tombe aussi, par inexpérience, dans des puits, dans des embarras sans issue, et comme sa gaucherie ressemble à de la stupidité ! En vient-on aux injures, il ne peut trouver une seule parole blessante pour les personnes; il ne sait d'elles aucun mal parce qu'il n'a pas pris la peine d'en chercher; il reste embarrassé et ridicule. S'agit-il d'éloges, entend-il les autres se vanter, il ne se gêne pas pour rire tout de bon, devant tout le monde, et on le prend pour un fou. Si on loue un tyran ou un roi, il croit entendre féliciter quelqu'un de ces pâtres qui gardent les porcs, les brebis ou les vaches, parce qu'il tire beaucoup de lait de ses troupeaux ; les souverains, pense-t-il, font paître et ont à traire un animal plus rebelle et plus dangereux ; non moins que les pâtres, ils sont condamnés à devenir grossiers et ignorants, parce qu'ils n'ont pas le temps de s'instruire, enfermés dans leurs citadelles comme dans des bergeries. Dit-on devant lui qu'un homme est merveilleusement riche, parce qu'il possède dix mille arpents ou davantage, il juge que

1. Voir la fable de la Fontaine. Livre II, v, 12.
2. Socrate s'adresse dans ce fragment à Théodore, un des personnages du *Théétète*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

c'est bien peu de chose, accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. Si l'on vante la noblesse, si l'on fait honneur à quelqu'un de pouvoir compter jusqu'à sept générations d'ancêtres riches, il estime qu'une telle admiration est le fait de gens à la vue courte et étroite, impuissants à porter toujours leurs regards sur l'humanité tout entière[1], et à calculer que chacun de nous a des milliers d'ancêtres, foule innombrable, où se trouvent pêle-mêle riches et mendiants, rois et esclaves, Grecs et barbares[2]. Incroyable petitesse d'esprit de se glorifier d'une liste de vingt-cinq ancêtres, et de faire remonter sa généalogie jusqu'à Hercule, fils d'Amphitryon ! et le vingt-cinquième ascendant d'Amphitryon, et l'ancêtre même de celui-là, cinquante générations auparavant, n'était-il pas tel que le hasard l'a voulu? Il rit des gens qui ne peuvent s'élever à ces pensées, ni se débarrasser des sottises ambitieuses d'une âme sans raison. Dans toutes ces occasions le philosophe est exposé à la dérision de la foule qui le raille à la fois de son apparent dédain, de son ignorance de la vie, et de son impuissance à se tirer d'affaire... Mais, mon ami, suppose qu'à son tour ce philosophe attire jusqu'à lui, vers les hautes régions, un de ces hommes qui le raillent ; qu'il obtienne de lui de laisser là cette question : « quel mal te fais-je, quel mal me fais-tu, » pour examiner celle-ci : « qu'est-ce que la justice et l'injustice, qu'ont-elles de commun, et comment diffèrent-elles l'une de l'autre et de tout le reste? » Qu'il faille rechercher non plus si ce roi ou ce riche sont heureux, mais quelle est l'essence de la royauté, les causes générales du bonheur des hommes ou de leur malheur, la vraie définition de

1. Εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ βλέπειν. Les idées stoïciennes sont déjà en germe dans ce passage. Ce n'est plus l'esprit étroit de la cité, c'est le sentiment de la fraternité universelle, qui se produit peut-être pour la première fois dans l'antiquité.

2. Sénèque exprime les mêmes idées, et a soin d'en faire honneur à Platon. Lettre 44.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'un et de l'autre, et les moyens convenables pour s'assurer le premier, et éviter le second [1]; quand il doit rendre compte de toutes ces difficultés, cet homme dont l'âme est étroite, qui a tant de vivacité, tant de ressources pour la chicane, quelle belle revanche il donne au philosophe! le voilà en proie au vertige, suspendu en l'air, effrayé de regarder, contre son habitude, les choses d'une telle hauteur; à son tour il est confus, interdit, bégayant, et il n'apprête sans doute pas à rire aux servantes de Thrace, ni aux ignorants, qui n'y voient goutte, mais à tous les hommes qui n'ont pas été élevés comme des esclaves.

PLATON [2].

1. On voit dans ces questions l'antithèse de l'esprit nommé, très-mal à propos, pratique, et de l'esprit philosophique. C'est celle du particulier et du général, de la routine et de la science.

2. Traduit de Platon, *Théétète*, 24, 25.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE II.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DE SOI-MÈME.

§ I. — PRINCIPE, CERTITUDE ET MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE.

1. — Objet de la psychologie. Cette science est légitime et distincte de la physiologie.

En prenant l'homme par le dehors et en cherchant de quoi il se compose, on y découvre du premier coup d'œil deux éléments : d'une part un certain nombre de molécules matérielles unies ensemble, et dont l'agrégation sous une certaine forme constitue ce corps que nous voyons ; et de l'autre une certaine force cachée, mais réelle, dont l'action anime cette agrégation et la fait durer; en un mot, il y a dans ce composé deux choses, la *matière* et la *vie* [1].

S'il y a dans ce qu'on appelle l'homme deux éléments distincts, la matière et la vie; si, de ces deux éléments, l'un n'est que la matière première de l'ouvrage, tandis que l'autre le crée et le conserve; si cette matière pre-

1. Il y a dans ces mots une double affirmation : l'une incontestable, c'est que l'homme est une force et non pas un système d'organes; l'autre plus douteuse, c'est que la vie organique elle-même suppose un principe distinct du corps. La première est celle du spiritualisme, la seconde celle du vitalisme. Jouffroy a peut-être tort de les confondre, car elles ne sont pas solidaires et ont une certitude très-inégale. On peut être spiritualiste sans admettre l'existence d'un principe vital, et Descartes lui-même considérait la vie comme un simple mécanisme. Aujourd'hui beaucoup de philosophes, spiritualistes très-convaincus, admettent que le principe de la vie est le même que celui de la pensée, et professent ce qu'on appelle l'*animisme*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mière enfin ne persiste pas même et se renouvelle incessamment sous l'action de la vie qui la rejette et la remplace[1], on ne sera pas tenté de chercher ce qui constitue l'homme dans cette agrégation mobile de molécules variables qui composent le corps; on sentira qu'il faut le chercher dans les forces quelconques par lesquelles cette agrégation existe et subsiste. On le sentira surtout si on fait attention que chacun de nous a conscience d'être une cause, et une cause qui reste identique à elle-même pendant toute la durée de la vie : conscience que nous n'aurions pas si nous étions l'agrégation matérielle, qui n'est qu'un effet, qui est multiple, et qui ne reste pas deux moments de suite identique à elle-même[2].

Reste à savoir en quoi consiste ce principe de la vie, en qui l'homme réside, et si c'est une force simple ou multiple[3]. Pour pénétrer le mystère de la nature de l'homme, et par conséquent le secret de la dualité entrevue par le sens commun dans cette nature, il faut aller jusque-là. Or, parmi les causes qui produisent les phénomènes de la vie, il en est une qui ne nous échappe pas et que nous saisissons en elle-même. L'expérience la plus simple suffit pour le démontrer.

Une pierre tombe, voilà un phénomène; donc il a une cause, voilà la conséquence que l'intelligence en tire. Quelle est cette cause? Nous la nommons, mais nous ne la connaissons pas[4].

1. « Dans les corps vivants, dit Cuvier, aucune molécule ne reste en place, toutes entrent et sortent successivement; la vie est un tourbillon continuel, dont la direction toute compliquée qu'elle est demeure constante. »

2. Le matérialisme n'a jamais rien opposé à cette vérité si simple : un organe ne peut avoir conscience de lui-même, ni demeurer identique.

3. L'auteur pose comme un fait primitif la distinction du corps et de la vie, et par ce dernier mot il entend jusqu'à présent la vie organique et aussi la vie intellectuelle et morale. Il va maintenant décomposer les phénomènes de l'une et de l'autre, et montrer qu'ils sont de nature différente, et ne peuvent être étudiés par la même science.

4. Nous savons qu'elle existe, mais nous ne l'apercevons pas; les sens ne peuvent saisir une cause.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'arbre végète, voilà un autre phénomène. Que ce phénomène ait une cause, cela est incontestable, et nous appelons cette cause « force végétative. » Mais je n'entends exprimer par là *que ce que je sais*, c'est-à-dire que le phénomène a une cause.

Je remue le bras, voilà un troisième phénomène; ce phénomène a une cause, nul doute; quelle est cette cause? L'enfant même répond que cette cause c'est moi. Le mot *moi* n'est-il, comme le mot *gravitation*, qu'un signe représentant une cause inconnue? Examinons.

Quand une pierre tombe, je vois le phénomène; puis ma raison me force de croire qu'il a une cause; puis je donne un nom à cette cause, qui m'échappe : voilà tout. Quand je remue le bras, j'ai pareillement connaissance du mouvement de mon bras; ma raison m'avertit pareillement que ce mouvement doit avoir une cause; je puis pareillement donner un nom à cette cause. Mais est-ce là tout? et ne se passe-t-il rien de plus? Il se passe autre chose assurément, et si vous voulez vous en convaincre, répétez l'expérience, et examinez attentivement ce qui se passe en vous. Vous trouverez qu'avant la production du mouvement vous aviez conscience d'une cause que vous appeliez moi, et que vous saviez capable de produire ce phénomène [1]; vous trouverez qu'au moment où le phénomène s'est produit, vous avez eu conscience de l'action de cette cause, et de l'énergie par laquelle elle l'a produit; vous trouverez enfin qu'après la production du phénomène, vous continuez d'avoir conscience de cette cause et de sa capacité à le reproduire encore, s'il le fallait. Cette troisième expérience contient donc d'autres faits que les deux premières : dans celles-ci je ne connaissais que le

1. Il ne faudrait pas entendre par là que nous avons conscience de notre pouvoir en lui-même et indépendamment de toute action; mais dès que nous agissons, et nous ne pouvons pas être sans agir, nous connaissons notre activité; la conscience l'accompagne, mais ne la précède pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

phénomène, la cause m'échappait; dans le mouvement du bras, je connais également le phénomène, mais avant sa production je connaissais, pendant sa production j'ai connu, après sa production je continue de connaître la cause qui l'a mis au monde[1]. Les cas ne sont pas identiques. Là je ne saisis qu'un des termes du rapport, l'effet; quant à la cause, elle me demeure inconnue; seulement l'effet me l'annonce, et je crée un mot pour la représenter. Ici les deux termes m'apparaissent; je ne conclus pas la cause de l'effet; je saisis l'un et l'autre, la cause d'abord, l'effet ensuite; et non-seulement l'un et l'autre, mais la production de l'un par l'autre. L'effet est passager, il disparaît; la cause est permanente, elle reste; aussi je continue de sentir la cause après que l'effet s'est évanoui, comme j'avais commencé par la sentir avant que l'effet fût produit[2]. La double perception des deux termes est amplement témoignée par toutes ces circonstances; il est bien constant que ce n'est pas une illusion, et que, tandis que toutes les autres causes naturelles m'échappent, en voici une dont l'existence individuelle n'est pas comme la leur une hypothèse, mais un fait.

Voilà donc une cause individuelle qui certainement existe; celle-ci n'est pas une hypothèse, elle est un fait que je saisis immédiatement, comme je saisis les effets des autres causes[3]. Il y a donc bien réellement dans l'homme une cause véritable[4], et il est prouvé que tous

1. La perception directe du moi, comme cause, est un fait capital de la psychologie, sur lequel on reviendra souvent dans ces fragments. C'est à Maine de Biran que revient tout l'honneur de l'avoir mis en pleine évidence.

2. Ce n'est pas à dire que nous connaissions la cause personnelle en l'absence de tout effet. Les mots avant et après dont se sert l'auteur, s'appliquent à un seul effet déterminé. Mais avant tout effet, il n'y a rien encore; après tout effet il n'y aurait plus rien.

3. C'est-à-dire par une simple perception et non pas par une induction ou quelque procédé discursif.

4. La cause n'est pas dans l'homme, elle est l'homme lui-même, elle constitue son être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les phénomènes de la vie ne dérivent pas de l'action de Dieu en lui, comme il est possible qu'en dérivent tous ceux que la nature extérieure nous présente[1]. Reste à savoir si tous les phénomènes de la vie émanent de cette cause que je trouve en moi, et dont l'existence est incontestable; car il serait possible que quelques-uns seulement en dérivassent, et non point tous.

Or, nous avons, dans la manière même dont la *cause moi* se saisit, un moyen de résoudre cette question. En effet, qu'est-ce que la conscience? *C'est le sentiment que le moi a de lui-même;* or, est-il possible que cette cause ait le sentiment d'elle-même, et n'ait pas le sentiment de ce qu'elle fait[2]? Cela est absolument impossible : car avoir conscience de soi-même et n'avoir pas conscience de ce qui se passe en soi sont deux faits contradictoires. Par cela donc que nous avons connaissance de nous-mêmes, et l'expérience nous apprend que cette connaissance est continue et n'est jamais suspendue un moment, nous avons nécessairement connaissance de tous nos actes[3]. Il est donc impossible que certains effets, que certains phénomènes dérivent de la cause qui est *nous* sans que nous le sachions, sans que nous ayons conscience qu'elle les produit. Que si donc nous avons conscience de produire tous les phénomènes de la vie, tous les phénomènes de la vie dérivent de la cause qui est nous; que si au contraire nous avons conscience d'en produire quelques-uns, sans

1. Jouffroy n'entend pas attribuer à l'action directe de Dieu tous les phénomènes du monde extérieur. Il constate seulement que dans la nature les causes nous échappent, qu'il n'est pas absurde à première vue de regarder Dieu comme la cause actuelle de tous ces mouvements, tandis que personne ne peut songer à lui attribuer nos actes.

2. Ce mot répété *sentiment*, veut dire ici la perception immédiate.

3. C'est l'argument le plus fort que les vitalistes puissent opposer à l'animisme, et s'il est sans réplique, il reste certain que l'ame n'est pas le principe vital; mais l'observation, qui doit être souveraine en ces questions, ne confirme pas le raisonnement de Jouffroy. En fait, dans la multiplicité des actes que nous accomplissons simultanément, il en est un grand nombre dont nous n'avons pas conscience. Voir plus bas, p. 67.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

avoir conscience de produire les autres, parmi les phénomènes de la vie il y en a qui viennent de la cause qui est nous, et d'autres qui n'en viennent pas [1].

Or le moi, interrogé sur cette question, répond qu'il se sent distinctement la cause de plusieurs phénomènes de la vie, de la pensée, de la volition, du souvenir, par exemple; mais qu'il en est d'autres, comme la circulation du sang, la sécrétion de la bile, la digestion, à la production desquels il se sent absolument étranger, et qui arrivent non-seulement sans qu'il ait conscience de les engendrer, mais sans qu'il en ait la moindre connaissance et soit même averti qu'ils se produisent [2]. Cette réponse tranche la question : car il ne peut se faire que ces derniers phénomènes émanent de moi; et s'ils n'en émanent pas, ils dérivent d'autres causes. Donc il y a, dans ce qu'on appelle l'homme, deux sources distinctes des phénomènes de la vie [3] : moi d'abord, qui me sens le principe d'un certain nombre de ces phénomènes; et une autre force, simple ou multiple, que je ne connais pas, qui est peut-être Dieu [4], et d'où émane le reste de ces phénomènes.

1. A moins pourtant qu'une même cause puisse tantôt agir avec conscience et tantôt d'une manière inconsciente. Le moi est une de ces causes : le même acte peut même tour à tour être perçu par la conscience ou omis par elle. Dans la suite du mémoire d'où ce passage est extrait, Jouffroy avance lui-même, et avec raison, qu'une même cause peut produire des effets différents. Voir plus bas l'opinion de Leibnitz, p. 90.

2. Jouffroy trouverait encore ici des contradicteurs. Les uns se contenteraient d'expliquer que la conscience est un surcroît qui s'ajoute aux faits dans certaines conditions; que la constance et la continuité des faits sans intermittence, sans degré, la rend impossible, et que par suite elle ne peut saisir le pouvoir vital, qui s'exerce assidûment. Les autres iraient plus loin et essayeraient d'établir, que nous avons même conscience d'une action perpétuelle exercée par nous sur nos organes. Voir l'intéressant ouvrage de M. Francisque Bouillier, *Du principe vital*, XXIII, XXIII.

3. Le spiritualisme de Jouffroy serait certainement plus solide, s'il ne se compliquait pas d'une hypothèse vitaliste. Il suffisait de constater ici que les phénomènes sont très-différents, sans affirmer si résolûment que « les sources » etc. sont distinctes.

4. Telle n'est pas l'opinion de l'auteur; il veut simplement marquer que c'est une cause différente du moi. Quelques lignes plus bas il l'appellera « la force vitale. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La conscience est le moyen de séparer les phénomènes qui dérivent de ces deux sources : elle atteint ceux qui viennent de moi, parce qu'ils en viennent; elle n'atteint pas les autres parce qu'ils n'en viennent pas; nous ne connaissons ceux-ci que par les sens, comme les phénomènes extérieurs.

Il résulte de ce fait deux conséquences : la première, que les phénomènes qui dans l'homme sont étrangers au moi composent à eux seuls la vie du corps, cette vie qu'on appelle vie physique ou animale, et que le principe mystérieux d'où ils émanent est le principe même qui fait vivre et conserve le corps, et qu'on nomme ordinairement dans la langue *force vitale* ou *animale;* la seconde, que les phénomènes qui, dans l'homme, appartiennent au moi, étant étrangers à la vie du corps, ont une autre fin, et composent une autre vie qui peut être liée avec la vie physique et animale, mais qui en est distincte et va à un autre but[1].

Si on cherche en effet quelle est la nature et la fin des phénomènes dont le moi se sent le principe ou le sujet, on s'aperçoit d'une part, qu'ils composent précisément cette vie qu'on appelle la vie intellectuelle et morale et que personne ne confond avec la vie animale ou physique, et l'on reconnaît, de l'autre, que la fin à laquelle ils vont est la fin même de la personne humaine ou du moi, c'est-à-dire du principe d'où ils émanent. Ainsi, tandis que la digestion, la circulation du sang, et tous les autres phénomènes qui dans l'homme me sont étrangers ont pour fin évidente et unique le bien du corps[2], il est clair que, dans la vie intellectuelle et morale, tout aspire, tout converge vers

1. Toutes ces distinctions sont parfaitement exactes et suffisent à légitimer la différence de la psychologie et de la physiologie.

2. Il faut pourtant convenir que ce sont là aussi des moyens pour la vie supérieure, qui a son fondement et comme son support dans la vie animale, qu'elle dépasse en s'appuyant sur elle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

un autre bien, qui est le bien du moi, tel qu'il résulte de la nature et des tendances de ce principe. La distinction de ces deux fins est si réelle, que très-souvent elles se trouvent en opposition, et qu'en allant à sa fin, le moi compromet le bien du corps, et, dans certains cas même, le sacrifie. Personne n'ignore en effet que dans une foule de circonstances nous sacrifions le repos, le bien-être, la santé du corps, aux différentes fins auxquelles le moi aspire, et que quelquefois même ce sacrifice va jusqu'à la destruction du corps, que nous immolons ainsi à notre fin propre[1] : tant sont distincts non-seulement les deux principes qui se rencontrent dans l'homme, mais encore les deux vies qui en émanent et les buts de ces deux vies!

Or, il est évident que c'est précisément ce résultat qui se trouve exprimé dans la distinction vulgaire de deux choses dans l'homme, l'âme et le corps[2], et traduit dans la science par le dédoublement de l'étude de l'homme en deux études distinctes, la psychologie et la physiologie.

En effet, qu'entend-on par phénomènes de l'âme? précisément ceux dont nous avons conscience : donc *l'âme n'est autre chose que le moi*[3]. Et, d'un autre côté, que désigne le mot corps? précisément l'agrégation matérielle vivante, c'est-à-dire l'agrégation matérielle avec la vie qui l'anime et par laquelle elle est, et la force inconnue d'où émane cette vie. L'étude de l'âme ou la psychologie est donc l'étude du moi, de la personne humaine, de

1. Jouffroy ajoute dans une note : « *suicide* est un mot mal fait, ce qui tue n'est pas identique à ce qui est tué. »

2. On peut entendre cette distinction tout autrement et au pied de la lettre, comme l'auteur l'a fait lui-même au commencement de ce fragment. Elle ne correspond même pas exactement à la distinction entre la vie animale et la vie intellectuelle et morale. Car le corps est lui-même autre chose que la force qui l'anime. Le spiritualisme « vulgaire » repose sur la dualité de l'âme et du corps, et non pas sur la dualité de l'âme et de la vie.

3. Assertion téméraire, conséquente avec ce principe que l'âme a conscience de tout ce qu'elle fait. Voir à ce sujet l'excellente discussion de M. F. Bouillier, *Du Principe vital*, etc. p. 320.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'homme véritable, avec les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, de la vie de relation, qui est sa vie.

La *science du corps* ou la *physiologie* est donc la science de l'agrégation matérielle et de tous les phénomènes par lesquels la force vitale organise, conserve et reproduit cette agrégation, c'est-à-dire de tous les phénomènes qui composent la vie animale [1]. Ainsi, ce que soutiennent les physiologistes est faux : il n'est pas vrai que la vie soit une [2], et que les différents groupes de phénomènes qui se manifestent dans l'homme ne soient que les fonctions diverses de cette vie et les opérations variées du principe d'où elle émane. Il y a dans l'homme deux principes et deux vies, et cette dualité, réclamée par le sens commun et consacrée par la science, n'est pas dans l'imagination, mais dans la réalité de la nature humaine; c'est là qu'elle a été sentie d'abord et prise ensuite; la voilà non-seulement expliquée, mais justifiée.

La séparation de la psychologie et de la physiologie n'est pas seulement fondée sur l'existence distincte dans l'homme de deux principes et de deux vies [3]; elle l'est encore, et d'une manière plus immédiate peut-être, sur la différence de nature des deux ordres de phénomènes et sur l'opposition des procédés par lesquels l'intelligence les atteint [4]. En effet, les phénomènes physiologiques sont

1. A ce compte, l'homme est un tout où l'on retrouve trois éléments, le corps, la force vitale, l'âme. Voilà le vitalisme. L'animisme supprime la force vitale et explique toute la nature humaine par l'âme qui est une force, et par le corps qui en est l'instrument.

2. Certains physiologistes font de l'activité intellectuelle et morale une conséquence de l'organisation, et expliquent la vie supérieure par la vie inférieure, la fin par le moyen. C'est une physiologie matérialiste.

3. Il y a plus loin, dans le mémoire d'où l'on a tiré cet extrait, une question qui prouve que Jouffroy n'était pas aussi rassuré qu'il le semble sur la distinction substantielle des deux vies : « L'unité de ce qu'on appelle l'homme, dit-il, ne serait-elle pas plus intime, et les deux principes vivants qu'on distingue en lui ne se rattacheraient-ils point, dans les profondeurs de sa nature, à une substance commune? »

4. Voilà la vraie distinction de la psychologie et de la physiologie; elle est dégagée de toute hypothèse vitaliste ou animiste. Les phénomènes sont distincts, connus par des procédés divers; il y a donc deux recherches différentes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de même espèce que tous ceux que nous saisissons dans le monde extérieur : ils sont physiques et sensibles, tandis que les phénomènes psychologiques sont d'une nature qui n'appartient qu'à eux, et qui leur a valu le nom de *phénomènes spirituels*. D'un autre côté, les phénomènes psychologiques sont saisis en nous immédiatement par la conscience, tandis que, pour saisir les autres, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, nous rendions visible à nos sens cette vie qui n'est pas la nôtre, et dont notre conscience ne nous dit rien. Cette double diversité achève de jeter entre les deux sciences une séparation profonde; il est impossible que deux études qui ont des objets si différents, qui exigent des aptitudes et procèdent par des moyens si divers, s'identifient jamais. Leur essentielle diversité ne se fait jamais mieux sentir que dans les excursions obligées de chacune de ces sciences dans le domaine de l'autre. Quand il arrive à un physiologiste d'introduire sur la scène de la vie animale un phénomène psychologique, ou réciproquement, à un psychologue sur la scène de la vie intellectuelle et morale, un phénomène physiologique, dans ces deux cas ce phénomène a l'air d'un étranger qu'on appelle d'un pays dont on ne connaît ni la langue, ni les mœurs, et qu'on traite avec embarras.

Th. JOUFFROY [1].

---

2. — La psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle.

De même qu'il y a une physique expérimentale et non théorique, qui consiste dans le recueil de certains faits

1. *Nouveaux mélanges*. — Hachette, 1831, pages 167 à 185, *passim*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

particuliers, plus curieux qu'instructifs, plus amusants que philosophiques, qui est une suite anecdotique de vérités singulières, et non un système rationnel de phénomènes généraux; science qui n'en est pas une, ou du moins qui n'en est que le germe; de même il y a une psychologie empirique et historique, dont l'objet est non pas de généraliser et d'expliquer les divers actes de l'âme humaine, mais de noter et de raconter certaines particularités de cette nature; psychologie du sens commun, que tout le monde fait et peut faire, mais qui, par là même peu savante, a des vues au lieu de principes, des données au lieu de solutions, et des anecdotes au lieu de lois; elle non plus n'est pas théorique. Mais, de même qu'au delà de la physique empirique il y a la physique rationnelle, dont le caractère est d'être la philosophie, et non plus l'histoire de la nature; de même, ultérieurement à la psychologie de simple conscience, il y a, ou il doit y avoir une science de l'homme moral qui, négligeant les détails après les avoir analysés, et laissant les faits particuliers dont elle a extrait des généralités, se résume en un certain nombre d'idées spéculatives logiquement liées entre elles [1].

De ces deux psychologies, l'une est conteuse et causeuse, riche de souvenirs singuliers, pleine de remarques et d'aperçus : son caractère le veut ainsi. L'autre, au contraire, dogmatique, ne recherche que les principes, et n'aspire qu'à l'abstrait.

DAMIRON [2].

1. Kant a divisé la psychologie en deux parties : la psychologie empirique, qui se borne à l'observation des faits et les traite comme des phénomènes naturels ; la psychologie rationnelle, qui a pour objet les questions de la substance de notre être, de sa destinée, etc. — Dans l'état actuel de la philosophie, les psychologues anglais entendent surtout la science de la première façon; les métaphysiciens allemands du commencement du siècle l'ont conçue de la seconde manière. Une psychologie complète doit envisager les deux points de vue.

2. *Cours de philosophie*, t. I, p. 178. Hachette, 1837.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Difficultés de l'observation psychologique; puissance de la réflexion.

Il est juste de convenir que les faits moraux [1] sont difficiles à saisir, et surtout à fixer sous l'œil toujours ouvert, mais souvent distrait de la conscience. Mais que veut-on conclure de cette difficulté? Est-ce que l'observation des phénomènes physiques et physiologiques est toujours aisée? N'a-t-elle pas, en bien des cas, la délicatesse et la subtilité d'un art? Les expériences sur l'électricité, sur le son, sur la lumière; les observations sur la constitution élémentaire des tissus, sur l'organisme des animalcules, sont-elles l'œuvre du premier venu? Qu'on le demande à nos physiciens, à nos chimistes et à nos naturalistes! Les études de nos psychologues ne sont pas sans analogie avec ces observations et ces expériences, malgré la différence de la réalité observable; la conscience proprement dite [2], comme l'œil ou l'oreille du vulgaire, ne voit et n'entend les choses de son ressort qu'en gros et d'une façon vague. Les finesses du détail lui échappent, et elle a plutôt le sentiment que l'idée de ces choses. Il faut lui appliquer la réflexion [3] pour les lui faire voir dans tout leur développement, de même qu'il faut appliquer la loupe à l'observation des yeux, si l'on veut arriver à connaître la réalité matérielle dans ses plus intimes particularités. Or, la réflexion n'est pas une faculté naturelle, comme la conscience, la mémoire, l'imagination, l'association des idées, lesquelles s'exercent spontanément; elle est du nombre de ces facultés qu'on dit *acquises*, non point parce

1. C'est-à-dire les faits de l'activité intellectuelle et morale; il n'y a guère de mots pour les désigner. On a forgé ceux de faits *animiques*, *psychiques*; on dira mieux : faits de conscience.

2. On la considère ici sous sa forme spontanée, et en l'absence de toute application volontaire.

3. La réflexion est encore la conscience, mais elle implique l'effort de la volonté qui la concentre et la dirige.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que la nature n'y serait pour rien, mais parce qu'elles ne produisent pas leurs actes sans préparation et sans effort[1]. La réflexion est une faculté rare, dont le poëte et le romancier font usage, et que le moraliste et le psychologue seuls élèvent à la puissance d'un art. A cette condition, l'observation psychologique arrive à des analyses profondes et à des descriptions précises.

E. VACHEROT[2].

---

4. — Répugnance de l'homme à se connaître.

Il ne s'est point trouvé de philosophe assez bizarre pour prétendre que l'homme devait éviter de se connaître. Que si quelqu'un poussait même jusqu'à cet excès, il ne le pourrait faire qu'en supposant que l'homme est si malheureux, et que ses maux sont tellement sans remède qu'il ne ferait qu'augmenter son malheur en se connaissant soi-même. Et ainsi il faudrait toujours se connaître pour conclure, même par ce bizarre raisonnement, qu'il est bon de ne se connaître pas[3].

Mais ce qui est bien étrange, c'est qu'étant si unis à avouer l'importance de ce devoir, les hommes ne le sont pas moins dans l'éloignement de le pratiquer; car, bien loin de travailler sérieusement à acquérir cette connaissance, ils ne sont presque occupés toute leur vie que du soin de l'éviter. Rien ne leur est plus odieux que cette lumière qui les découvre à leurs propres yeux, et qui les oblige de se voir tels qu'ils sont. Ainsi, ils font toutes

1. L'habitude contribue aussi singulièrement à donner à la conscience une grande sûreté de discernement; mais elle est due elle-même à la répétition des efforts.

2. *Essais de philosophie critique*, p. 182.

3. C'est une vérité qu'on peut appliquer à toutes les parties de la philosophie. Ceux qui récusent cette science ne peuvent s'en passer, et s'enferment dans un cercle, suivant la belle pensée d'Aristote, citée par Olympiodore : « Pour être philosophe, il faut faire de la philosophie; pour ne pas l'être, il faut encore en faire; de toute manière il faut faire de la philosophie. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

choses pour se la cacher, et ils établissent leur repos à vivre dans l'ignorance et dans l'oubli de leur état[1].

Cette inclination n'est pas l'effet d'une mauvaise habitude, ni d'un déréglement particulier à quelques-uns d'entre les hommes : c'est la pente générale de la nature corrompue. Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance, et l'âme, de plus, ne s'occupant dans le temps de l'enfance que des choses extérieures et des sentiments de son corps, se rend par là ces objets et ces sentiments si familiers, et s'y attache si fortement, qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant une extrême violence[2]. Et comme elle n'y trouve pas ce qu'elle désire, elle en sort le plus tôt qu'elle peut, et le chagrin fait qu'elle se porte incontinent vers ces autres objets, et qu'elle s'y applique avec d'autant plus d'ardeur, qu'ils lui servent à oublier ses misères intérieures dont elle ne saurait soutenir la vue.

NICOLE[3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Comment on prend l'habitude de s'observer soi-même.

Il n'est personne qui ne puisse, pour peu qu'il le veuille, remarquer ce qu'il sent en lui-même et acquérir une idée plus précise, qu'il ne l'avait auparavant, des différentes opérations de son intelligence, des différents mouvements

1. Pascal a admirablement exprimé cette répugnance de l'homme à se connaître (*Pensées*, article IV, édition de M. Havet). Il est, comme Nicole, un juge trop sévère de la nature humaine.

2. « Les hommes, dit aussi Fénelon, sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. » *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, I, III, page 110, édition Belin.

3. *De la Connaissance de soi-même*, I, 1. Nicole, 1625-1695, théologien et philosophe, fut mêlé avec Arnauld aux débats entre les jansénistes et les jésuites. Il a écrit plusieurs chapitres de la *Logique de Port-Royal*, et un recueil considérable de dissertations sur divers sujets de morale et de religion, réunies en vingt-cinq volumes, sous le titre d'*Essais de morale*. Il appartient à cette grande école cartésienne du XVII^e^ siècle, qui s'efforça de concilier les droits de la raison avec les exigences de la foi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de sa sensibilité et des autres phénomènes habituels de sa conscience. C'est là un commencement d'observation interne[1]. Quand il arrivera à quelqu'un de faire de pareilles remarques sur soi-même, il s'apercevra qu'il ne fait plus attention aux choses extérieures, que ses sens deviennent muets et ne l'informent plus que d'une manière très-vague, des phénomènes qui les frappent[2]. Bientôt, sans doute, l'intelligence, encore rebelle à cet exercice nouveau, se fatiguera, se laissera distraire, et reprendra sa direction accoutumée. Mais de nouveaux essais la façonneront peu à peu à cette contemplation réfléchie; la durée de ses observations se prolongera; elle deviendra moins susceptible aux distractions extérieures; les faits de conscience qu'elle n'avait d'abord qu'obscurément sentis dans leur passage rapide se laisseront plus distinctement apprécier; elle y discernera des circonstances qu'elle n'y avait d'abord pas aperçues; ce qui lui avait paru simple se décomposera; ce qui lui avait paru semblable se distinguera; un grand nombre de faits qu'elle n'avait jamais soupçonnés se révéleront à elle[3]; en un mot, si la personne qui fera sur elle-même ces tentatives est douée de quelques dispositions naturelles pour l'observation et d'un peu de persévérance, elle acquerra, en moins de temps qu'on ne l'imagine, une puissance prodigieuse d'attention intérieure, et verra s'ouvrir dans ce monde ignoré, où la conscience du commun ne discerne que quelques masses de phénomènes indistincts, des perspectives immenses, peuplées de faits

1. La plupart des hommes ne vont pas jusque-là; cette observation exige déjà une réflexion assez éprouvée.

2. On sait que tous les méditatifs sont distraits. Il semble que notre intelligence ait trop peu de forces pour les partager entre le monde extérieur et nous-mêmes. Descartes, voulant s'interroger sur les plus grandes questions, se recueille et dit : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles. » (*Méditation troisième.*)

3. On ne peut mieux décrire les qualités de l'observateur, et Jouffroy ne les invente pas : il se raconte lui-même.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sans nombre, dans lesquels viennent naturellement se résoudre les plus hautes questions que l'esprit humain puisse agiter.

Th. JOUFFROY [1].

---

6. — L'observation par la conscience peut-elle donner une connaissance générale de la nature humaine?

Les sciences psychologiques ont pour objet l'homme intérieur, non l'homme réel, tel que l'histoire nous le montre, mais l'homme abstrait, l'homme type, tel que nous le fait connaître l'analyse philosophique appliquée à la conscience [2] : quel est cet homme qu'il s'agit d'étudier, quelle est cette conscience qu'il faut interroger? Si cet homme est l'individu qui s'observe lui-même, il pourra nous livrer le secret de son âme ; mais pourra-t-il nous révéler celle de l'humanité? C'est là ce qui semble impossible au premier abord, quel que fût le génie même appliqué à la plus noble des consciences. On n'aura donc qu'une monographie plus ou moins riche, plus ou moins intéressante, mais nullement concluante pour la nature humaine en général. Et comment le serait-elle, quand il est constant que cette nature se diversifie à l'infini, selon les lieux, les temps et les individus? Quelle théorie fixe et générale, quelle science véritable de l'homme tirer de là [3]? Si, au contraire, il s'agit de l'homme abstrait et de la conscience universelle, on comprend que la science qui s'y rapporte ait une tout autre portée; mais alors la réalité

1. *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, *Préface*, p. XXXV.

2. La psychologie étudie la nature humaine dans ce qu'elle a d'immuable ; l'histoire, au contraire, constate les changements que le temps lui fait subir. Ces deux connaissances sont distinctes, mais se complètent réciproquement ; la seconde ne peut suppléer à la première, ni même s'en passer.

3. Ainsi, première difficulté opposée à la psychologie : la conscience est personnelle, elle ne peut fournir que des observations individuelles et insuffisantes pour la science, qui a pour objet des vérités générales.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

disparaît pour faire place à une abstraction [1]. Donc, monographie individuelle sans portée scientifique; ou dissertation vague, faute d'une matière positive, n'est-ce pas l'alternative à laquelle tout essai de psychologie est condamné dès le début?

On peut tout d'abord répondre à l'objection par un fait reconnu de tous; c'est que, pendant qu'on en conteste la possibilité, l'observation de la nature humaine se fait, qu'elle se fait de bien des manières, et se produit sous bien des formes. Les analyses des philosophes, les portraits des moralistes, les peintures des poëtes ne sont pas plus contestés dans leur vérité intime que dans leur portée générale, quand ils ont été tracés par la main des maîtres. Des philosophes comme Platon, Aristote, Malebranche, Reid et Kant; des moralistes comme Sénèque, Pascal, la Bruyère, la Rochefoucauld; des poëtes comme Homère, Euripide, Virgile, Shakspeare, Racine, Molière; des écrivains et des romanciers comme Gœthe, Chateaubriand et Walter-Scott, ont parlé, non de l'individu simplement, mais de l'homme; non de l'homme d'un pays et d'une époque seulement, mais de l'homme éternel et universel; ils ont, les uns analysé, les autres décrit, ceux-ci chanté, ceux-là raconté les sentiments, les passions, les pensées propres à l'humanité, et qui persistent à travers les nombreuses vicissitudes qu'elle subit [2]. Mais il reste toujours à expliquer comment l'observation de l'homme abstrait est possible. Une distinction très-simple suffit, ce semble, à résoudre la difficulté. Il est sûr que l'étude de l'homme

1. Où puiserait-on d'ailleurs les éléments de cette abstraction, et comment interroger une « conscience universelle »?

2. Cette réponse ne serait peut-être pas décisive : car précisément les poëtes et les littérateurs ont créé des caractères, des figures vivantes, c'est-à-dire individuelles. Il est vrai que l'humanité s'y reconnaît; mais alors chaque homme a donc un moyen de discerner en lui, et chez les autres, cette nature commune et cette nature particulière. C'est ce moyen qu'il faut indiquer pour répondre à l'objection.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne peut se faire que par un individu, et sur un individu. Le philosophe qui analyse les idées de l'intelligence, le moraliste qui décrit les passions de l'âme ne peuvent faire autrement que d'opérer sur leurs propres pensées et sur leurs propres sentiments, à moins de se borner à reproduire les observations et les expériences d'autrui. Car nul ne peut deviner ce qui se passe dans la conscience de son voisin, fût-il cet autre lui-même qu'on appelle un ami, si ce n'est par une induction qui n'est jamais sûre, et qui a besoin d'ailleurs d'être éclairée par le témoignage direct de notre propre sens intime. Mais, tout en s'observant eux-mêmes, le philosophe et le moraliste dirigent leur analyse sur la partie essentielle et immuable, sur l'élément humain de leur propre nature, laissant au poëte, au romancier, à l'auteur de Mémoires et de Confessions la partie intime, originale, accidentelle, qui varie suivant les temps, les lieux, les individus [1]. Et en faisant cela, le psychologue ne procède point autrement que l'anatomiste et le physiologiste qui négligent les particularités du corps humain pour s'attacher, dans leurs descriptions et leurs classifications, aux caractères généraux et permanents des organes et des tempéraments.

Mais, dit l'école historique [2], l'analogie n'est pas complète entre la méthode du psychologue et celle du naturaliste, par la raison que l'objet de l'une change bien autrement que l'objet de l'autre. Nulles ou peu sensibles dans l'homme physique, les modifications qu'opère l'influence des temps et des lieux, acquièrent dans l'homme moral l'importance de véritables transformations qui sem-

1. Comment font-ils ce discernement? Ce n'est pas la conscience seule qui peut les éclairer; mais ils ont des moyens divers d'observer indirectement ce qui se passe chez leurs semblables, de contrôler et de généraliser leurs réflexions personnelles.

2. Cette école se compose de tous ceux qui veulent substituer à l'observation par la conscience celle qui se fait au moyen de l'histoire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

blent atteindre la nature même du sujet observé. L'homme moral change sensiblement d'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre. La conscience se développe et se transforme à ce point que des idées qui passaient pour des axiomes dans un temps, sont devenues depuis des préjugés insoutenables, que des sentiments qui semblaient naturels à une époque, sont jugés monstrueux à une époque postérieure, et qu'en revanche on voit régner dans celle-ci des vérités générales dont les âges antérieurs n'avaient même pas le soupçon [1].

Ici les adversaires des sciences psychologiques nous semblent abuser singulièrement, pour le besoin de leur thèse, des diversités et des transformations de la nature humaine. Il est bien vrai que l'homme change, l'homme moral surtout; que la conscience varie d'un âge à l'autre, et toujours dans le sens du progrès. Mais ces changements vont-ils jusqu'à atteindre l'âme humaine dans son essence? Là est toute la question. Or, il n'est personne, même dans l'école historique, qui soutienne que la loi du progrès puisse produire cette merveilleuse métamorphose. On sait que la civilisation n'a pas plus doté l'homme moral de facultés nouvelles qu'elle n'a enrichi l'homme physique de nouveaux sens. On peut dire en toute vérité que, sur le développement de ses sentiments, de ses idées, de ses mœurs, de ses lois, la civilisation exerce une action souveraine, qui n'a pas d'autres limites que la nature humaine elle-même. Mais ici elle reste impuissante, et le progrès s'arrête devant une loi supérieure. Il n'y a donc aucune contradiction à soutenir que la nature morale de l'homme, que la conscience est tout à la fois immuable et progressive : immuable dans son essence, c'est-à-dire

1. C'est une seconde objection. On ne conteste pas que les faits de conscience puissent être généralisés ; mais on allègue qu'ils n'ont rien de constant. On en tire la même conclusion contre la psychologie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans ses facultés premières et constitutives; progressive dans le développement de ces facultés, c'est-à-dire dans ses sentiments, ses mœurs et ses idées.

E. VACHEROT [1].

---

7. — Le moi peut-il s'observer lui-même?

Comment, a-t-on dit, est-il possible que le moi soit en même temps le sujet et l'objet de l'observation? Comment est-il possible qu'au même moment il sente, pense, agisse, et le regarde agir, sentir et penser? Quelle idée se fait-on donc de l'âme humaine pour imaginer qu'elle puisse se prendre elle-même pour objet fixe d'étude, se voir face à face, comme l'homme physique voit son visage dans un miroir? Cet état de l'âme se contemplant elle-même dans l'immobilité et la pureté de son essence, loin du contact des choses extérieures, n'est qu'une hypothèse mystique, en contradiction avec l'expérience et avec la plus simple définition de l'âme humaine. Qui dit *âme* ne dit-il pas principe de vie et d'activité [2]?

Nous ne pouvons accepter, pour l'école spiritualiste, ni l'objection qui lui est faite, ni la conclusion qu'on en tire contre l'observation directe. L'âme humaine s'observe de deux manières : dans la partie individuelle et dans la partie générale de son être [3]. Dans le premier cas, l'observa-

1. *Essais de philosophie critique*, p. 168.

2. C'est une objection souvent opposée à la psychologie. Il n'est peut-être pas possible d'y répondre directement, et elle repose sur un fait incontestable. Il est bien évident que dans cette science il y a confusion entre l'objet et le sujet. Mais pour en conclure que ce n'est pas une science, il faudrait avoir établi d'abord que toute science porte sur des choses extérieures. On fait un véritable cercle ; on commence par ériger en conditions indispensables de toute étude scientifique les caractères des sciences physiques, et on conclut : il n'y a que des sciences physiques.

3. Il reste à montrer comment ce discernement entre le particulier et le général peut s'opérer, si l'on est borné à l'observation individuelle. Il faut donc admettre une autre sorte d'observation qui ne nous fait pas défaut, et qui porte sur nos semblables.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion est nécessairement indirecte, et ne peut se faire que par l'intermédiaire de la mémoire. Quand notre âme veut étudier une de ces passions qui remplissent l'histoire de sa vie, il faut bien qu'elle attende un état de calme et de liberté, sinon d'inertie ou d'indifférence, qui lui permette de regarder tout à son aise les faits accomplis. D'ailleurs, comme ces faits sont des accidents qui traversent la vie humaine et n'en constituent pas le fond, la conscience de l'observateur ne les retrouve pas à son gré; il faut que la mémoire les rende à l'observation. Il n'en est pas de même dans le cas où les actes, les sentiments, les passions, les affections que l'âme veut observer, forment le fond et l'essence même de sa nature. Alors il est toujours possible de les retrouver, sans que la mémoire s'en mêle, parce que la conscience les offre constamment au regard de l'observateur. Les romanciers, les poëtes, les auteurs des Mémoires et des Confessions qui nous racontent telle ou telle histoire du cœur humain, ne peuvent le faire que sur des souvenirs, et alors que l'état de leur âme comporte une description et une analyse des sentiments qui ont agité et troublé leur vie. Mais le philosophe et le moraliste qui ont un autre but, laissent précisément de côté ces histoires si propres à exciter l'intérêt et la curiosité, pour s'occuper de la grande et éternelle histoire de l'âme humaine. Ce n'est plus telle passion du moment qui est le sujet de l'étude du moraliste, avec les objets, les incidents, les circonstances qui en font le caractère personnel; c'est la passion, ou plutôt le principe même de la passion, considérée dans ses traits généraux et permanents. Ce n'est plus telle pensée qu'étudie le philosophe, dans son objet actuel et dans son origine accidentelle; c'est l'intelligence elle-même, ou du moins telle faculté générale de l'intelligence qu'il analyse, pour en saisir les lois consécutives et les conditions essentielles de développement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or, ces facultés, ces penchants, ces propriétés générales étant le fond même de la nature humaine, il suffit que l'âme regarde dans sa conscience pour les y découvrir, et en faire l'objet de son observation.

E. VACHEROT [1].

---

8. — De l'expérience en psychologie.

Les phénomènes du monde intérieur paraissent et disparaissent si vite, que la conscience les aperçoit et les perd de vue presque en même temps. Il ne suffit donc pas de les observer fugitivement, et pendant qu'ils passent sur ce théâtre mobile; il faut les retenir par l'attention le plus longtemps qu'il est possible. On peut davantage encore; on peut évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est évanoui, le redemander à la mémoire, et le reproduire pour le considérer plus à son aise; on peut en rappeler telle partie plutôt que telle autre; laisser celle-ci dans l'ombre pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les parcourir tous et embrasser l'objet tout entier : c'est là l'office de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les instruments artificiels sont à nos sens. Ce n'est pas assez d'écouter la nature, il faut l'interroger; ce n'est pas assez d'observer, il faut expérimenter. L'expérience a les mêmes conditions et les mêmes règles, quel que soit l'objet auquel elle s'applique [2]; et c'est en suivant ces règles qu'on arrive, dans la science de l'homme comme dans celle de la nature, à des classifications exactes. Ces classifications contiennent toute la première partie de la philosophie, celle qui est à la tête de toutes les autres, et

1. *Essais de philosophie critique*, p. 178.

2. Cette maxime n'est vraie que sous certaines réserves, dont on trouvera l'expression plus bas dans le fragment intitulé : *Différence entre la méthode de la psychologie et celle des sciences physiques*, p. 57.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'à cause de son objet propre, qui est l'humanité, l'âme humaine, on appelle, dans l'école, *psychologie*.

V. COUSIN[1].

---

9. — L'expérience est plus facile dans la psychologie que dans les sciences physiques et naturelles.

Les expériences à faire sur les phénomènes internes offrent beaucoup plus de facilité dans l'exécution, et promettent beaucoup plus d'exactitude dans leurs résultats que celles par lesquelles sont obligées de passer la plupart des sciences naturelles. Car, à commencer par la physiologie, combien de phénomènes lui échappent et se voit-elle réduite à présumer par l'impossibilité de pénétrer, sans la détruire, dans les mystères de la vie? Et ceux qu'elle parvient à atteindre ne sont-ils pas le plus souvent altérés par les opérations douloureuses qu'il a fallu pratiquer pour les observer[2]? Encore n'est-ce point sur l'homme dont il s'agit, mais sur les animaux qu'elle les observe[3]? Qui ne connaît toutes les difficultés que présentent les expériences beaucoup plus faciles cependant de la physique et de la chimie; soit à cause de la subtilité des phénomènes qui échappent aux sens, soit à cause des mille influences extérieures qui tantôt contrarient l'expérience au point de la rendre impossible, tantôt modifient et dénaturent ses résultats, au point de rendre nécessaires les contre-épreuves les plus multipliées? On se figure à peine combien de temps, de sagacité, de patience et d'habileté à expérimenter, ont coûté dans ces deux sciences les moindres découvertes. Que dirons-nous maintenant de ces autres sciences qui sont obligées de parcourir la terre

1. *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 48. Didier, 1856.

2. C'est le reproche que Cuvier adressait à la méthode des vivisections, dont les physiologistes contemporains ont pourtant tiré bon parti.

3. C'est la critique anticipée de certains travaux de M. Flourens, qui étudie la *volonté* sur les poules et les lapins.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pour constater un fait, d'attendre les révolutions des astres pour faire une observation, de rapprocher une multitude d'êtres et d'objets différents, disséminés sur la surface du globe ou enfouis çà et là dans ses entrailles, pour entrevoir une loi de la nature vivante ou inanimée ? Et, quand nous voyons la patience et le génie surmonter ces obstacles prodigieux dans les différentes branches des sciences naturelles, comment ne pas se rassurer sur l'avenir de la science des faits internes, qui ne présente ni ces difficultés à vaincre, ni ces causes d'erreurs à éviter. En effet, comme le but dans cette science est de connaître l'homme et non pas les hommes, que l'homme est tout entier dans chaque individu de l'espèce, dans quelque position sociale que se trouve l'observateur, il porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences [1]. Il n'a pas besoin comme le physiologiste de mettre la vie en péril ou de troubler ses fonctions pour l'observer. Pour qu'il puisse sentir la vie intérieure, il faut, au contraire, qu'il la laisse aller; et plus elle va, et mieux il la saisit; et il suffit qu'elle aille pour qu'il en ait le spectacle. Or, elle se développe continuellement avec le cortége des phénomènes qui la manifestent; en sorte que l'observateur qui la porte partout avec lui peut, à toute heure, en tout lieu, sans préparation comme sans dérangement, attacher sur elle ses regards et poursuivre le cours de ses recherches. Pour découvrir les lois de ces phénomènes, il n'est pas besoin qu'il se travaille et imagine des expériences; il altérerait le naturel des phénomènes en les produisant ou en les faisant naître exprès en lui-même. Qu'il se contente d'acquérir l'habitude de les observer quand ils se produisent

1. Il ne faudrait pourtant pas se restreindre à l'observation personnelle. On risquerait, comme on l'a dit, d'écrire des mémoires au lieu d'énoncer des vérités générales sur la nature humaine.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

naturellement, et qu'il ne s'inquiète point du reste. Cette habitude acquise, que le philosophe vive comme le reste des hommes, qu'il coure le monde, qu'il cultive la société, qu'il vaque à ses affaires. La scène mobile de la vie, le jeu varié du commerce social exciteront cent fois le jour, et sous l'influence de mille circonstances différentes, le développement des divers phénomènes dont il cherche les lois. Grâce à cette expérimentation naturelle et perpétuelle, le même fait, vingt fois reproduit sous des conditions différentes, laissera bientôt paraître ce qu'il a d'invariable et de constant, s'abstraira bientôt des circonstances accidentelles qui le modifient dans les différents cas, et se livrera sans effort à l'observateur dans ses éléments constitutifs.

Th. JOUFFROY[1].

---

10. — **L'histoire ne peut donner qu'une connaissance imparfaite de la nature humaine, et ne supplée pas à l'observation directe.**

Sans doute l'histoire a sa psychologie, comme elle a sa morale, sa science du droit, sa politique, son esthétique, sa philosophie religieuse, etc. Ainsi la psychologie historique n'est pas seulement d'un vif intérêt, par la variété et la couleur vivante de ses tableaux ; elle est du plus grand prix pour la psychologie analytique, à laquelle elle sert en quelque sorte de contre-épreuve. On aime à revoir, en gros et solides caractères, cette nature humaine que l'analyse nous montre en traits d'une profondeur et d'une finesse parfois subtiles[2]. Mais l'histoire suffit-elle à remplacer les révélations directes de la conscience[3] ? Nul his-

1. *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart, préface, p. XXXIX.

2. C'est ainsi que Platon, dans la *République*, démontre que les facultés essentielles à l'ame humaine se retrouvent dans la société tout entière.

3. Beaucoup d'esprits, avec des intentions diverses, essayent de nos jours de ramener la psychologie à l'histoire et de remplacer l'observation personnelle par l'étude des événements.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

torien philosophe ne le pensera. Car il est trop évident que, si l'homme est dans l'histoire, il n'y est pas pour la plus pure et la plus noble partie de lui-même, pour les sentiments et les idées. La réalité historique est surtout l'expression de la vie commune de l'humanité, de cette vie où dominent les instincts grossiers, les passions vulgaires, les préjugés étroits, parce que c'est le nombre qui fait la puissance et la durée. L'Humanité, peuple, race ou époque, a sans doute ses grandes journées, où l'historien est heureux de nous la faire voir noble, généreuse, héroïque. Il n'en est pas moins vrai que le gros de l'espèce humaine n'a guère que des aspirations médiocres, et que, dans les grandes scènes où il paraît comme acteur, et où il se montre à la hauteur de son rôle, c'est l'élite qui l'a entraîné sur son propre théâtre. Il n'y a d'histoire vraiment belle que celle des grands hommes. Là se retrouve en effet, sinon l'idéal parfait de l'humanité, du moins l'image la plus pure de cet idéal conçu par la pensée. C'est ce qui fait que nulle histoire n'a l'intérêt puissant et la haute portée morale des biographies de Plutarque. C'est encore ce qui explique pourquoi l'histoire littéraire, religieuse, philosophique, offre au savant une psychologie bien supérieure à celle qu'il peut recueillir dans l'histoire politique.

E. VACHEROT[1].

---

11. — La psychologie est plus nécessaire à l'histoire, que l'histoire à la psychologie.

Loin que l'étude de l'âme ne puisse se faire que par l'étude de l'histoire, si nous manquons de la connaissance de nous-mêmes, l'histoire sera pour nous une lettre morte. Vico[2], par exemple, observe qu'on retrouve au commen-

1. *Essais de philosophie critique*, Hachette, 1867, p. 214.

2. Vico est l'un des fondateurs de la philosophie de l'histoire et l'inventeur d'une théorie connue sous le nom de système des retours historiques. Il est né à

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cement de toute civilisation la religion, les honneurs rendus à la mémoire des morts, le mariage et la propriété. Quelle est la nature de ces institutions? Sont-elles des inventions de la politique? Sortent-elles naturellement du cœur humain? La connaissance de nous-mêmes peut seule nous donner une réponse à ces questions. La société s'est-elle formée par hasard, par calcul ou par suite des inspirations de la nature? C'est encore l'étude de nos inclinations naturelles qui résoudra le problème. Si la conscience nous découvre en nous un penchant instinctif à la société, un goût inné de la propriété, un amour paternel, une espérance spontanée d'une autre vie et de la justice de Dieu, l'histoire aura pour nous une autre signification que si nous n'apercevons dans notre âme aucune racine naturelle de la société, de la propriété, du mariage et de la religion. Dans le premier cas, ces institutions ne seront pour nous que des développements de la nature humaine; dans le second, des bienfaits de la législation. C'est donc la connaissance de l'homme qui est le flambeau de l'histoire, plus que l'histoire n'est le principe de la connaissance de l'homme. Par les sens extérieurs, nous ne voyons que le côté matériel des événements; pour juger de leurs causes, c'est-à-dire des motifs qui les produisent, il faut des inductions fondées sur la connaissance de notre nature, il faut que nous apercevions en nous le germe des sentiments, des pensées, qui animent les personnages de l'histoire.

A. GARNIER[1].

Naples en 1668, mort en 1744. Son livre principal est intitulé : *Principes d'une science nouvelle*, etc. Lire un fragment des *Mélanges* de Jouffroy : *Bossuet, Vico, Herder.*

1. *Traité des facultés de l'âme*, Hachette, 1865, t. I, p. 378. M. A. Garnier, l'élève et le successeur de Jouffroy dans la chaire de la Sorbonne, a laissé de nombreux ouvrages, tels que la *Morale sociale*, la *Morale dans l'antiquité*, et surtout le *Traité des facultés de l'âme*, que M. Janet appelle « le seul monument de la science psychologique de notre temps. » C'est un observateur prudent et judicieux, qui a proposé sur diverses parties de la science des vues originales et profondes dans leur simplicité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

12. — Différence entre la méthode de la psychologie et celle des sciences physiques.

Reid, Stewart, Royer-Collard[1], n'avaient pas seulement adopté ce principe général de la science moderne, que toute connaissance remonte, comme à sa source, à l'expérience; ils avaient admis avec Locke[2] et tous ceux de son école, que, dans la philosophie comme dans les sciences physiques, la méthode consistait dans l'observation et l'analyse des phénomènes, en y ajoutant l'emploi de l'induction. Victor Cousin adopta ces idées. Il n'y avait, disait-il à l'exemple des Ecossais et de Royer-Collard, qu'une méthode, celle dont Bacon avait énoncé le principe et tracé les règles; seulement elle s'appliquait à deux grandes classes de phénomènes entièrement différents : d'une part, des phénomènes extérieurs, physiques, physiologiques, les seuls, ou peu s'en faut, que Bacon eût en vue; de l'autre des phénomènes intérieurs[3]. La vraie méthode en philosophie consistait, après avoir décrit et classé les phénomènes intérieurs, à s'élever, par le chemin que Descartes avait montré, jusqu'à Dieu. Victor Cousin la nommait *méthode psychologique*[4].

En 1834, Victor Cousin publia un recueil de plusieurs ouvrages de Maine de Biran[5], restés jusque-là manuscrits. En étudiant de plus près, à cette occasion, sa pensée jusque-là mal connue, il en apprécia mieux que par le passé la justesse et la profondeur, et dans la préface qu'il

1. Les deux premiers de ces philosophes sont les plus célèbres représentants de l'école dite *écossaise*, et le troisième a le premier introduit leurs idées en France vers 1811.

2. L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, l'adversaire de Descartes et le maître de l'école empirique.

3. C'est la méthode des sciences physiques, dont on s'accorde à voir la première expression précise dans le *Novum Organum*.

4. Voir plus haut la définition de cette méthode, p. 22.

5. Métaphysicien français (1766-1824), l'un des esprits les plus originaux et les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mit en tête du recueil, il se montra peu éloigné d'admettre que la science de l'esprit ayant pour base non la connaissance de simples phénomènes, mais la conscience immédiate de leur cause, la méthode ne pouvait y être celle dont Bacon avait tracé les règles.

Peu d'années après, le plus éminent des élèves de Victor Cousin, Théodore Jouffroy, au lieu de la doctrine qu'il avait proposée jusqu'alors, en adoptait une tout opposée. Longtemps il avait appliqué toutes les ressources d'un esprit naturellement méditatif et très-pénétrant à exécuter le plan que son maître avait tracé, à recueillir soigneusement ce qu'ils appelaient l'un et l'autre les *faits psychologiques* ou *intérieurs*, pour en tirer plus tard, au moyen de l'induction, la solution des questions métaphysiques, surtout des questions qui se rapportent à l'existence de l'âme et à celle de Dieu. S'apercevant sans doute du peu de succès de son entreprise, peut-être aussi subissant à son tour l'influence des idées exprimées par Maine de Biran, il en vint à reconnaître que cette proposition qui avait été jusque-là le fondement de tous ses travaux, à savoir « que les phénomènes seuls étaient un objet de connaissance immédiate, » que cette proposition était plus que douteuse. Dans un *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*[1], lu à l'Académie des sciences morales et politiques, il dit en propres termes que l'homme a conscience d'autre chose que de simples phénomènes; qu'il atteint en lui le principe qui les produit, et qu'il appelle « moi; » que l'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications; et il ajoute : « Il faut

plus puissants de notre siècle. — M. Cousin a publié en 1841 les *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*. On doit à M. E. Naville ses *Œuvres inédites*, 1859. On trouve ici l'expression d'une des parties les plus solides de sa doctrine, la conscience immédiate de la cause personnelle.

1. On en a reproduit un extrait plus haut, p. 20.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rayer de la psychologie cette proposition consacrée : l'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications [1]... » C'était renoncer à ce parallélisme spécieux qu'on avait voulu établir entre la méthode des sciences physiques et celle de la philosophie.

Si dans les sciences de la nature on procède des *effets* à ce qu'on appelle les *causes*, comme d'un terme à un autre terme dans une série homogène toute physique, c'est que ce qu'on y appelle « cause d'un fait » n'est que ce fait même, abstrait de circonstances accidentelles et indifférentes, et réduit ainsi à une plus grande généralité, et que les circonstances, physiques comme ce fait, auxquelles il est lié. Dans la psychologie on peut, sans doute, pour l'étude des lois des phénomènes internes dans leurs simples rapports de succession ou de simultanéité les uns avec les autres, procéder d'une manière semblable; mais la vraie cause, celle qui produit le fait, qui est comme l'âme de ce corps, ce n'est pas en suivant une telle marche, ce n'est pas par une telle voie qu'on pouvait y arriver. Considérer ce qu'on nomme des phénomènes intérieurs, abstraction faite de soi-même, pour s'en conclure ensuite, c'est réellement en faire des phénomènes extérieurs, d'où jamais l'on n'arriverait à soi. « Comment comprendre, dit Jouffroy, que des pensées que j'aurais sans savoir que ce fût moi qui les eusse, j'en vinsse jamais à moi [2] ? »

La vraie méthode psychologique, celle du moins qui s'étend jusqu'à ce que l'on nomme *psychologie rationnelle* ou *métaphysique*, ne doit donc pas, ce semble, être définie par celle qui, de phénomènes dits internes ou de conscience, va par induction à leurs causes ; mais celle qui, du

1. Th. Jouffroy, *Nouveaux Mélanges*, p. 202.

2. La conclusion de ces réflexions si justes, c'est que l'existence même du moi est un fait aperçu primitivement par la conscience; et que la spiritualité de l'âme est une vérité d'intuition, qu'on ne peut déduire d'aucun autre fait.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fait de telle ou telle sensation ou perception, distingue, par une opération toute particulière, ce qui l'achève en le faisant nôtre, et qui n'est autre que nous. Cette opération c'est la *réflexion*.

F. RAVAISSON[1].

---

13. — Les faits de conscience peuvent se constater d'une manière authentique.

De quoi s'agit-il pour qu'une observation devienne une vérité de fait démontrée? Non pas que son exactitude ait été constatée par tout le monde; mais qu'elle soit reconnue par les hommes de la science, et qu'elle puisse être vérifiée par quiconque voudra s'en donner la peine. Or, les faits de conscience ne sont-ils pas accessibles à l'observation de tous les philosophes et de tous ceux qui veulent apprendre à remarquer ce qui se passe en eux, comme les faits sensibles le sont à tous les naturalistes et à tous ceux qui veulent apprendre à démêler les circonstances d'une expérience sensible? Quand donc un philosophe présente la description d'un phénomène de conscience, il est loisible, nous ne dirons pas seulement à tout autre philosophe, mais encore à tout homme, d'examiner en soi le phénomène indiqué, et de vérifier si la description de l'observateur est fidèle. La vérification est donc possible pour les hommes compétents; elle l'est donc universellement pour tous ceux qui voudront le devenir. Or, ce qu'il y a au monde de plus certain, c'est que les phénomènes intérieurs sont soumis à des lois constantes, et les mêmes dans tous les individus. L'objet de l'observation étant donc le même pour tous les observateurs, et l'observation étant possible, les observateurs ne peuvent

1. *La philosophie en France au* XIXe *siècle*, p. 19.

ZENEAKADÉMIA

manquer, avec l'attention et la bonne foi convenables, d'arriver aux mêmes résultats, c'est-à-dire à des vérités de faits intérieurs légalement reconnues et constatées d'une manière authentique [1].

Th. JOUFFROY [2].

---

14. — **Les vérités de la psychologie comportent une vérification différente de celle des sciences positives.**

On convient que le psychologue arrive à pénétrer assez avant dans l'analyse de la nature humaine pour en rapporter des observations et des descriptions vraiment neuves, comme fait un voyageur d'un pays récemment exploré. Mais où est le contrôle de ces observations individuelles? où est la contre-épreuve de ces expériences intimes [3]? Le chimiste, le physicien, le naturaliste, l'astronome font assister le public à leurs expériences ou à leurs observations; ils exposent leur science sur pièces à l'appui; ils parlent des phénomènes naturels devant la nature elle-même, dont ils peuvent toujours invoquer le témoignage. Mais que peut dire le psychologue à ceux qui l'écoutent ou le lisent, sinon d'en croire ses révélations sur parole? N'est-ce pas l'histoire du voyageur qui raconte ses aventures et ses impressions devant un public aussi charmé que défiant de la réalité des récits du narrateur?

Jusqu'à nos jours, les philosophes, les moralistes, nous pourrions ajouter les poëtes et les romanciers qui ont réfléchi et médité sur la nature humaine, en s'enfermant

1. Le fragment suivant complète heureusement ces excellentes remarques.
2. *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart, préface, LXVI.
3. Les sciences positives, dit-on, sont telles qu'on peut toujours vérifier leurs résultats par l'expérience ou par le calcul; ce mode de vérification manque à la philosophie en général et à la psychologie en particulier. La conclusion raisonnable, c'est que les sciences philosophiques ont d'autres conditions que les premières; elles ne sont pas *positives*. Mais on conclut témérairement que ce ne sont pas des sciences.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans le for intérieur de leur conscience, ne paraissent point avoir prévu cette ingénieuse objection. Quand ils ont livré, les uns leurs analyses et leurs théories sévères au public savant, les autres leurs descriptions et leurs peintures charmantes aux foules enthousiastes, ils ont compté, soit sur l'intelligence, soit sur la sympathie de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs. Ils n'ont jamais pensé que leurs révélations, bien que puisées dans leur conscience personnelle, eussent un caractère tellement individuel qu'il fallût absolument les en croire sur parole. Tout au contraire, c'est à la nature, c'est à la conscience humaine qu'ils s'adressaient, bien sûrs d'y trouver un écho retentissant, s'ils ne s'étaient point trompés, et s'ils ne s'étaient point trop écartés des grandes voies de la vérité générale et humaine. Quand Jouffroy, qui a tout prévu et tout expliqué sur cette matière, dans son admirable préface des *Esquisses* de Dugald Stewart, arrive à établir la certitude des observations psychologiques, il ne lui vient point à l'esprit que ces observations ont besoin d'une sorte de vérification analogue à celle des expériences, dans l'ordre des sciences physiques; tant il lui semble naturel de s'en fier à la conscience de ses auditeurs et de ses lecteurs. Et sans paraître se douter qu'il répond d'avance à l'objection qu'on nous fait aujourd'hui, il montre jusqu'à l'évidence, comment les analyses et les descriptions du psychologue trouvent leur confirmation ou leur critique dans l'adhésion ou la défiance de ceux qui les lisent. Voilà, en effet, la vraie, la seule vérification des vérités morales.

E. VACHEROT [1].

1. *Essais de philosophie critique*, Hachette, 1867, p. 190.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

1. — Division des facultés de l'âme.

Dans l'état actuel de nos connaissances, les capacités irréductibles de l'âme humaine nous semblent être les suivantes : 1° la *faculté personnelle* ou ce pouvoir suprême que nous avons de nous emparer de nous-mêmes et des capacités [1] qui sont en nous, et d'en disposer ; cette faculté est connue sous les noms de *liberté* et de *volonté*, qui ne la désignent qu'imparfaitement ; 2° les *penchants primitifs* de notre nature, ou cet ensemble d'instincts ou de tendances qui nous poussent vers certaines fins et dans de certaines directions, antérieurement à toute expérience, et qui tout à la fois indiquent à notre raison la destination de notre être, et animent notre activité à la poursuivre [2] ; 3° la *faculté locomotrice*, ou cette énergie au moyen de laquelle nous ébranlons les nerfs locomoteurs et produisons tous les mouvements volontaires corporels [3] ; 4° la *faculté expressive*, ou ce pouvoir que nous avons de traduire au dehors, par des signes, ce qui se passe en nous, et de nous

1. Nos pouvoirs sont d'abord de simples *capacités ;* ils ne deviennent des *facultés* que sous la direction de la volonté.

2. Ce sont ces penchants ou inclinations qui rendent l'homme capable d'éprouver le plaisir ou la douleur, suivant qu'ils sont satisfaits ou contrariés.

3. Cette faculté n'a pas seulement pour effet la locomotion, mais tous les mouvements. On l'appellera donc mieux *faculté motrice*. De plus, ces mouvements ne seront pas toujours volontaires, mais ils pourront le devenir. L'existence de cette faculté est contestée par beaucoup de modernes. Consulter Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, I, p. 77 ; Fr. Bouillier, *Du principe vital*, p. 15. Ce dernier auteur fait même, non sans raison, du pouvoir moteur l'essence de l'âme. Voir plus bas, p. 74.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mettre par là en communication avec nos semblables[1]; 5° la *sensibilité*, ou cette susceptibilité d'être affecté péniblement ou agréablement par toutes les causes intérieures ou extérieures, et de réagir vers elles par des mouvements d'amour ou de haine, de désir ou de répugnance, qui sont le principe de toute passion[2]; 6° enfin, les *facultés intellectuelles*. Sous cette dénomination se trouvent comprises plusieurs facultés distinctes dont on ne pourrait donner l'énumération et les caractères spéciaux que dans un traité sur l'intelligence.

Th. JOUFFROY[3].

---

2. — D'une correction nécessaire à la division ordinaire des facultés de l'âme.

Voici dans quel ordre il convient d'énumérer les grandes facultés de l'âme. S'agit-il de l'ordre historique, c'est-à-dire du développement de notre activité, il faut commencer par la puissance dont nous disposons sur notre corps[4], placer ensuite le sentiment, en troisième lieu l'intelligence et enfin la volonté[5]. S'agit-il de l'ordre de dignité et d'importance psychologique, c'est-à-dire de la mesure dans laquelle chacune de ces manières d'agir manifeste notre nature, il faut renverser l'énumération précédente, mettre au premier rang le pouvoir personnel ou

1. Il est très-douteux qu'il y ait là une faculté spéciale. Les mouvements qui traduisent nos pensées sont des effets de la force motrice; la conviction où nous sommes qu'ils les expriment est acquise par expérience; la résolution même de nous en servir revient à la volonté, et l'instinct qui nous y pousse est un des penchants dont on vient de parler.

2. Le plaisir et la douleur ne sont que des résultats du développement de nos inclinations; il ne faut pas scinder en deux la nature sensible de l'homme; s'il n'a pas de penchants, il est impassible, il n'a ni plaisir ni douleur, ni amour ni haine, ni passion d'aucune espèce.

3. *Mélanges philosophiques*, 1re édition, p. 385.

4. Cette puissance s'appelle le plus souvent *force motrice*.

5. Il ne faut pas dissimuler ce qu'il peut y avoir d'arbitraire dans cet ordre chronologique, sauf pour la volonté qui vient certainement la dernière.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la volonté, au second la pensée, au troisième le sentiment, au quatrième la production du mouvement.

Est-ce là le dernier mot de la psychologie sur les facultés de l'âme humaine? Non, assurément ; la théorie que l'on vient d'esquisser ne reproduit qu'imparfaitement la réalité : elle y mêle encore l'abstraction en une proportion excessive, puisque les attributs essentiels de l'âme s'y trouvent tellement réduits et y sont exprimés en des termes tellement vagues, qu'ils ne désignent pas plus l'âme humaine que toute autre espèce d'âme. Dire d'un être qu'il est doué des facultés de vouloir, de penser, d'aimer et d'agir au moyen d'organes, ce n'est pas dire que l'être dont il s'agit soit un homme; car l'âme humaine n'a pas la propriété exclusive de ces puissances, pas plus que de l'activité, de l'être ou de la vie. Ces termes abstraits conviennent à la totalité des êtres, du moins des êtres vivants, en qui habite une de ces forces conscientes (*vis sui conscia*) qu'on appelle âmes[1]. Où est l'animal à qui un philosophe refuse sérieusement l'activité[2], la connaissance, le sentiment, la motricité? Quelques écrivains de nos jours semblent donner à entendre que du moins la volonté est le privilége de la personne humaine, et qu'elle ne se rencontre point chez les animaux au-dessous de l'homme. Mais ne voit-on pas ces animaux hésiter en certains cas, délibérer, pour ainsi dire, et faire leur choix entre deux partis contraires[3]? Ils ont donc quelque chose

1. Il y a bien des êtres vivants à qui l'on peut refuser la conscience, en prenant du moins ce terme dans l'acception où la psychologie l'emploie, *faculté de percevoir distinctement le moi.*

2. L'auteur substitue au mot volonté, qu'il a d'abord employé, celui d'activité. On serait d'accord avec lui s'il s'en tient au second terme; on peut contester son assertion s'il persiste dans le premier. Les animaux ont de l'*activité*, mais on peut sans être trop rigoureux leur refuser de la *volonté*.

3. C'est vraiment être trop libéral envers les animaux. Qu'il y ait de l'analogie entre leurs actes et les nôtres, c'est incontestable; on avoue qu'il n'y a pas identité. L'auteur veut établir qu'on a tort d'appliquer à l'homme des dénominations qui conviennent à l'animal. Il serait peut-être plus juste de dire qu'on

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

en eux qui est analogue à notre volonté : analogue, dis-je, et non pas identique, car ce n'est pas, comme chez nous, une volonté morale, appelée à choisir le bien et le mal. Or cette différence qui marque notre supériorité, rien ne l'indique, rien ne la fait pressentir dans la théorie dont nous faisons la critique. Cette théorie appliquée à toute âme dans l'humanité et au-dessous, est exacte et légitime : appliquée à l'homme seul elle est vague et insuffisante.

Ch. WADDINGTON[1].

---

3. — Théorie sensualiste des facultés de l'âme, ou système de la sensation transformée.

Le principe de Condillac[2] est la sensibilité; il y voit l'intelligence tout entière. Toutes les facultés de l'homme ne lui paraissent que le développement varié d'une première sensation.

A la première odeur[3], dit Condillac (*Traité des sensations*, 1re part., chap. II), la capacité de sentir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve : voilà l'*attention*[4].

L'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous (*Logique*, 1re part., chap. VII).

ne doit pas se servir pour désigner les capacités des animaux des noms d'intelligence et de volonté qui ne conviennent rigoureusement qu'à l'homme.

1. *De l'âme humaine*, p. 224.

2. Condillac, philosophe français, né en 1715, mort en 1780, auteur d'un grand nombre d'ouvrages dont les principaux sont : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations*. Il appartient à l'école de Locke et professe le sensualisme, sans pourtant en accepter la conséquence légitime, le matérialisme. Ses doctrines étaient généralement admises avant la naissance de l'école française du XIXe siècle.

3. Condillac imagine une statue à laquelle il donne successivement un seul de nos cinq sens, à commencer par l'odorat.

4. L'attention est pour Condillac une sensation dominante; on lui objecte avec raison que l'attention est active, et que d'ailleurs nous pouvons fort bien la détourner de la sensation dominante pour l'appliquer à une autre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Une double attention s'appellera *comparaison*[1]; elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve, comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres (*Log.*, 1re part., chap. VII).

Un objet est ou absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite; voilà la *mémoire*[2] (*Log.*, même chap.).

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevons qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent; or, apercevoir des ressemblances et des différences, c'est *juger*. Le jugement n'est donc encore que sensation[3] (*Log.*, même chap.).

La *réflexion* n'est qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons[4] (*Log.*, même chap.).

La réflexion, lorsqu'elle porte sur les images, prend le nom d'*imagination*[5] (*Log.*, même chap.).

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait[6]; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements, et par conséquent des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme *entende-*

1. On peut faire attention à deux objets sans les comparer : la comparaison est l'attention appliquée à la connaissance des rapports.

2. Ce serait vrai si l'on ne se souvenait que de ses sensations. C'est une partie de la mémoire; ce n'est pas la mémoire tout entière; et d'ailleurs l'acte du souvenir reste distinct de la sensation elle-même.

3. Théorie inexacte du jugement. Il y a des jugements qui ne sont pas comparatifs; tous ceux qui ont pour objet des choses réelles, actuellement présentes, ne supposent aucune comparaison préalable.

4. Cette définition n'est pas même spécieuse. La réflexion, comme l'attention, est une opération volontaire, c'est l'application de la conscience à la considération des faits de la vie intellectuelle et morale.

5. On ne réfléchit pas sur des images, on les conçoit; on réfléchit sur l'opération par laquelle on peut les concevoir.

6. C'est vrai pour la déduction; mais on ne tire un jugement d'un autre que par la comparaison; la définition du raisonnement ne fait que répéter celle du jugement; l'une des deux est fausse, c'est celle du jugement, qui peut être immédiat.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment ; on ne saurait s'en faire une idée plus exacte (*Log.*, même chap.).

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement ; si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La *souffrance* qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le *besoin* [1].

Le besoin a divers degrés : plus faible c'est le malaise [2] ; plus vif, il prend le nom d'inquiétude ; l'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet : cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le *désir* [3].

Le désir, tourné en habitude, est la *passion* [4].

Le désir, rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le *désir absolu* [5] (*Traité des sensations*, 1re part., chap. III), est la *volonté*. Telle est l'acception propre du mot volonté ; mais on lui donne souvent une signification plus étendue, et on la prend souvent pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions [6].

En résumé, on appelle *entendement* la réunion de la

1. Le besoin n'implique pas l'habitude ; il y a des besoins innés, et non pas acquis. Condillac prétend tirer du dehors toute la vie intellectuelle et morale et faire de l'âme une table rase.

2. Le malaise accompagne le besoin, il en est le signe, il n'est pas le besoin lui-même.

3. Le besoin n'est lui-même qu'une espèce de désir ; c'est le désir appliqué à un objet dont la possession est utile au bien du corps, ce qu'on appelle un appétit.

4. Le désir ne tourne pas en habitude, et un désir répété n'est pas pour cela passionné.

5. Cette confusion du désir et de la volonté, de l'activité fatale avec l'activité libre, est une des erreurs les plus palpables de cette analyse sans vérité. On en trouvera la réfutation plus bas.

6. La réunion de ces habitudes serait un des éléments de ce qu'on appelle le *caractère*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sensation, de l'attention, de la comparaison, de la mémoire, du jugement, de la réflexion, de l'imagination et du raisonnement; on appelle *volonté* la réunion de la sensation agréable ou désagréable, du besoin, du malaise, de l'inquiétude, du désir, de la passion, de l'espérance et du phénomène spécial que l'espérance jointe à la passion détermine.

La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se rapportent à l'entendement, et de toutes celles qui se rapportent à la volonté. Et comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la *sensation*[1].

V. COUSIN[2].

---

4. — Théorie des facultés d'après leur dignité morale.

Essayons de décider par cette voie s'il y a dans l'âme trois principes distincts, ou un seul et même principe. — Par quelle voie? — Il est certain que le même sujet n'est pas capable, en même temps et par rapport au même objet, d'actions ou de passions contraires. Si donc nous trouvons quelque chose de semblable dans l'âme, nous en conclurons avec certitude qu'il y a en elle des principes distincts[3]. — Fort bien. — Fais attention à ce que je dis. — Parle. — La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être en même temps en repos et en mou-

1. On voit que ce système est d'une régularité parfaite, mais artificielle. On l'a reproduit ici parce qu'il résume en définitive les assertions de tout système sensualiste : celles qui se sont produites de nos jours n'ont rien ajouté de nouveau à cette analyse ingénieuse et inexacte.

2. *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 49. M. Cousin a fait justice en vingt passages de cette psychologie étroite.

3. On voit que Platon raisonne plus qu'il n'observe; il pose un principe et il va en tirer les conséquences. Ce n'est pas la méthode qui convient à une classification; aussi les résultats en sont-ils très-arbitraires.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vement? — Point du tout. — Assurons-nous-en davantage, afin de ne pas nous trouver embarrassés dans la suite. Si quelqu'un nous objectait qu'un homme qui se tient debout, et qui remue seulement les mains et la tête, est tout ensemble en repos et en mouvement, nous dirions que ce n'est pas parler juste, et qu'il faut dire qu'une partie de son corps se meut, tandis que l'autre est en repos: faire signe que l'on veut et faire signe qu'on ne veut pas, tendre à un objet et s'en éloigner, l'attirer à soi et le repousser, sont-ce des choses opposées, actives ou passives, peu importe? — Ce sont des choses opposées. — La faim, la soif, et en général tous les appétits naturels, le désir, la volonté, tout cela n'est-il pas compris sous le genre des choses dont nous venons de parler? Par exemple, ne dira-t-on pas d'un homme qui a quelque désir, que son âme tend à ce qu'elle désire, qu'elle attire à soi la chose qu'elle voudrait avoir, et qu'en tant qu'elle souhaite qu'une chose lui soit donnée, elle fait signe qu'elle le veut, comme si on l'interrogeait là-dessus, en se portant elle-même en quelque sorte au-devant de l'accomplissement de son désir? — Oui. — Ne vouloir pas, ne souhaiter pas, ne désirer pas, n'est-ce pas la même chose que repousser et éloigner de soi? Et ces opérations de l'âme ne sont-elles pas contraires aux précédentes? — Sans contredit. — Cela posé, n'avons-nous pas des appétits naturels, et deux surtout plus apparents que les autres, que nous appelons la faim et la soif? — Oui. — L'un n'a-t-il pas pour objet le boire, l'autre le manger? — Sans doute. — La soif, en tant que soif, est-elle autre chose dans l'âme que le seul désir de boire?

Si donc, lorsqu'elle se porte vers le boire, quelque chose l'en détourne, ce ne peut être le même principe que celui qui excite en elle la soif, et qui l'entraîne comme une brute vers le boire. Car, disons-nous, le même principe ne peut

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

produire deux effets opposés par rapport au même objet. — Cela ne peut être. — De même qu'on aurait tort, ce me semble, de dire d'un archer que de ses mains il attire l'arc à soi et l'éloigne en même temps; mais bien qu'il attire l'arc à soi d'une main, et qu'il le repousse de l'autre[1]. — Fort bien. — Ne se trouve-t-il pas des gens qui ont soif et ne veulent pas boire? — On en trouve souvent et en grand nombre. — Que penser de ces gens-là, sinon qu'il y a dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui le leur défend, et qui l'emporte sur le premier? — Pour moi, je le pense. — Ce principe qui leur défend de boire, n'est-ce pas la raison? Celui qui les y porte et les y pousse n'est-il pas une suite de la maladie ou d'une certaine disposition? — Oui. — C'est donc à bon droit que nous dirons que ce sont deux principes distincts l'un de l'autre, et que nous appelons *raison* cette partie de notre âme qui est le principe du raisonnement, et *appétit sensitif*, privé de raison, amoureux de la jouissance et des plaisirs[2], cette autre partie de l'âme, qui est le principe de l'amour, de la faim, de la soif et des autres désirs. — Nous avons raison de les regarder comme différents.

— Posons donc pour certain que ces deux principes se trouvent dans notre âme. Mais ce qui cause en nous la colère et le courage, est-ce un troisième principe? ou serait-il de même nature que les deux autres? — Peut-être appartient-il à l'appétit sensitif. — On m'a dit une chose que je crois vraie. La voici : Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée le long de la muraille septentrionale, aperçut de loin des cadavres étendus sur le lieu des supplices; et il sentit à la fois un désir violent de s'appro-

1. Ces analogies entre l'activité de l'âme et les mouvements matériels sont bien imparfaites; mais on n'oubliera pas que c'est un des premiers essais que la philosophie ait entrepris en ce genre.

2. Le premier de ces principes Platon l'appelle λογιστικόν, et le second ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cher pour les voir avec une crainte mêlée d'aversion pour un pareil objet. Il résista d'abord, et se cacha le visage ; mais enfin, cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, ouvrit les yeux le plus qu'il put, et s'écria : « Hé bien! malheureux, jouissez à loisir d'un si beau spectacle[1] ! » — J'ai ouï raconter la même chose. — Elle nous fait voir que la colère s'oppose parfois en nous au désir, et, par conséquent qu'elle en est distincte. Mais il nous faut montrer qu'il est distinct de la raison, comme nous avons montré qu'il l'était de l'appétit sensitif. — Cela n'est pas difficile. Nous voyons que les enfants, aussitôt qu'ils sont nés, sont déjà très-sujets à la colère[2]; que la raison ne vient jamais à quelques-uns, et qu'elle ne vient que fort tard à la plupart[3]. — Tu dis très-bien. On peut aussi donner en preuve ce qui se passe chez des animaux. Nous pouvons encore apporter en témoignage le vers d'Homère cité plus haut : « Ulysse se frappant la poitrine, gourmande ainsi son âme. » Il est évident qu'Homère représente ici deux principes distincts : d'une part la raison qui gourmande le courage, après avoir réfléchi sur ce qu'il faut faire et ne pas faire ; de l'autre, le courage déraisonnable. — Cela est parfaitement bien dit.

— Enfin, nous sommes venus à bout, quoique avec bien de la peine, de montrer clairement qu'il y a dans l'âme de

1. Platon ne néglige pas l'observation et l'interprétation des faits; mais il n'en fait pas une méthode.

2. Θυμός signifie à la fois courage et colère. C'est une faculté intermédiaire entre le τὸ ἐπιθυμητικόν, c'est-à-dire les appétits animaux, et le τὸ λογιστικόν, ou la raison. Platon n'en a pas fixé l'idée avec beaucoup de netteté. Quand il compare l'âme à un attelage, la raison est le cocher; l'un des coursiers, vicieux et indomptable, c'est l'appétit brutal; l'autre noble et plein de feu, c'est le *courage*, et le cocher se sert de lui pour maîtriser l'autre. Ailleurs, il dit qu'il y a en nous un homme, la raison; une hydre, la passion, et un lion, le courage. On voit qu'il désigne par là les passions généreuses par nature, mais non pas par raison, l'instinct qui nous porte au bien sans réflexion.

3. La raison pour Platon est comme une habitude, ἕξις, elle se développe lentement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'homme trois principes qui répondent à chacun des trois ordres de l'Etat[1].

PLATON[2].

---

5. — **Des facultés sociales de l'esprit.**

Il y a une autre division des facultés de l'âme, que les philosophes ont négligée, et qui méritait cependant leur attention, parce qu'elle a un fondement réel dans la nature des choses. Quelques-unes des opérations de notre esprit sont sociales, d'autres sont solitaires[3].

J'entends par opérations sociales celles qui supposent que nous sommes en commerce avec d'autres êtres intelligents. Un homme peut penser, vouloir, concevoir, juger, raisonner, et être seul dans l'univers; mais quand il interroge, quand il porte un témoignage ou qu'il reçoit celui d'autrui; quand il demande une faveur, ou qu'il l'accepte; quand il commande ou obéit, quand il engage sa foi dans une promesse ou dans un contrat, ce sont là des actes qui ne peuvent avoir lieu dans la solitude. Ils supposent sans doute l'entendement et la volonté, mais ils supposent quelque chose de plus, qui n'est ni l'un ni l'autre, savoir un état de société entre des êtres intelligents[4].

Th. REID[5].

1. Platon vérifie cette psychologie par l'analyse des éléments d'une société humaine; il retrouve dans l'Etat la raison représentée par les magistrats, le courage par les guerriers, et la passion par les mercenaires.

2. *République*, IV, 14, traduction de Grou. M. Waddington fait remarquer avec raison que cette division, imparfaite comme exactitude, est d'une véritable beauté morale. *De l'âme humaine*, p. 72. Il est fâcheux que Platon l'ait exagérée jusqu'à voir trois âmes distinctes dans ces trois facultés.

3. La distinction est ingénieuse; mais au fond elle n'est pas très-solide, les facultés *sociales* ne sont que des applications des facultés *solitaires*.

4. Reid aurait peut-être été plus exact, en signalant dans la nature sensible de l'homme des facultés, qui ne peuvent pas même subsister dans la solitude.

5. *Œuvres complètes*, traduites par Th. Jouffroy, t. III, p. 84.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — De l'ordre dans lequel se développent nos facultés.

Ne voit-on pas, pour peu qu'on y réfléchisse, que des trois facultés dont le moi est doué, la première qui se développe est certainement l'intelligence[1]. Qu'est-ce que s'aimer sans se connaître? Qu'est-ce que jouir ou souffrir sans connaître ce qui est fait pour exciter dans le cœur la joie ou la tristesse[2]? Qu'est-ce aussi que se posséder, se déterminer et exécuter, si l'on ne se sent, ou si l'on ne sent rien; si l'on manque de toute idée, de toute perception, de toute conscience[3]? La pensée, qui s'explique par l'activité, l'unité et l'identité personnelle, est elle-même l'explication de la passion et de la liberté. Quant à la passion, elle est dans son exercice tellement intime à la pensée, elle lui succède de si près, qu'elle peut bien être considérée comme faisant avec elle l'antécédent psychologique de la faculté de vouloir[4]. D'ailleurs la liberté, avec les actes qui en sont la suite, ne se déploie et n'a d'objet qu'autant que déjà les deux autres pouvoirs ont reçu quelque développement. On ne se possède pas à vide, s'il est permis d'ainsi parler, on ne dirige pas sans rien avoir qui soit sujet à direction; il faut quelque chose à gouverner à toute espèce de gouvernement; et le gouvernement de soi-même porte nécessairement sur la double action à laquelle l'âme, dans le principe, se livre par pure spontanéité; il s'y applique et les présuppose; il ne vient qu'après pour les contenir, les juger, les réprimer ou les

1. L'évidence n'est peut-être pas aussi irrésistible que le suppose l'auteur. La question qu'il agite ne semble pas pouvoir être résolue avec toute certitude. La faculté intellectuelle qui donne l'impulsion à toutes les autres, est la perception extérieure. Or, toute perception de ce genre paraît au début être précédée d'une sensation.

2. Telle n'est pas l'inclination primitive; on ne connaît « ce qui est fait pour exciter la joie ou la tristesse » qu'après avoir éprouvé l'une ou l'autre.

3. Cette fois l'assertion est incontestable; on ne peut vouloir sans se connaître.

4. La passion suppose l'intelligence, l'inclination ne l'implique pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

continuer selon qu'il lui plaît. Sans idées ni affections, point de matière à la liberté : c'est pourquoi il ne saurait y avoir aucun acte de cette faculté sans que les deux autres, au préalable, ne soient entrés en exercice.

DAMIRON [1].

---

7. — L'âme a le pouvoir moteur, et ce pouvoir est distinct de la volonté.

La faculté motrice est celle qui se manifeste le plus tôt. A peine la créature humaine est-elle déposée sur sa première couche, qu'elle meut ses lèvres, agite ses membres, et tend les muscles de la poitrine et de la gorge qui produisent la voix et le cri [2]. Nous ignorons si, à ce moment, la créature connaît, jouit, souffre ou veut [3]; nous pouvons le croire, mais nous savons très-certainement qu'elle produit des mouvements. C'est une première raison pour que nous fassions connaître d'abord la *faculté motrice*. De plus l'action de cette faculté est la plus simple de toutes, et par conséquent la plus facile à étudier. Enfin, toutes les autres facultés agissent sur elle, tandis qu'elle n'agit sur aucune [4] : elle n'a de pouvoir que sur le corps.

Presque tous les anciens ont reconnu cette faculté, presque tous les modernes l'ont méconnue. Ils l'ont confondue avec la volonté; c'est donc de la volonté que nous devons surtout la distinguer. Le *moi* ne peut vouloir faire

1. *Cours de philosophie*, t. II, p. 104.

2. On dit que ce sont les membres et les organes qui se remuent d'eux-mêmes; mais ce langage pris à la rigueur n'a pas de sens.—Le corps est remué.—Par quoi? évidemment par la force qui l'anime. A ces premiers moments l'enfant n'a pas conscience de cette faculté; mais il ne tarde pas à la connaître, à la diriger.

3. Il est difficile de deviner ce qui se passe aux premiers jours de la vie; il y a sans doute dès lors du sentiment, et par suite une certaine conscience vague, comme celle du rêve. Quant à la volonté elle ne peut apparaître que plus tard.

4. La pensée et le sentiment sont toujours accompagnés ou suivis de mouvements; elles sont l'une et l'autre expressives.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que ce qu'il a fait d'abord involontairement et par lui-même. Je ne puis vouloir user que d'un pouvoir que je me connais, et je ne puis le connaître que si je l'ai exercé d'abord sans le vouloir. Je veux entendre, parce que j'ai d'abord entendu sans le vouloir; je veux me souvenir, parce que je me suis souvenu involontairement. Si je n'avais pas entendu, si je ne m'étais pas souvenu, comment pourrais-je vouloir entendre et me souvenir? C'est ainsi que je veux mouvoir le bras, parce que je l'ai d'abord mis moi-même en mouvement sans le vouloir, par une faculté qui m'est propre et qui n'est pas la volonté[1].

On objecte à tort que nous n'avons pas conscience de l'action de cette faculté motrice. Lorsque nous éprouvons la résistance d'un corps, nous avons conscience d'une action que nous exerçons contre ce corps : cette action est précisément celle de notre faculté motrice. Il ne faut pas dire que c'est l'action de notre volonté, car souvent, dans un mouvement involontaire, nous rencontrons un obstacle et nous en percevons involontairement la résistance : ce n'est donc pas à l'aide de la volonté que l'âme perçoit la résistance des corps, mais à l'aide de la faculté motrice.

A. GARNIER[2].

---

8. — L'énergie motrice est le mode essentiel de l'activité de l'âme.

Mais parmi tous les modes divers de l'*activité* de l'âme, cherchons celui qui seul est permanent, continu, celui sans lequel elle ne saurait exister. Ce mode essentiel, ce

1. Thalès disait déjà de l'âme qu'elle était ἀειχίνητος ou αὐτοχίνητος; Platon écrit qu'elle est αὐτο ἑαυτὸ χινοῦν ou bien χινήσις ἑαυτὴν χίνουμενη ; Aristote l'appelle parfois ἀρχὴ χινησέως. Voir Fr. Bouillier, *ouvrage cité*, p. 25.

2. *Traité des facultés de l'âme*. Hachette, 1865, p. 77.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

n'est ni la pensée, ni la volonté, comme nous le mettrons de plus en plus en lumière, mais la seule énergie motrice. L'énergie motrice, voilà ce que la conscience éveillée découvre sans cesse au fond d'elle-même. Maine de Biran, malgré son *duodynamisme*[1], a bien dit que le sens intime est le sens de l'effort immanent. Avant tout, et toujours, l'âme nous apparaît en effet comme principe de l'effort, du mouvement, de la locomotion. On peut reprocher à la psychologie des modernes d'avoir, en général, passé trop légèrement sur ce pouvoir essentiel dont l'âme est douée, de produire le mouvement. De là une tendance à réduire toutes les manifestations de l'âme à la *sensibilité*, à l'*intelligence et à la volonté*, comme si l'âme ne produisait point de mouvements, ou du moins n'en produisait que de volontaires. Cependant quelques psychologues plus exacts, comme M. Garnier, ont reconnu expressément dans l'âme une faculté motrice distincte de la volonté.

Mais, à notre avis, M. Garnier restreint trop le domaine de la faculté motrice, quand il lui enlève, pour en faire le résultat des propriétés du corps, la plus grande partie des mouvements qui s'opèrent dans les organes, d'après cette règle, que ces actes seuls appartiennent à l'âme, dont nous avons eu conscience, au moins une fois, et que nous pouvons recommencer volontairement. Toute la suite de cette discussion aura pour but de montrer que ni la conscience, ni la volonté, ne sauraient être données comme les signes caractéristiques et exclusifs de ce qui appartient à l'âme[2]. Mais, d'ailleurs, M. Garnier ne semble-t-il pas faire lui-même une infraction à cette règle trop absolue, lorsque

1. L'auteur désigne par ce mot le système qui reconnaît en l'homme deux forces distinctes, l'une chargée des fonctions de la vie; l'autre, des opérations de la pensée.

2. On peut l'établir en constatant dans l'activité spirituelle beaucoup de faits qui ne sont point saisis par la conscience et où la volonté n'intervient pas. Voir plus bas l'opinion de Leibniz sur ce sujet, p. 93.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pour expliquer le trouble que l'âme, par ses idées et ses passions, excite à son insu dans les mouvements de la vie corporelle, il dit qu'elle produit quelques mouvements insensibles que, pour cela même, elle ne peut recommencer.

En résumé, si nous différons des psychologues qui ont attribué à l'âme la faculté motrice, c'est en donnant à cette faculté une plus grande extension et un rôle, pour ainsi dire, plus fondamental [1]. L'énergie motrice n'est pas seulement pour nous une faculté de l'âme, elle est une même chose avec sa nature, elle est son essence même. L'âme n'est qu'avec elle, l'âme ne saurait être sans elle, tandis qu'elle a été, tandis qu'elle peut être sans la sensibilité, sans l'intelligence, sans la volonté.

Fr. Bouillier [2].

---

9. — **L'âme est une malgré ses diverses opérations.**

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il faut concevoir que cette force par laquelle nous connaissons proprement les objets, est purement *spirituelle*, et n'est pas moins *distincte du corps tout entier* que ne l'est le sang des os et la main de l'œil ; qu'elle est *une* et *identique*, soit qu'avec l'imagination elle reçoive les figures que lui envoie le sens commun [3], soit qu'elle s'applique à celles que la mémoire garde en dépôt, soit qu'elle en forme de nouvelles, lesquelles s'emparent tellement de l'imagination qu'elle ne peut suffire à recevoir en même

1. L'auteur est de ceux qui pensent que l'âme est le principe de la vie ; cette faculté motrice pourrait être le principe vital, qui dès lors serait une des attributions de l'âme dans son activité sans conscience.

2. *Du principe vital et de l'âme pensante*, p. 22.

3. *Sensorium commune.* On admettait dans l'école, sur l'autorité d'Aristote, qu'en outre des cinq sens extérieurs il y en a deux intérieurs, à savoir, le *sens commun* qui réunit et combine les données des autres, et l'imagination qui les conserve ou les renouvelle. Voir Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, I, 5. Telle est l'acception de ces termes dans tout ce fragment.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

temps les idées que lui apportent le sens commun, ou à les transmettre à la force motrice, selon le mode de dispensation qui lui convient.

C'est toujours une seule et même force qui, s'appliquant avec l'imagination au sens commun, est dite *voir, toucher*, etc., à l'imagination, en tant qu'elle revêt des formes diverses, est dite *se souvenir*[1]; à l'imagination qui crée des formes nouvelles, est dite *imaginer* ou *concevoir;* qui enfin, lorsqu'elle agit seule, est dite *comprendre*, ce que nous expliquerons plus longuement en son lieu. Aussi reçoit-elle, à raison de ces diverses facultés, les noms divers d'*intelligence pure*, d'*imagination*, de *mémoire*, de *sensibilité*.

DESCARTES[2].

1. Comparer Bossuet; ouvrage cité, I, 20.
2. *Règles pour la direction de l'Esprit.* Règle douzième.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ IV. — DE QUELQUES IDÉES PROPRES A LA CONSCIENCE.

1. — Du fait primitif de la conscience.

Nous trouvons bien profondément empreinte en nous la notion de *cause* ou de *force;* mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable [1]. Car nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles, sans nous sentir causes relatives à certains effets ou mouvements produits dans le corps organique. La cause, ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté*. Le moi s'identifie complétement avec cette force agissante [2]. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte [3]. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition*, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime. Seul, il réunit tous les caractères et remplit toutes les conditions analysées précédemment.

1. C'est l'opinion de Leibniz qu'on trouvera ci-dessous, p. 87.

2. L'auteur professe que la volonté seule constitue le moi; il exagère une importante vérité.

3. Il vaudrait mieux dire que c'est une des manières dont elle s'exerce ; mais il y en a d'autres; la pensée est une forme de l'activité, autant que l'effort mot ur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il a le caractère d'un fait, puisque la puissance ou la force qui effectue ou tend à effectuer les mouvements du corps, se distingue nécessairement du terme inerte qui résiste, même en obéissant, et ne peut pas plus se confondre avec lui, en tant qu'elle agit, que s'en séparer absolument, pour se concevoir ou se saisir elle-même, hors de tout exercice [1]. Ce fait est bien primitif, puisque nous ne pouvons en admettre aucun autre avant lui dans l'ordre de la connaissance, et que nos sens externes eux-mêmes, pour devenir les instruments de nos premières connaissances, des premières idées de sensation, doivent être mis en jeu par la même force individuelle qui crée l'effort. Cet effort primitif est de plus un fait de sens intime ; car il se constate lui-même intérieurement sans sortir du terme de son application immédiate et sans admettre aucun élément étranger à l'inertie même de nos organes [2]. Il est le plus simple de tous les rapports, puisque toutes nos perceptions ou représentations extérieures s'y réfèrent comme à leur condition primitive essentielle, pendant qu'il n'en suppose aucun avant lui et qu'il entre dans toutes comme élément formel ; puisqu'enfin le jugement d'extériorité que plusieurs philosophes ont considéré comme le véritable rapport simple et fondamental, repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension [3]. Enfin il est le seul rapport fixe,

1. C'est donc par l'effort musculaire que le moi prend conscience de lui-même et se distingue de la masse pesante qu'il remue. On verra dans le fragment suivant une critique de cette analyse, qui paraît généralement juste.—C'est le titre de gloire le plus certain de Maine de Biran d'avoir placé dans la conscience de notre activité l'origine de l'idée de cause.

2. Peut-on dire que nous ayons conscience de l'inertie de nos organes? Est-ce par la conscience que nous percevons leur résistance? Evidemment c'est là un acte de la perception extérieure. Si l'analyse de Maine de Biran est exacte, il en résulte que ces deux sortes de perceptions si soigneusement distinguées par les psychologues concourent à la connaissance du moi, inséparable de celle du corps.

3. Ce jugement d'*extériorité*, nous le prononcerons même en l'absence de l'effort musculaire ; la moindre douleur localisée dans une partie des organes, entraîne par cela même avec elle la perception d'une certaine étendue, c'est-à-dire de quelque

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

invariable, toujours identique à lui-même, puisque, n'admettant aucun élément variable étranger, il est le résultat constant de l'action d'une seule et même force déployée sur un seul et même terme.

MAINE DE BIRAN [1].

---

2. — La conscience est l'origine de l'idée de cause.

C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait est certain, et ce qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère ; nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-même [2]. Le caractère propre du moi est la *causalité*, ou

chose d'extérieur. « L'expérience de Maine de Biran, dit M. Lemoine, est excellente pour établir contre les prétentions du scepticisme qu'il existe un monde corporel; mais elle ne m'explique pas comment j'apprends naturellement à connaître cette vérité. » *Le corps et l'âme*, p. 153.

1. *Fondements de la psychologie*. Œuvres inédites, p. 49. Delagrave, 1859. Maine de Biran (1766-1824) est, au jugement de M. Cousin, « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. » Ses œuvres principales, les *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, les *Mémoires sur l'habitude, sur la décomposition de la pensée*, et un ouvrage plus considérable d'où l'on extrait ce fragment, ont été recueillis avec quelques autres, les uns par M. Cousin, et les derniers par M. Naville. Les analyses de ce philosophe sont profondes, mais généralement exprimées en un style obscur et pénible. La théorie de l'effort moteur est sa principale originalité.

2. Ce n'est pas seulement dans la production de mouvement volontaire que nous apercevons notre activité. En ce cas, nous agissons sur le corps qui nous résiste ;

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la volonté, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne causons que ce que nous voulons [1]. *Vouloir*, *causer*, *être*, pour nous, toutes expressions synonymes du même fait qui contient à la fois la *volonté*, la *causalité* et le *moi*. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité. Etre, pour le moi, n'est pas une chose, et vouloir une autre, car il pourrait y avoir eu des volitions qui seraient impersonnelles, ce qui est contraire aux faits, ou une personnalité, un moi qui se saurait sans vouloir, ce qui est impossible [2]; car se savoir pour le moi, c'est se distinguer d'un non-moi; or, il ne peut s'en distinguer qu'en s'en séparant, en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant. La volonté est donc l'être de la personne [3]. Les mouvements de la sensibilité, les désirs, les passions, loin de constituer la personnalité, la détruisent [4]. La personnalité et la passion sont dans un rapport inverse l'une de l'autre, dans une contradiction qui est la vie. Comme on ne peut trouver l'élément de personnalité ailleurs que dans la volonté, de même aussi on ne peut trouver ailleurs l'élément de causalité. Il ne faut pas confondre la volonté ou la causalité interne qui produit immédiatement des effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réellement passifs de cette causalité qui,

mais parfois notre action est tout entière concentrée dans le moi, par exemple dans le phénomène de l'attention; l'auteur le signale plus loin.

1. Il est difficile d'affirmer que nous n'avons conscience de nous que par les actes volontaires; mais à coup sûr ceux-là nous font plus distinctement nous percevoir et nous distinguer.

2. Au lieu de ces mots « sans vouloir », il serait plus exact de dire : sans agir.

3. Sans volonté, il n'y a pas de personne; mais la volonté elle-même n'existe pas sans des pouvoirs auxquels elle s'applique; il lui faut des facultés à diriger.

4. La sensibilité n'est pas inutile à la constitution de la personnalité. C'est peut-être la douleur qui nous porte à nous emparer de nos capacités. En tout cas la lutte même, la résistance des penchants contre la volonté, est une des conditions de la personnalité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

comme instruments, ont l'air de produire aussi des effets, mais sans en être la vraie cause. Quand je pousse une bille sur une autre, ce n'est pas la bille qui cause véritablement le mouvement qu'elle imprime, car ce mouvement lui a été imprimé à elle-même par la main, par les muscles qui, dans le mystère de notre organisation, sont au service de la volonté[1]. A proprement parler, ces actions ne sont que des effets enchaînés l'un à l'autre, simulant alternativement des causes, sans en contenir une véritable, et se rapportant tous comme effets plus ou moins éloignés à la volonté, comme cause première. Cherche-t-on la notion de cause dans l'action de la bille sur la bille, comme on le faisait avant Hume [2], ou de la main sur la bille, et des premiers muscles locomoteurs sur leurs extrémités, ou même dans l'action de la volonté sur le muscle, comme l'a fait M. de Biran, on ne la trouvera dans aucun de ces cas, pas même dans le dernier, car il est possible qu'il y ait une paralysie des muscles qui rende la volonté impuissante sur eux, improductive, incapable d'être cause et par conséquent d'en suggérer la notion [3]. Mais ce qu'aucune paralysie ne peut empêcher, c'est l'action de la volonté sur elle-même, la production d'une résolution, c'est-à-dire une *causation toute spirituelle*, type primitif de la causalité, dont toutes les actions extérieures,

1. La volonté n'agit pas sur les muscles, pas même sur les nerfs, mais sur la puissance motrice ; on ne veut que ce qu'on a déjà fait sans le vouloir ; le pouvoir moteur préexiste à la volonté.

2. Hume, philosophe anglais, né en 1711, mort en 1776, a laissé de nombreux ouvrages dont les principaux sont le *Traité de la nature humaine* et les *Essais sur l'entendement humain*. Ses analyses subtiles et déliées l'ont conduit à un scepticisme très-savant. Son influence a été considérable : il a suggéré indirectement à Kant, l'idée de sa *Critique de la raison pure;* il a déterminé Reid à étudier la perception extérieure ; on peut aussi dire que l'école contemporaine en Angleterre ne fait que continuer ses traditions.

3. Cette critique de Maine de Biran (Voir le fragment précédent) est-elle tout à fait fondée ? Si la paralysie des muscles, l'auteur veut dire des nerfs, rend le mouvement impossible, l'effort n'en sera-t-il pas d'autant mieux saisi par la conscience, en s'appliquant à une masse rebelle et inerte ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à commencer par l'effort musculaire, et à finir par le mouvement de la bille sur la bille, ne sont que des symboles plus ou moins infidèles. La première cause pour nous est donc la volonté dont le premier effet est une volition. Là est la source à la fois la plus haute et la plus pure de la notion de cause qui s'y confond avec celle de la personnalité. Et c'est la prise de possession, pour ainsi dire, de la cause dans la volonté et la personnalité qui est pour nous la condition de la conception ultérieure ou simultanée des causes extérieures impersonnelles.

V. Cousin [1].

---

3. — **Toute substance est active** [2].

La notion de substance appelle particulièrement l'attention, parce qu'elle est si féconde qu'elle renferme les vérités premières, même celles qui concernent Dieu, les esprits et la nature des corps, vérités en partie connues, mais insuffisamment démontrées, en partie ignorées jusqu'ici, mais qui doivent être de la plus grande utilité dans les autres sciences [3]. Pour en donner un avant-goût, il me suffira de dire que l'idée de la puissance appelée par les Allemands *kraft* et par les Français *force*, et à laquelle je destine la science spéciale de la *dynamique*, jette un grand jour sur la vraie notion qu'on doit avoir de la substance. En effet, la force active diffère de la puissance nue familière à l'école [4], en ce que, la puissance active ou faculté

1. *Fragments de philosophie contemporaine.* Didier, 1856, p. 22.

2. On a déjà vu que la connaissance du moi est celle d'une force ; de même, en généralisant, on peut dire que l'activité est l'essence de tout être, et que toute substance est une force.

3. Leibniz veut montrer qu'on ne peut concevoir une substance sans activité, que par conséquent l'action est l'existence, la réalité même, et qu'il faut identifier ces deux termes, *être* et *agir*.

4. Aristote a appuyé fortement sur la distinction de la puissance et de l'acte, c'est-à-dire à peu près de la simple possibilité et de la réalité actuelle. Les scolastiques n'ont pas négligé ce côté de la philosophie péripatéticienne. Ils ont

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des scolastiques n'est autre chose que la *possibilité prochaine d'agir*, qui a encore besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation, et comme d'une impulsion étrangère. Mais la force active comprend une sorte d'acte ou ἐντελεχείαν, qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même [1], suppose un effort, et par là entre en opération par elle-même, sans avoir besoin d'autre auxiliaire que la suppression de l'obstacle. C'est ce que peut rendre très-sensible l'exemple d'un corps grave tendant la corde qui le soutient, ou d'un arc bandé. Car bien que la gravité ou la force élastique puissent et doivent s'expliquer mécaniquement d'après le mouvement de l'éther, la raison dernière du mouvement de la matière est la force qui lui a été imprimée dans la création, force inhérente à tout corps, mais qui est différemment limitée dans la nature par le choc même des corps. Je dis donc que cette propriété agissante appartient à toute substance, qu'il en naît toujours une sorte d'action, et que, par conséquent, la substance corporelle elle-même, non plus que la substance spirituelle, ne cesse jamais d'agir : vérité que ne paraissent pas avoir assez comprise ceux qui ont fait consister son essence dans la seule étendue [2] ou même dans l'impénétrabilité, et qui se sont imaginé qu'ils concevaient un corps absolument en repos. LEIBNIZ [3].

trop souvent oublié que la puissance sans l'acte n'est qu'une pure abstraction. Dans une substance on peut sans doute discerner ce qui la rend possible, et ce qui la rend réelle; mais l'un de ces éléments n'existe pas sans l'autre. Ils sont indirectement unis pour faire une chose réelle, qu'Aristote nommait *entéléchie*.

1. Leibniz aurait pu dire que c'est déjà une action ; quelques lignes plus bas il en convient.

2. Ce sont les cartésiens.

3. *Réforme de la philosophie première*. Edition Janet, t. II, p. 526, Ladrange, 1866. Leibniz, 1646-1716, a continué, en la corrigeant en plus d'un point, l'œuvre de Descartes, dont il est presque l'égal. Il a laissé, outre un grand nombre de mémoires et d'opuscules, et une correspondance très-volumineuse, deux grands ouvrages de philosophie : les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, et les *Essais de théodicée*. La philosophie lui doit de grandes et de nombreuses vérités, et il serait peut-être le premier des philosophes modernes, si Descartes ne l'avait précédé et ne lui avait ouvert la voie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — L'idée de durée est une perception de la conscience.

Nous avons vu que la *durée*[1] nous est donnée par la mémoire et par le sentiment de notre identité personnelle. La première fois que nous nous souvenons d'une chose passée, nous jugeons nécessairement qu'il s'est écoulé une durée entre cette chose et le moment présent, et de plus nous jugeons que nous sommes le même être qui existait au temps où la chose est arrivée, et qui existe à présent. La durée, qui nous est donnée par nos facultés, n'est donc pas comme l'étendue, celle des choses; c'est la nôtre : elle n'est pas hors de nous, elle est en nous; c'est nous qui *durons*. Les jugements de la mémoire, d'où la durée dérive, ne placent point la durée dans les événements qui sont l'objet du souvenir, ils la placent dans l'esprit qui se souvient et qui se sent le même[2]. Et notre durée est la seule qui nous soit immédiatement témoignée par nos facultés; toute autre n'est encore que la nôtre[3]. Quand on dit que les choses extérieures *durent*, cela veut dire qu'elles coexistent avec nous à tous les instants de notre durée. Quand on dit que les objets de la pensée se succèdent, cela veut dire que l'esprit les contemple successivement, ou qu'il remarque leur coexistence avec lui-même par des opérations successives; si l'on entend quelque chose de plus, on profère des mots vides de sens; la succession, qui est un rapport dans la durée, ne se trouve que là où est la durée[4]; il n'y a donc véritablement de succession que

1. L'*idée* de la durée.
2. La mémoire, comme la conscience, ne s'applique qu'au moi. On ne se souvient que de soi-même.
3. L'auteur veut dire que la seule durée attestée par la mémoire, c'est la nôtre; quand nous affirmons d'un fait extérieur qu'il a duré, notre affirmation porte directement sur nous-mêmes; nous l'avons vu durer, disons-nous, c'est-à-dire que nous-mêmes avons duré en le voyant.
4. On peut même dire que la durée est le mode d'existence des choses qui changent, c'est-à-dire qui passent par des états successifs.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans notre propre durée[1]. C'est elle seule qui nous suggère la conception de cette durée universelle et nécessaire[2] indépendante de nos pensées ou du monde matériel, qui a précédé toutes les révolutions par lesquelles on la mesure, et qui leur survivrait si elles s'arrêtaient[3]. Nous comprenons que nous durons, parce que nous y sommes situés[4]; elle est telle que la nôtre, parce que la nôtre en est une portion, comme le lien de chaque corps est une portion de l'espace immense[5]. Nous seuls nous réalisons, nous localisons en quelque sorte la durée, comme les corps seuls réalisent l'étendue[6]; et, de même que pour nous la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de même la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction de la durée universelle, qui nous est accordée, et qui s'écoule en nous. Elle seule est soumise à notre observation; c'est en elle seule que le mouvement s'opère, et par elle seule que nous sommes capables de le mesurer. Car sa durée n'est que la nôtre pendant qu'il

1. Il y a de la succession dans les faits; le monde extérieur est dans un mouvement perpétuel; mais c'est en nous, veut dire l'auteur, que nous puisons l'idée de succession; elle implique celle d'identité, puisqu'elle résulte des états différents d'un être qui se sent le même. L'identique seul peut percevoir le changement.

2. L'analyse jusqu'ici est d'une rigueur admirable; mais à partir de cette phrase on peut en contester l'exactitude. Qu'est-ce que cette durée universelle et nécessaire? La durée implique succession et changement, c'est le mode d'existence des choses imparfaites; le nécessaire ne dure pas, il est immuable, c'est-à-dire éternel. L'auteur prend une idée générale pour une idée nécessaire.

3. Si tout s'arrêtait dans le monde, s'il n'y avait plus ni mouvement, ni succession, il n'y aurait plus de durée; la durée, propriété des choses finies, disparaît avec elles; l'éternité seule subsiste.

4. Ne pas souscrire trop aisément à ces affirmations. Etre *situé* dans la durée, c'est une expression peu intelligible et en tout cas très-inexacte. Nous ne sommes pas *dans* la durée, c'est la durée qui est en nous, comme un de nos attributs.

5. Ce n'est vrai ni de la durée, ni de l'espace. La durée de chaque être n'est pas une *portion* de la durée universelle; cette dernière, pure abstraction, est formée de toutes les durées individuelles. Quant au lieu du corps, il n'est rien en lui-même que ce corps considéré par rapport à d'autres.

6. Réaliser l'étendue, c'est réaliser une abstraction; quant à localiser la durée, c'est une opération qui se comprend mal. C'est le côté faible de cette analyse, exacte tant qu'elle s'en tient à la psychologie, très-hasardée quand elle s'élève à la métaphysique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'opère. En un mot, la durée ne sort jamais de moi; et elle ne peut pas plus en sortir que l'étendue ne peut y entrer.

Ainsi, quoique je conçoive la durée des choses comme indépendante de la mienne, cependant comme je ne me souviens que de moi, et que ma durée est la seule dont j'aie le sentiment, c'est de ma durée, que j'induis la durée des choses[1]; c'est sur le type de la mienne que je la conçois, c'est par la mienne seule que je puis l'estimer.

En d'autres termes, nous ne trouvons pas la durée hors de nous[2]; nous ne trouvons hors de nous que de l'étendue et de l'impénétrabilité; la seule durée qui nous soit donnée est la nôtre; quand nous l'avons, elle introduit dans notre entendement la conception d'une durée commune à tous les êtres et indépendante de la nôtre, ainsi que de tous les phénomènes du monde matériel[3]; mais pour apprécier cette durée, pour la soumettre à la mesure[4], il faut la faire remonter à sa source; c'est là seulement qu'elle rentre en notre puissance, en retombant sous l'observation de nos facultés. Nous ne durons pas seuls, mais dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires[5]. La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source comme

1. Nous savons que les choses extérieures durent de la même façon que nous connaissons leur existence : affirmer qu'elles durent, c'est affirmer qu'elles sont des substances, des êtres, des forces permanentes. Ce n'est pas une induction à proprement parler : sinon la croyance à l'existence substantielle des forces extérieures n'est qu'une induction, au lieu d'être une vérité primitive. Mais si nous n'avions pas par la conscience l'idée d'un être, d'une force, nous ne saurions pas qu'il existe aucune substance hors de nous. C'est en cela que la remarque de Royer-Collard reste juste.

2. Nous ne la percevons pas directement hors de nous.

3. Ce n'est qu'une abstraction formée en éliminant de toutes choses tous leurs attributs à l'exception d'un seul, l'existence mobile et changeante, vraie définition de la durée.

4. On ne mesure pas cette durée abstraite; la durée mesurable, c'est la durée de *quelque chose*, d'un mouvement, d'un fait extérieur, d'une pensée, d'une douleur, etc.

5. Il est bien entendu que c'est la connaissance de la durée qui *émane* de la connaissance de celle dont nous sommes les dépositaires, et non pas la durée elle-même.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le Nil dans les déserts, mais qui n'a ni source, ni rives, ni embouchure[1]; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours.

ROYER-COLLARD[2].

---

5. — L'idée de notre durée est celle de la continuité de notre action.

Notre durée ne résulte donc point de la succession de nos pensées[3]; elle résulte du sentiment de notre identité continue, laquelle résulte de la continuité de notre action, laquelle nous est attestée par la conscience et la mémoire. Il n'importe point à notre durée que notre action soit semblable ou diverse, qu'elle change d'objet ou qu'elle s'exerce sur le même; c'est le moi qui dure et non ses opérations, et leurs objets dont il se distingue parfaitement. La succession de ses opérations présuppose nécessairement une durée dans laquelle elles se succèdent; cette durée, c'est la sienne; et la durée du moi, c'est son action continue, réfléchie dans la conscience et dans la mémoire. C'est de la continuité de l'action que naît la continuité de la durée; si l'action cessait pour recommencer encore, de sorte qu'elle fût composée d'une suite d'actes contigus, la durée serait une quantité discrète comme le nombre; ses parties seraient physiquement dis-

1. Cette durée abstraite n'est qu'une conception mentale; il n'est pas étonnant qu'elle reste indéterminée puisqu'elle embrasse tous les êtres finis.

2. Fragments, *Œuvres de Reid*, traduites par Th. Jouffroy, t. IV, p. 399. Royer-Collard, 1763-1845, n'appartient à l'histoire de la philosophie que par un enseignement de deux années et des fragments de leçons. Il a été le premier à faire connaître en France les travaux de Reid, et à donner le signal de la réaction contre la philosophie sensualiste.

3. En effet, les opérations se succèdent, mais l'activité est continue; les opérations finissent et commencent, mais l'activité est perpétuelle; c'est sa perpétuité continue qui m'atteste mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma durée continue. » (ROYER-COLLARD, *Fragments*, t. IV, p. 364.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tinctes et séparées par des intervalles où il n'y aurait pas de durée. Le moi se sentirait à chaque instant défaillir et renaître. Mais il se sent continu, et c'est pour cela que la durée est une quantité continue qui n'a pas plus d'éléments que le moi lui-même. Dans le fait, toutes nos divisions de la durée ne la divisent point ; elles ne s'opèrent que dans notre pensée. La durée est un tout qui n'a point de parties, un tout physiquement indivisible quoique mentalement divisible à l'infini; l'instant n'est que la moindre quantité observable; la limite que nous fixons n'est point celle de la nature, mais celle de nos facultés.

ROYER-COLLARD [1].

---

6. — Des perceptions dont nous n'avons pas conscience.

Il y a mille marques, qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans *aperception* et sans *réflexion*, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas [2]; parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies [3], en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part ; mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faireleur effet, et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusément. C'est ainsi que la coutume fait, que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin, à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que

1. *Fragments*, tome IV des *Œuvres de Reid*, traduites par Th. Jouffroy, p. 567.
2. Ils échappent à la conscience, parce que l'exercice de cette faculté suppose certaines conditions qui peuvent manquer. C'est, on le voit, tout à fait en opposition avec certaines pensées du *Fragment* de Jouffroy qu'on a lu en tête de ce chapitre.
3. Le contraste ou au moins la variété des faits semble une des conditions qui les rend perceptibles; percevoir, c'est distinguer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde à cause de l'harmonie de l'âme et du corps ; mais les impressions, qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis, pour ainsi dire, de prendre garde à quelques unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer ; mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer par exemple quelque bruit, qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment[1]. Ainsi c'étaient des perceptions, dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas d'avertissement qu'après quelque intervalle tout petit qu'il soit. Pour juger encore mieux des petites perceptions, que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement, ou du bruit de la mer, dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties, qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas, si cette vague, qui le fait, était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague, et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent

1. L'observation présente une sorte de contradiction. Si nous nous en souvenons, c'est donc que nous en avons eu quelque conscience ; ce que l'avertissement nous suggère, c'est le souvenir et non pas la perception, qui a déjà eu lieu sans laisser de traces.

ZENEAKADÉMIA

mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. D'ailleurs on ne dort jamais si profondément, qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement, qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficacité qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé[1], que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate) et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers..... Il y a des dispositions qui sont des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'aperçoit que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion; et, si rien ne restait des idées passées aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir; et, recourir pour cela à une faculté nue, ce n'est rien dire d'intelligible[2]..... Voilà sans doute le nœud de l'affaire,

1. Ce sont de grandes pensées, un peu hasardées peut-être, et Leibniz applique avec hardiesse son principe de la loi de continuité.—Voir plus bas, ch. III, § II. L'idée des *petites perceptions* est de tout point confirmée par la science; nous n'avons conscience que d'un total de perceptions élémentaires.

2. Il ne faudrait pourtant pas admettre que les idées restent, comme on le dit vulgairement, dans la mémoire, alors qu'on n'y pense pas. L'idée n'a par elle-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens, comment il y a dans l'âme des pensées qu'elle n'aperçoit pas. Mais voici le moyen d'en sortir : il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinctes ; et la chose ne saurait aller autrement ; car si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps.—Je dis bien plus : il reste quelque chose de toutes nos pensées passées, et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement..... J'ai déjà remarqué que celui qui nierait ces effets dans la morale (les pensées inaperçues attestées par leurs conséquences ou leurs effets) imiterait les gens mal instruits, qui nient les corpuscules insensibles dans la physique : il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement, l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini, sans jamais pouvoir passer à une idée nouvelle. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini[1]. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions, et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement, on demeurerait sans cesse sur la même chose.

LEIBNIZ[2].

même aucune existence, et on ne peut dire que la mémoire consiste à prendre conscience d'une connaissance à laquelle on ne pensait pas ; elle consiste à la reproduire. Voir plus bas, ch. V, § 1.

1. Le raisonnement est subtil, mais il paraît exact.

2. *Nouveaux Essais*, page 6 de l'édition Janet, et *passim*. On a réuni ici divers passages qui tous confirment cette vérité de psychologie, que l'activité de l'âme n'est pas embrassée tout entière par la conscience.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE III.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DES CORPS.

§ I. — DESCRIPTION ET ANALYSE DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE.

1. — Distinction des deux sortes de perceptions, celle des sens et celle de la conscience.

Les sens ne peuvent pénétrer dans la sphère de la conscience ni la conscience dans la sphère des sens. Ce fait est remarquable, et mérite qu'on s'y arrête. Rien de ce que nous sentons au dedans de nous n'est perceptible pour les sens ; rien de ce que les sens peuvent saisir n'est perceptible à la conscience [1]. Le phénomène de la sensation en offre un

1. Cette distinction très-juste a été contestée par un philosophe éminent, W. Hamilton, le dernier représentant de l'école écossaise. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher son opinion de celle de Jouffroy. « L'assertion que nous pouvons avoir conscience d'un acte de connaissance sans avoir conscience de son objet, se détruit virtuellement elle-même. Une opération mentale n'est ce qu'elle est que par sa relation avec son objet, puisque cet objet en détermine l'existence, et lui donne son caractère spécial. Mais si une relation ne peut être comprise en un seul de ses termes, nous ne pouvons avoir conscience d'une opération, sans avoir conscience de l'objet, puisqu'elle y est corrélative et n'existe que par là... Anéantissez l'objet, vous anéantissez l'opération; annihilez la conscience de l'objet, vous anéantissez la conscience de l'opération.... J'imagine un hippogriffe, il est à la fois l'objet de l'acte et l'acte lui-même ; supprimez l'un, l'autre n'a pas d'existence; refusez-moi la conscience de l'hippogriffe, vous me refusez la conscience de l'acte par lequel je l'imagine ; j'ai alors conscience de zéro, je n'ai plus du tout conscience.» *Discussions on philosophy*, 3e édition, p. 48. Cette analyse repose sur une équivoque : sans doute, si nous ne pensons rien, si nous ne formons aucune conception, la conscience s'évanouit, puisqu'il n'y a nulle activité dans l'âme, puisque l'âme n'existe plus. Mais l'acte par lequel je perçois l'objet, et celui par lequel je me perçois moi-même, pour être solidaires, n'en sont pas moins distincts; ce

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

exemple bien frappant. Il se compose de deux parties distinctes[1] : une impression matérielle est produite sur l'un de nos organes par une cause quelconque; cette impression est transmise au cerveau par le moyen des nerfs, et il en résulte en nous tantôt un sentiment douloureux ou agréable, tantôt un sentiment et une idée. La nécessité de l'action d'une cause extérieure sur l'organe[2], et de la transmission de cette action au cerveau par l'intermédiaire des nerfs, pour que le sentiment et l'idée[3] soient produits en nous, est une donnée de l'observation sensible[4]; mais toute l'attention possible, aidée des meilleurs instruments, ne pourrait lui révéler ni le sentiment, ni l'idée : ces faits échappent aux sens. D'un autre côté la conscience sent parfaitement le plaisir ou la douleur[5], perçoit très-bien l'idée[6], mais elle ne reçoit aucune notion ni de l'organe[7],

n'est pas de l'objet lui-même que j'ai conscience, mais de la connaissance de l'objet. Dans la conception d'une fiction comme celle de l'hippogriffe, il n'y a, il est vrai, nul objet, mais une simple opération mentale; c'est cette opération qui est saisie par la conscience, mais ce n'est pas la conscience qui produit l'hippogriffe. Il y a là quelque subtilité, et tout revient à dire que si nous ne connaissons rien, nous n'aurons pas conscience de notre connaissance. La langue française répugne du reste à cet usage du mot de *conscience* réservé chez nous à l'unique connaissance de notre âme. « Cette confusion, dit un critique, n'existe que pour les philosophes qui se servent de mots vagues ou dont le sens a été corrompu, tels qu'*aperception*, *Bewusstsein* et *consciousness*. Ajoutez-y les mots : *de soi-même*, *selbst* ou *self*, et la difficulté est supprimée.» Ch. Waddington, *De l'âme humaine*, p. 272.

1. La sensation en elle-même est indécomposable; mais elle est précédée d'un fait organique.

2. Il n'est pas nécessaire que l'organe soit modifié par une cause extérieure, ou du moins cette cause n'est pas toujours perceptible. Tout changement d'état dans une partie du système nerveux suffit pour causer une sensation.

3. L'idée, c'est-à-dire la perception.

4. De l'observation par les sens. Le mot *sensible* prête à toute espèce de confusion. On devrait le restreindre à désigner la propriété d'éprouver le plaisir et la douleur.

5. Elle sent, c'est-à-dire qu'elle perçoit immédiatement. Autre chose est *sentir* la douleur, autre chose *savoir* qu'on la sent. La conscience n'est pas la sensibilité. Mais comme il est difficile d'entendre qu'on *sente* la douleur sans le *savoir*, la confusion des deux mots est devenue ordinaire. Un philosophe devrait pourtant s'en préserver.

6. La conscience ne *perçoit* pas l'idée d'un objet, pas plus qu'elle ne *sent* la matière. Elle nous avertit que nous sentons et que nous percevons.

7. Nous connaissons bien quelle est la partie du corps affectée par l'impression; mais c'est là une perception des sens et non pas de la conscience.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ni du nerf, ni de l'impression faite sur l'un, ni de la transmission opérée par l'autre. Jamais, sans les informations de l'observation sensible, nous n'aurions appris que la sensation et l'idée sont précédées dans le corps de pareilles circonstances. Il en est de même du phénomène du mouvement volontaire; nous avons conscience de notre détermination, mais nous n'avons pas conscience de la contraction musculaire qui opère ce mouvement ni du mouvement lui-même. Car ce qu'on appelle le sentiment de l'effort n'est autre chose que la conscience de la sensation plus ou moins douloureuse que la contraction musculaire nous cause, et point du tout la perception de cette contraction[1]. Tout ce qu'il y a de physique dans la production du mouvement et le mouvement lui-même, ne nous est révélé que par l'observation sensible, qui à son tour ne peut en aucune façon percevoir le phénomène de la détermination volontaire. Ainsi, pour connaître complétement le phénomène de la sensation ou celui du mouvement volontaire, il faut consulter et l'observation interne et l'observation sensible : une seule n'y suffit pas. C'est cette impuissance qui a forcé les physiologistes, comme nous le verrons bientôt, à reconnaître des faits de conscience. On voit par là combien il est impossible et par conséquent absurde, de prétendre faire la science de l'homme, soit comme les philosophes le veulent, avec la conscience, soit comme les naturalistes le prétendent, avec la seule observation sensible[2].

Th. JOUFFROY[3].

1. On perçoit le changement produit par l'effort dans certaine partie du corps; ce mouvement est localisé par une perception immédiate; mais ce n'est pas la conscience qui nous la donne. C'est une sorte de toucher intérieur, ou, comme M. Lemoine le propose, un sixième sens, le sens vital.

2. Jouffroy en voulant rester impartial risque d'être injuste. On ferait infiniment mieux la science de l'homme, de l'homme véritable, de la personne humaine, avec la seule conscience, qu'on ne pourrait l'essayer avec la seule observation sensible.

3. Préface de la traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart, p. XVII.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Des conditions de la perception extérieure.

La perception de l'étendue tactile[1], comme en général toutes les perceptions des sens, requiert trois espèces de conditions, qu'il importe de distinguer nettement[2]; car en omettre une seule, ou l'identifier à toute autre qu'elle-même, c'est se mettre d'avance dans l'impossibilité absolue de rien comprendre à la nature de l'étendue corporelle.

La première de ces conditions est la présence d'un certain corps, en relation actuelle avec tel ou tel élément du toucher[3]. Par exemple, dès que j'applique la main sur cette table, ou que je promène les cinq doigts sur sa surface[4], je sens qu'il y a là, dans la région de l'espace où je me trouve, un objet étendu qui m'avoisine. Mais dès que je retire l'organe en exercice, aussitôt la sensation d'étendue s'évanouit. Elle renaît avec le contact, et s'anéantit dès qu'il a cessé. Mon corps même, mon propre corps, auquel mon âme est si étroitement unie, que j'éprouve tant de difficulté à les juger mutuellement distincts, comment sais-je qu'il est étendu? parce que je puis le parcourir et le palper avec les mains, ou presser tel autre de mes organes contre un organe limitrophe ou à sa portée[5]. Dans

1. L'étendue tactile a les trois dimensions; l'étendue visible n'en a que deux.

2. Ce sont les conditions générales de toute perception des sens; on peut étendre à chacun d'eux ce qui est ici affirmé du toucher.

3. Ce même contact existe pour les autres perceptions; c'est pourquoi l'on a parfois essayé de ramener tous les sens au seul toucher. — Remarquer pourtant que nous pouvons percevoir en l'absence de tout objet différent de notre corps; nous ne percevons alors que nos organes eux-mêmes, comme dans le phénomène de la douleur physique, et dans certaines hallucinations, que les physiologistes appellent perceptions subjectives.

4. On voit que dans ce cas le toucher a pour auxiliaire la force motrice.

5. Sans doute nous connaissons notre corps de cette manière, mais il ne faut pas croire que ce soit la seule. Chaque sensation est localisée dans une région circonscrite de nos organes, dont nous sentons alors directement l'étendue. L'effort que nous produisons pour mouvoir nos membres nous donne aussi une perception du même genre, celle d'une étendue que Maine de Biran appelle *intérieure*; « Le moi est un et simple, dit ce philosophe; mais il ne s'aperçoit comme tel qu'en qualité de

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cette phase du phénomène, la perception de mon étendue propre[1] est soumise à la même loi que la perception de cette étendue extérieure, que j'attribue aux objets qui m'environnent.

La seconde est le concours de l'organe du toucher, en général et en particulier, de tous les éléments nerveux qui entrent dans sa structure, ou desquels dépend naturellement son exercice. Vainement ma main toucherait cette table ou tout autre corps extérieur, si les filets nerveux qui se distribuent au dernier palmaire étaient détruits ou altérés dans leur substance, ou avaient cessé de communiquer avec l'encéphale, ou, comme il arrive dans certains états morbides, se trouvaient réduits à l'impuissance par la paralysie des centres nerveux, d'où ils tirent leur origine. Dans ces divers cas, tout se passerait comme si l'organe en contact avec la table était lui-même un corps inorganique, et la perception ne pourrait s'opérer[2].

La troisième est l'intervention de l'âme même. Cette dernière condition, qui d'ailleurs est évidente *à priori*, puisque c'est l'âme seule qui perçoit, ressort également d'un examen tant soit peu attentif de la seconde; considérez, en effet, une partie quelconque de la peau, dont la surface entière est sensible aux impressions extérieures, ou mieux encore, un des doigts de la main, et dans ce petit organe, les lignes qui en sillonnent l'extrémité palmaire : chacune de ces lignes est constituée par une série de papilles ou petits corps, où aboutissent, soit en forme

sujet de l'effort, et relativement au terme composé et multiple (le corps) sur lequel sa force se déploie. Cette forme d'espace extérieur ou d'étendue qui est l'objet de la vue ou du toucher diffère essentiellement de celle qui constitue le terme propre de l'effort. On trouve dans cette continuité de résistance, non plus étrangère et absolue, mais propre et immédiatement relative à l'effort voulu, le fondement ou le type simple et originel d'une sorte d'étendue, l'étendue intérieure du corps.» *Faits du sens intime*, p. 234.

1. C'est-à-dire de l'étendue de mon corps.

2. L'impression est donc la condition préalable de la perception, et les nerfs sont les organes de l'impression.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'anse, soit par une extrémité libre les subdivisions des nerfs qui s'y rendent de la moelle épinière par les trous de conjugaison pour communiquer à la main son aptitude à sentir. Comme plusieurs courbes papillaires, et dans chacune en particulier, un certain nombre de papilles interviennent dans l'attouchement, la sensation consécutive est évidemment un phénomène complexe. Cette sensation est ainsi la résultante de plusieurs causes, d'autant de causes distinctes, qu'il est d'éléments nerveux qui ont concouru à la produire[1]. Et par suite, on est contraint de supposer, à toutes ces actions diverses, un centre commun où elles convergent, et, bien entendu, un centre indivisible. Ce qui nous ramène, par une autre voie, au principe établi plus haut, de la simplicité du sujet pensant.

F. MAGY[2].

---

3. — Différence entre les sens et leurs organes.

Il faut prendre garde de ne point confondre les *organes* de la perception avec l'*être* qui perçoit. La perception est l'acte d'un être qui perçoit[3] : l'œil n'est pas ce qui voit ; c'est seulement l'organe par lequel nous voyons ; l'oreille n'est pas ce qui entend, mais l'organe par lequel nous entendons, et ainsi du reste.

On ne peut voir les satellites de Jupiter qu'au moyen d'un télescope. En concluons-nous que c'est le télescope qui voit ces satellites ? nullement : une telle conclusion serait absurde. Il n'est pas moins absurde de supposer que c'est l'œil qui voit, ou l'oreille qui entend. Le téles-

1. Cette sensation unique résulte d'impressions multiples qui doivent être ramenées à l'unité.

2. *De la science et de la nature,* Ladrange, 1865, p. 252.

3. Le mot de perception désigne à la fois la faculté de percevoir, l'opération de cette faculté, et même son résultat.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cope est un organe artificiel de la vue, mais il ne voit pas; l'œil est un organe naturel de la vue, mais l'organe naturel ne voit pas plus que l'organe artificiel.

L'œil est une machine admirablement construite pour réfracter les rayons lumineux et former sur la rétine une image distincte des objets; mais il ne voit ni l'objet ni l'image. Il peut former une image après qu'il a été arraché de la tête, mais aucune vision n'en résulte. Même quand il est à sa place, et parfaitement sain, il est bien connu qu'une obstruction dans le nerf optique empêche la vision, quoique l'œil ait exactement rempli toutes ses fonctions.

S'il était nécessaire d'en dire davantage sur un point si évident, nous pourrions ajouter que, s'il était vrai que la faculté de voir fût dans l'œil, celle d'entendre dans l'oreille, etc., il s'ensuivrait que le principe pensant, que j'appelle moi, est multiple et non pas un; ce qui est contraire à la conviction irrésistible de tous les hommes. Quand je dis, je vois, j'entends, je touche, je me souviens, cela implique que c'est un seul et même moi qui exécute toutes ces opérations; et, comme il serait absurde de dire que ma mémoire, l'imagination d'une autre personne et la raison d'une troisième forment un seul être intelligent, il serait également absurde de dire qu'une portion de matière qui voit, une autre qui entend, et une troisième qui touche, peuvent former un seul et même être qui perçoit.

Ces vérités ne sont pas nouvelles; elles se sont présentées aux penseurs de toutes les époques. Cicéron, dans ses *Tusculanes*, les a exprimées très-nettement. On peut, si on le désire, recourir au passage [1].

Th. Reid [2].

1. Livre I, chap. XX, p. 34 de l'édition Belin: « Ut facile intelligi possit animum et videre et audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi, etc.» Tout le chapitre est intéressant, et c'est l'un des plus solides des *Tusculanes*.

2. *Œuvres complètes*, traduction de Jouffroy, t. III, p. 91. On peut rapprocher

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Deux lois de la perception extérieure.

Toute perception est limitée sous le rapport de l'espace. L'étendue tangible et l'étendue résistante ne se font sentir, la plupart du temps, qu'à une partie de nos organes ; et lorsque nous sommes touchés de tous côtés, comme par les eaux d'un fleuve, notre perception a les limites de notre corps lui-même. La température a pour nous les mêmes bornes que l'étendue tangible. Les couleurs se limitent les unes par les autres ; c'est à cause de cela que nous les rapportons à des objets tangibles différents et placés en différents lieux, et que nous pouvons nous guider à l'aide de nos yeux, sans employer à chaque instant le secours du toucher [1]. S'il n'y avait qu'une seule couleur sans nuance, il ne nous servirait à rien de la voir ; nous serions comme dans la nuit, puisque nous ne distinguerions aucune différence visible qui pût nous rappeler la forme et la position des objets du toucher.

Toute perception est limitée sous le rapport de la durée. Lorsque la main a été longtemps en contact avec un corps tangible, si elle demeure immobile, elle cesse de le percevoir. Il faut qu'on remue la main ou l'objet pour renouveler la perception. Les yeux et les oreilles se fatiguent par un exercice trop prolongé ; leur perception

de ce passage les lignes suivantes, empruntées à un écrivain éminent, qui n'est pas suspect de trop de prédilection pour les idées du spiritualisme. « Il faut distinguer la sensation, au moins provisoirement, de l'état du nerf et des centres nerveux qui par leur ébranlement la font naître. A la vérité cet état est sa condition suffisante et nécessaire ; mais il n'est pas sûr qu'elle soit la même chose que lui ; au premier regard elle en diffère, et certainement elle ne nous est pas connue au même degré que lui, ni de la même façon. Car elle est aperçue directement, complétement, à l'instant même, tandis qu'il est constaté indirectement, incomplétement et fort tard ; il a fallu une infinité de recherches anatomiques et physiologiques pour nous apprendre que la sensation dépend de lui ; encore aujourd'hui nous ignorons tout à fait en quoi il consiste, s'il est une vibration propagée, un flux électrique, un changement chimique, ou tout autre chose. » (H. TAINE, *De l'intelligence*, t. I, p. 193.)

1. La vue par elle-même ne nous fait connaître que l'étendue de la couleur ; la forme est originairement une perception du toucher. Voir même chapitre, § 2.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

devient alors confuse et indistincte [1]. Il en est de même pour les organes de l'odorat et du goût. Une perception qui commencerait avec nous et qui ne finirait qu'avec nous, serait comme si elle n'était pas. Nous sommes, depuis notre naissance, plongés dans l'atmosphère, et nous n'en sentons pas la pression, parce qu'elle est continue. Nous ne sentons pas non plus la température naturelle de nos organes, et ne percevons que le changement de cette température. Les différentes couleurs se succèdent sous nos yeux ; si une même couleur avait toujours été soumise à notre perception, elle nous serait devenue insensible. De même un son qui aurait toujours résonné à notre oreille, une odeur et une saveur qui auraient été toujours présentes à nos organes, seraient devenues insensibles. Il se peut que les liquides compris dans l'organe de la vue aient une certaine couleur, que les mouvements intérieurs de notre corps produisent de certains sons, que les organes de l'odorat et du goût aient leur odeur et leur saveur particulières, et que tout cela nous échappe parce que tout cela est toujours soumis à notre perception. Ainsi toute perception sensitive a ses bornes dans l'espace et dans le temps, et percevoir par les sens, c'est distinguer, c'est limiter. A. GARNIER [2].

---

5. — Nos perceptions sont composées d'éléments qui échappent à la conscience.

Nous entrevoyons ici, par une échappée, le monde obscur et infini qui s'étend au-dessous de nos sensations distinctes. Elles sont des composés et des totaux [3]. Pour

1. Si les perceptions se succèdent et se remplacent elles resteront distinctes ; la fatigue des organes est une autre cause qui peut nuire à l'exercice des sens, et que ce n'est pas le lieu de signaler.

2. *Traité des facultés de l'âme*. Hachette, 1865, t. I, p. 429.

3. On a déjà vu la même idée exprimée par Leibniz. Ci-dessus, chap. II, § III, p. 93.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que leurs éléments soient perceptibles à la conscience, il faut que, s'ajoutant les uns aux autres, ils fassent une certaine grandeur et occupent une certaine durée; si leur assemblage reste au-dessous de cette grandeur et dure moins que cette durée, nous ne remarquons en nous aucun changement d'état. Il y en a un, pourtant; mais il nous échappe; notre vue intérieure a des limites; au delà de ces limites, nos événements intérieurs, quoique réels, sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Ils prennent des accroissements et subissent des diminutions, ils se combinent, ils se décomposent, sans que nous en ayons connaissance. Ils peuvent même, comme on vient de le voir pour les sensations du son, avoir divers degrés de composition et de recul au delà des prises de la conscience. Les sensations élémentaires qui composent directement nos sensations ordinaires sont elles-mêmes des composés de sensations moindres en intensité et en durée, et ainsi de suite; il se fait ainsi en nous un travail souterrain, infini, dont les produits seuls nous sont connus, et ne nous sont connus qu'en gros. Quant aux éléments, et aux éléments des éléments, la conscience ne les atteint pas; le raisonnement les conçoit; ils sont aux sensations ce que les molécules et les atomes primitifs sont aux corps; nous n'en avons qu'une conception abstraite, et ce qui nous les représente est non une image, mais une notation [1].

H. TAINE [2].

1. Un son musical se compose de sons élémentaires, successifs; il y en a parfois pour former la perception d'un son aigu un nombre énorme, un millier au moins, en une seconde, et chacun d'eux est perceptible à part, mais est composé à son tour de sons élémentaires qui ne peuvent être perçus isolément, et qui sont encore composés. De même, l'impression produite sur les nerfs optiques est composée d'impressions successives en nombre variable, suivant les couleurs, mais toujours bien plus considérable que pour les sons. Il y a des sons très-graves, résultant seulement de seize vibrations et demie par seconde; or l'impression à laquelle correspond la perception de la couleur rouge, qui résulte des vibrations les plus lentes, n'est pas moins composée, suivant les calculs de Herschel, de 458 millions de vibrations par seconde; et le violet extrême en suppose jusqu'à 727 millions....

2. *De l'intelligence*. Hachette, 1870, t. I, p. 217.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Diverses sortes de perceptions suivant qu'elles sont propres, communes ou accidentelles.

Parlons d'abord pour chaque sens des objets sensibles. Objet sensible peut s'entendre de trois façons : deux où nous disons sentir en soi, et une où nous le disons par accident [1]. Des deux premières acceptions, l'une signifie ce qui est propre à chaque sens, et l'autre ce qui est commun à tous [2]. J'appelle *propre* ce qui ne peut pas être senti par un autre sens, et ce sur quoi le sens ne peut se tromper [3]; et, par exemple, la vue s'applique à la couleur, l'ouïe au son, et le goût à la saveur, et le toucher à un plus grand nombre de perceptions; mais chaque sens discerne ce qui lui est propre, et ne se trompe ni sur la couleur, ni sur le son; mais il peut se tromper sur la nature et la position de l'objet coloré ou de l'objet sonore [4]. C'est là ce qui est appelé l'objet propre de chaque sens. Mais les perceptions *communes* sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, car tout cela n'appartient en propre à aucun sens : ce sont des objets communs à tous; et ainsi il y a un certain mouvement qui est sensible au toucher et à la vue [5]. On dit d'un objet

1. C'est-à-dire qu'il y a deux cas où nous percevons les qualités elles-mêmes ; et un autre où nous en jugeons parce qu'elles sont accidentellement unies à d'autres. Les exemples vont expliquer cette division, très-juste au fond, et longtemps conservée dans l'école.

2. Les qualités des choses extérieures se divisent en deux espèces : les unes sont perçues par un sens à l'exclusion de tous les autres, comme la couleur par la vue ; les autres peuvent être perçus par plusieurs sens, comme le mouvement par le toucher et par la vue.

3. On voit qu'Aristote proclame l'infaillibilité des sens dans l'acte même qui leur est propre. Voir plus bas, même chapitre, § III.

4. C'est l'expression précise de la célèbre distinction des perceptions acquises et des perceptions naturelles ; les premières seules comportent l'erreur. On a hasardé en ce passage une correction au texte du savant traducteur d'Aristote.

5. Observation profonde, renouvelée par des psychologues contemporains, notamment par M. Saisset. Tous nos sens nous donnent l'idée de quelque étendue, au moins de celle de la partie de notre corps affectée par l'impression : le nombre peut aussi, à l'aide de la mémoire, résulter de la succession, ou sans elle, de la

sensible qu'il est sensible *par accident*, quand, par exemple, l'objet blanc qu'on voit est le fils de Diarès, parce que c'est un accident du blanc que l'on sent, et que, par suite, on n'éprouve rien de la part de l'objet sensible, en tant qu'il est de telle façon [1].

ARISTOTE [2].

---

7. — Des perceptions naturelles et des perceptions acquises.

Parmi les phénomènes de la vision qui se rattachent plus immédiatement à la philosophie de l'esprit humain, les plus importants sont ceux qui dépendent de la distinction entre les perceptions *naturelles* et les perceptions *acquises* de la vue [3]. Avant l'expérience, nous ne percevons par l'œil que l'étendue, la figure, les différentes nuances de la couleur et les effets variés de la lumière.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

simultanéité de plusieurs perceptions; le mouvement est connu par deux sens; Aristote n'aurait donc pas dû dire que ces perceptions sont communes à *tous* les sens; en réalité il y en a qui sont propres à un seul sens, d'autres à plusieurs, d'autres à tous.

1. Si l'on ne voit d'une personne que ses vêtements, la vraie perception c'est celle d'une étendue colorée; la perception par accident, qui est une véritable induction, c'est celle de la personne même. Descartes dit de même : « Si je regarde d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue... je ne manque pas de dire que je vois des hommes..... et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon, des chapeaux et des manteaux... Mais je juge que ce sont des hommes.» *Méditation deuxième*. C'est encore un exemple de ce que les Ecossais ont nommé improprement des perceptions acquises. Voir le fragment suivant.

2. *Traité de l'âme*, II, 6, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Comparer Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, etc. 1, 3. Bossuet reproduit la division des sensibles propres, communs, et par accident, mais il est visible qu'il l'entend mal; il confond tout : « Les choses sensibles par accident, dit-il contre toute vérité, s'appellent aussi sensibles communs.

3. Dans le langage des philosophes écossais, les perceptions *naturelles* sont celles qui sont propres à chaque sens, et dont il est seul juge, comme la couleur pour l'œil, ou le son pour l'ouïe; les perceptions *acquises* résultent de l'éducation des sens, et sont de véritables inductions fondées sur la simultanéité de perceptions diverses. Ainsi par la vue, par l'ouïe et par l'odorat nous jugeons de la forme, de la distance, de la grandeur, des objets sonores ou visibles, en inférant ces propriétés de celles que ces sens nous découvrent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Mais, en comparant entre elles les perceptions de la vue et du tact, les apparences visibles des objets et les sensations correspondantes de l'œil ne tardent pas à devenir des signes familiers qui nous révèlent les qualités tangibles des corps et la distance qui les sépare de l'organe. Dans plusieurs cas, nos jugements se fondent sur une multitude de circonstances combinées; et cependant notre intelligence va si vite, que la perception semble être instantanée [1].

DUGALD-STEWART [2].

---

8. — Influence de l'attention sur la perception.

L'âme peut consacrer plus ou moins entièrement son attention à un sens ou à l'autre. Lorsqu'elle est exclusivement occupée de l'un, elle perçoit peu ou point les effets des autres. Sous ce rapport, le sens de la vue participe au sort commun [3]; l'âme ne reçoit aucune influence de sa part lorsqu'elle est plongée dans de profondes contemplations. L'homme qui médite ne voit souvent rien, malgré la fixité de ses regards, parce que les effets des fibres nerveuses ne sont point en état d'exciter le sensorium livré à d'autres occupations, et qu'ils se perdent

1. L'idée de la distance est une des plus importantes que nous devions aux sens; les psychologues anglais et M. Taine y réduisent toutes les autres qualités géométriques de la matière. Elle est originairement acquise par le toucher, et par les sensations musculaires, plus ou moins prolongées, qui accompagnent les mouvements que nous faisons pour toucher ou atteindre les objets. Voir plus bas, même chapitre, § II, 7.

2. *Esquisses de philosophie morale*, traduction de Th. Jouffroy, 1841, p. 19. Dugald Stewart, 1755-1828, est, après Reid, le philosophe le plus célèbre de l'école écossaise. Ses principaux ouvrages sont : les *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, la *Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme*, et les *Esquisses de philosophie morale* : toutes ces œuvres ont été traduites en français. C'est un esprit ingénieux et sagace plutôt qu'un inventeur; il ne restera de lui aucune grande idée, mais des analyses exactes, comme celle de l'association des idées.

3. Cette influence s'exerce sur toutes les perceptions; il suffit d'étendre à chacun des cinq sens ce qu'on dit ici de la vue.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans le cerveau sans émouvoir l'attention [1]. L'attention est donc nécessaire pour que nous voyions [2]; mais elle analyse ainsi ce qui se passe dans le champ visuel. Tout n'est pas saisi avec la même netteté par le champ visuel entier de la rétine; c'est tantôt telle chose, et tantôt telle autre qui frappe davantage [3]. Une figure mathématique complexe se trouve saisie par nous de différentes manières, suivant que nous consacrons notre attention à telle ou telle de ses parties [4]. Ainsi, dans la figure ci-contre, c'est tantôt l'ensemble que nous saisissons le mieux, et tantôt les détails, les six triangles de la périphérie, l'hexagone médian, ou les deux grands triangles. Plus une figure est complexe, plus elle présente de variations au jeu de l'attention. Voilà pourquoi les ornements de l'architecture sont pourvus à nos yeux d'une sorte d'animation, parce qu'ils créent sans cesse de nouveaux matériaux à la vie de notre activité représentative.

J. MUELLER [5].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Cette explication est un peu trop exclusivement physiologique; les choses paraissent se passer dans les organes absolument comme lorsqu'il y a perception; mais la force intelligente est, pour ainsi dire, distraite de ces organes.

2. C'est un aveu précieux à recueillir de la part d'un physiologiste.

3. On ne peut mieux marquer la part considérable qui revient à l'activité de l'âme dans la perception. L'âme *reçoit* ses connaissances, disent certains philosophes, l'âme *fait* ses connaissances, voilà la vérité, et la preuve en est dans ces lignes.

4. C'est ainsi qu'on peut à volonté voir en creux ou en relief les peintures en grisailles, ou apercevoir de façons très-différentes les diverses combinaisons des mosaïques d'un parquet ou d'un pavé.

5. *Manuel de physiologie*, t. II, p. 363. Traduction de Jourdan. Baillière, 1855.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — FONCTIONS PRINCIPALES DES SENS.

1. — Nous ne percevons directement que notre propre corps.

Les objets extérieurs n'agissent en aucun cas directement sur notre âme, mais sur nos organes, et ceux-ci seulement sur notre âme [1]. Il y a donc un intermédiaire entre le monde extérieur et notre âme ; c'est notre corps ; c'est celui-là seul que nous sentons et connaissons directement, et il y a un sens intérieur enfermé dans ses limites [2], excité sans cesse par tous les accidents de la vie. Supprimez ce corps et ce sens, vous aurez entre l'âme et la matière un abîme que l'hypothèse seule franchira. Sceptiques et dogmatiques ont sauté à pieds joints pardessus notre corps et son sens propre et immédiat ; ils ont fait comme un hiatus entre l'esprit et la matière extérieure : il n'est donc pas étonnant qu'ils n'aient pu faire pénétrer dans l'un la certitude de l'autre [3].

A. LEMOINE [4].

1. C'est une vérité évidente et de grande importance pour l'explication de la connaissance extérieure. C'est sur les centres nerveux que se produit en définitive l'action des objets extérieurs.

2. On peut regarder comme une hypothèse l'existence de ce sens intérieur ; le fait même, à savoir, que nous percevons les états de notre corps, n'en est pas moins constant.

3. Il ne faudrait pas conclure de ce passage que nous connaissons seulement nos organes ; mais que la perception de ces organes est la condition de celle des corps étrangers. C'est de toute évidence pour le toucher, le goût, l'odorat ; un peu moins clair pour l'ouïe, et moins encore pour la vue. On persuadera difficilement à un homme que voir c'est simplement percevoir un état du nerf optique, et cependant il faut bien en venir là. — Il reste à expliquer comment nous arrivons à connaître qu'il y a d'autres corps que le nôtre ; on le verra dans le fragment suivant.

4. *L'âme et le corps*, Didier, 1862, p. 148.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Comment nous distinguons notre corps des corps étrangers.

Par la vue seule nous ne pourrions séparer notre corps d'avec les corps étrangers; rien dans le spectacle de sa couleur, des limites et des mouvements de cette couleur ne nous donnerait avis qu'il nous appartient plus que les autres [1]. L'ouïe, l'odorat et le goût ne nous seraient pas d'un plus grand secours pour cette découverte [2]. Il en est tout autrement du toucher. Que notre vue aille de notre corps à ceux qui l'entourent, et de ceux-ci revienne à celui-là, nous ne percevons rien de particulier; mais quand notre toucher passe de notre corps aux corps étrangers, et revient des corps étrangers au nôtre, nous sentons une grande différence. Sur les corps étrangers la perception est simple; sur notre corps la perception est double et réciproque. En même temps, avons-nous dit, que par la main droite nous touchons le bras gauche, par le bras gauche nous touchons la main droite; nous touchons et sentons que nous sommes touchés [3]. Le toucher est le seul sens qui donne cette double perception. Une fois que, parmi les choses tangibles, le toucher en a distingué et circonscrit une qui jouit de ce privilége, nous

1. Nous savons pertinemment qu'il nous appartient, par la sensation qu'il nous fait éprouver, par le mouvement que nous lui faisons exécuter. La difficulté c'est d'expliquer comment nous connaissons les autres corps : pour en séparer le nôtre, il faut déjà savoir qu'ils existent, et si on le sait, la séparation est faite. La question n'est donc pas très-bien posée.

2. Les perceptions de l'ouïe, de l'odorat et du goût ne se font pas sans que nous ayons le sentiment, plus ou moins précis, de la partie de nos organes affectée par l'impression; c'est le fait bien connu de la *localisation* de nos sensations.

3. Cette observation très-ancienne reste juste. On a souvent exagéré, on exagère encore dans ce passage l'importance du toucher; on a cru dans l'école écossaise que seul il nous donne la connaissance de la matière solide et résistante. Après les profondes analyses de Maine de Biran, et les observations si exactes de M. Lemoine, il n'est plus permis de lui attribuer ce privilége. (Voir le fragment 4 ci-après.) Mais il est possible de soutenir encore que c'est par le toucher, aidé de la force motrice, que nous distinguons notre corps des autres, que nous apprenons même qu'il y en a d'autres; on peut en cela lui conserver le nom de sens de l'extériorité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

remarquons que certaines parties de ce corps sont les instruments de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et de la faculté motrice. Les corps sont quelquefois définis : les objets qui tombent sous la prise des sens extérieurs ; mais les sens extérieurs, comment les définit-on ? Ce sont les facultés qui s'exercent par l'intermédiaire des autres corps ; et votre corps lui-même, comment le distingue-t-on des autres ? Par le toucher double et réciproque dont nous venons de parler. Le toucher est donc la base de la définition des corps. En résumé, nous appelons corporel ou matériel : 1° ce qui est tangible, ou ce qui le serait à des organes plus fins que les nôtres [1] ; 2° ce qui est associé à l'étendue tangible, comme la couleur, le son, l'odeur et la saveur [2] ; 3° ce qui est perçu par nos organes, qui sont eux-mêmes tangibles [3].

A. Garnier [4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Comment l'idée de notre corps se joint à l'idée de notre personne.

Par la position et l'étendue que nous attribuons à nos sensations [5], notre être lui-même nous semble situé, étendu, circonscrit dans une enceinte. L'enceinte s'attache à la personne, et désormais l'idée que j'ai de moi est inséparable de l'idée que j'ai de mon corps [6]. En effet, ce

1. Comme les gaz ou les fluides, s'il faut en admettre l'existence, qu'on appelle impondérables. Ils n'affectent pas le toucher ; mais on conçoit qu'un tact plus délicat, ou un degré de condensation plus élevé, les rendrait tangibles. Il vaut mieux cependant indiquer comme propriété fondamentale de la matière, l'idée de poids et de masse. Voir plus bas, p. 143.

2. Ces qualités sont toujours perçues avec l'étendue, l'étendue des corps extérieurs par la vue, celle de nos propres organes par les autres sens.

3. On voudrait en savoir davantage sur la matière. Voir plus bas, même chapitre, fragments du § III.

4. *Traité des facultés de l'âme.* Hachette, 1865, t. I, p. 430.

5. C'est-à-dire aux impressions qui déterminent nos sensations.

6. Elle n'en est pas séparée, mais en est séparable ; il suffit de se rappeler, pour en être convaincu, la deuxième *Méditation* de Descartes, ou la quatrième partie du *Discours de la Méthode*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

corps est le seul qui m'accompagne partout. Il est le seul qui réponde à mon attouchement par une sensation de contact. Il est le seul que ma volonté mette directement en mouvement [1]. Il est le seul en qui je loge les sensations que je m'attribue. A tous ces titres, il m'apparaît tellement lié et confondu avec moi-même, que, lorsque je rapporte une sensation à un point quelconque de la surface nerveuse, c'est mon être et ma personne qui me semblent situés pour cet instant à l'endroit affecté [2]. Tel est l'état actuel. Il suit de là que lorsque aujourd'hui je touche une table, l'objet touché doit m'apparaître non-seulement comme un autre que moi, mais encore comme au-dessous de moi et de ma superficie sensible. Il s'oppose ainsi non-seulement à moi, mais encore à l'enclos où je situe ma personne, et de cette façon, pour la première fois, il est véritablement extérieur.

H. TAINE [3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

4. — Le toucher n'a pas seul le privilége de nous assurer de l'existence des choses corporelles.

Selon une théorie anonyme [4], ce n'est point la raison, ce n'est point le raisonnement qui nous assurent de la réalité des choses corporelles; ce sont les sens, mais non pas tous. Un seul a ce privilége : le toucher, parce que seul il nous fait connaître l'étendue et la résistance, qualités essentielles de la matière. A sentir un corps odorant, on pourrait douter de son existence, parce que l'odeur n'est peut-être qu'une affection de l'âme sensible, et que rien

1. Par l'intermédiaire du pouvoir moteur. La volonté ne meut pas directement le corps.

2. Il est bien entendu que c'est une illusion : si *je rapporte* une sensation à un point de la surface nerveuse, *je* ne suis pas situé à ce point.

3. *De l'Intelligence*. Hachette, 1870, t. II, ch. 2.

4. L'auteur parle de la doctrine généralement enseignée dans les écoles; elle est déjà en germe dans l'ouvrage de Locke, *Essai sur l'entendement humain*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de semblable à l'odeur que j'éprouve n'existe dans la fleur embaumée; à le voir, j'en puis douter encore; car je vois tant de choses qui n'existent que dans mon imagination quand je veille ou quand je dors! Mais quand je touche cette plume ou cette table, le doute ne m'est plus permis, même en théorie; il y a là, sous ma main, un corps étendu et résistant.

Je voudrais accepter cette théorie, qui mettrait enfin d'accord mon bon sens et ma raison, et je comprends qu'elle ait rencontré plus de crédit dans sa simplicité que celle de Descartes, de Malebranche ou de Berkeley [1]; mais je ne le puis quand je l'examine de plus près. Il me faudrait, pour l'admettre, admettre aussi qu'il y a deux sortes de qualités très-différentes dans la matière, ce que Descartes et Locke m'avaient déjà dit, sans me convaincre et sans s'accorder entre eux [2]. En effet, je n'ai pas d'autre preuve que l'autorité contradictoire de ces deux philosophes pour croire que la couleur n'est pas aussi essentielle à la matière que l'étendue, ou la chaleur que la résistance [3]. L'étendue est une chose relative pour mes yeux, aussi bien que la chaleur pour mon toucher; elle varie selon ma puissance de vue, selon la distance, selon mes habitudes de juger, selon ma propre grandeur. Le monde est un macrocosme ou un microcosme, selon que je le regarde par l'un ou par l'autre bout d'une même lunette; Gulliver et Micromégas me l'apprendraient, si je

1. Descartes croit que rien ne nous garantit l'existence des corps, sinon la véracité de Dieu ; Malebranche estime que nous ne les percevons pas en eux-mêmes, mais que nous en apercevons les idées dans l'intellect divin; quant à Berkeley il professe nettement qu'ils n'existent pas, et qu'au fond personne n'en admet la réalité; ce sont de simples idées.

2. On rappelle ici la distinction des qualités premières et secondes de la matière. Pour Descartes, l'idée de la solidité ou dureté n'est pas essentielle à la matière; Locke y ramène au contraire toutes les autres propriétés. Voir même chapitre les fragments du § III.

3. Descartes réduit toutes les qualités de la matière à l'étendue, et Locke à la résistance ou à la solidité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne le savais par mon expérience journalière. La résistance n'a rien non plus de fixe et d'absolu ; elle varie selon le poids de mon corps ou la vigueur de mes muscles. Telle substance est solide et résistante pour un insecte, qui serait molle et liquide pour un éléphant. S'agit-il de l'impénétrabilité, c'est-à-dire de cette propriété que possède chaque corps de la nature d'exclure tout autre du lieu qu'il occupe ; c'est là une qualité que la raison seule conçoit, mais qui se dérobe à mes sens [1]. C'est une propriété dont l'idée est toute scientifique, et, pour la faire accepter à ma raison, il faut même que j'impose silence à mes sens, dont les grossières impressions me porteraient plutôt à la rejeter de mon esprit comme une invention mensongère. Je ne puis non plus me persuader aisément qu'il y ait une telle différence entre tous mes sens, que le toucher seul ait le privilége de me faire sentir les corps tels qu'ils sont, de me faire connaître qu'ils existent, tandis que les autres sens me les feraient sentir autrement qu'ils ne sont, ou même pourraient m'abuser tout à fait. Il me semble que le toucher a ses illusions et ses mensonges aussi bien que l'ouïe et la vue [2]; il me semble que, si j'étais immobile et hors de l'atteinte de tout corps étranger [3], la vue, l'ouïe, un sens quelconque restant en exercice, je serais encore en droit d'affirmer l'existence de quelque objet corporel [4].

A. LEMOINE [5].

1. Voir plus bas, même chapitre, fragment 6, § III.
2. On verra plus bas, fragments du § IV, ce qu'il faut penser des erreurs des sens.
3. Descartes a fait observer avec justesse que si tous les corps fuyaient devant notre contact, nous n'aurions pas l'idée de la résistance. Voir plus bas, même chapitre, § III, 2.
4. La conclusion de cette critique, c'est qu'il y a une autre manière de percevoir les objets corporels, ou tout au moins notre corps ; elle se trouve indiquée au fragment suivant.
5. *L'âme et le corps*. Didier, 1862, p. 144.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — D'un sixième sens, ou d'un sens vital.

J'ai la migraine ou je suis enrhumé; qu'est-ce que cela? C'est d'abord un état particulier d'une région de mon corps, contraire à la règle, qui en altère la santé et menace la vie de plus près ou de plus loin, duquel, par conséquent, il est bon que l'âme soit avertie, auquel il est utile qu'elle puisse porter remède. Mais l'état pathologique, l'indisposition légère, ou la maladie, si grave qu'elle soit, de cette partie de mon corps, n'est pas un phénomène psychologique, ce n'est pas une sensation. J'éprouve en outre, de ce désordre de mon corps, une douleur plus ou moins vive, qui a pour résultat et pour objet de m'avertir de ce fâcheux état de mon organisme et de m'exciter à y porter remède. Cette douleur que je localise dans la tête ou dans la poitrine, c'est-à-dire dont je place la cause matérielle dans une région vague ou précise de mon corps, voilà la sensation [1]. Comment est-elle excitée dans mon âme, quel sens est ému, quel organe a servi à la produire? Ce ne sont ni l'odorat, ni le goût, ni l'ouïe, ni la vue, ni les organes de ces sens; ils sont évidemment tout à fait étrangers à ce phénomène. Serait-ce le toucher? Il faudrait dire du moins que c'est une sorte de toucher intérieur, si l'on veut absolument se servir d'une comparaison ou d'une dénomination empruntée aux sens externes pour désigner ce phénomène spécial et la puissance qui le produit; mais à coup sûr ce n'est pas ce toucher que nous comprenons parmi les cinq sens, et dont l'organe s'épanouit en houppes nerveuses par toute la surface du corps [2]. Quand c'est à l'œil que j'ai mal ou à

1. Il y a là deux faits : la douleur et la perception d'une certaine région des organes affectée par l'impression.

2. On a en effet trouvé que cette hypothèse d'un sens vital, distinct du toucher, était inutile; les organes sont les mêmes dans les deux cas; la sensation et la localisation qui l'accompagnent se ressemblent, et d'ailleurs il y a véritablement un

l'oreille, ce n'est pas de la vue ou par la vue, de l'ouïe ou par l'ouïe que je souffre; ce sont même d'autres nerfs que le nerf optique ou acoustique, organe exclusif de la vision ou de l'audition, qui excitent dans l'âme la douleur. Ainsi les cinq sens n'ont rien à voir dans la production de sensations pareilles; elles dépendent d'une autre puissance de la sensibilité [1], d'un autre sens ou de plusieurs. Les cinq sens sont comme les ministres de l'âme à l'extérieur, les ministres de ses affaires étrangères; elle a un ministre au moins des affaires intérieures de son corps, un sens économe. Ce sens, souvent oublié dans les théories philosophiques, ne se laisse pas oublier dans la vie de l'homme; c'est le premier et le plus important de tous, bien qu'il soit mal connu et ne porte pas de nom consacré et populaire [2]. Je ne l'appellerais pas sens intérieur, car cette dénomination serait équivoque; mais, s'il fallait absolument lui appliquer un nom pour en mieux constater l'existence, je tirerais ce nom de ses fonctions, et, sans fabriquer un nom nouveau, qui ne serait point français, sans être ni latin ni grec, je l'appellerais le sens de la vie, le sens vital.

A. LEMOINE [3].

toucher intérieur; nous touchons avec la langue, avec le palais, etc. Mais la discussion n'a pas d'intérêt : il importe de constater le fait, et l'auteur l'a parfaitement décrit : le reste est presque une question de mots.

1. La sensibilité, en cette acception, c'est la perception extérieure avec l'affection agréable ou pénible qui en accompagne l'exercice.

2. On est habitué à regarder les sens seulement comme des moyens de connaître les objets extérieurs à notre corps; c'est un préjugé; la perception des états de nos organes est une partie de leurs attributions, et se mêle même à toutes les autres. A ce titre le phénomène qu'on a décrit ici est bien une opération des sens, qu'on l'attribue au toucher ou au sens vital.

3. *L'âme et le corps*. Didier, 1862, p. 103. Hamilton signale ce sixième sens qu'il appelle aussi *sens vital, sensus vagus;* il y rapporte les sensations de chaud et de froid, de frissonnement, d'effort musculaire, de lassitude, de soif et de faim, et les sensations viscérales.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — La vue ne découvre presque rien que les aveugles ne puissent comprendre.

Malgré ce que nous venons de dire de la supériorité et de l'excellence de cette faculté, il est pourtant digne de remarque que de toutes les connaissances qu'elle nous donne il y en a bien peu que l'on ne puisse communiquer à un aveugle-né [1]. Un homme qui n'a jamais vu la lumière peut devenir habile dans toutes les sciences, même dans l'optique, et faire des découvertes dans toutes les parties de la philosophie naturelle [2]. Il peut concevoir aussi bien qu'un autre non-seulement l'ordre, les distances et les mouvements des corps célestes, mais encore la nature de la lumière [3], ses propriétés, et les lois de la réflexion et de la réfraction de ses rayons. Il peut également comprendre très-distinctement les phénomènes de l'arc-en-ciel, du prisme, de la chambre obscure, de la lanterne magique, et toutes les merveilles du télescope et du microscope. Ce que nous disons ici ne doit point exciter de défiance ; c'est un fait suffisamment attesté par l'expérience.

On en sentira bientôt la raison, si l'on prend la peine de distinguer l'apparence que les objets présentent à l'œil, des choses désignées par cette apparence; et dans cette apparence même, l'apparence de la couleur, de celle de l'étendue, de la figure et du mouvement [4].

1. Toujours est-il qu'on ne communiquera jamais à un aveugle-né la connaissance de la couleur.

2. Il comprendra dans l'optique tout ce qui tient au mouvement et à la direction, ce qui est tout à fait géométrique ; mais la lumière ne sera pour lui qu'une cause mécanique. « Un aveugle-né répondit à quelqu'un qui lui demandait ce qu'il croyait de la lumière, que ce devait être quelque chose agréable comme le sucre.» (Leibniz.)

3. Non pas sa nature, mais ses lois. Il faut faire la même réserve sur les assertions qui suivent.

4. C'est dire que l'aveugle peut connaître des choses extérieures, les propriétés que le toucher et la vue nous font percevoir en commun. « Il peut même entendre la doctrine optique, en tant qu'elle est dépendante des idées distinctes et mathématiques. » (Leibniz.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Quant à ce qui regarde d'abord l'apparence visible de la figure, du mouvement et de l'étendue des corps, je conçois qu'un homme né aveugle peut avoir une notion très-distincte, sinon de cette apparence même, au moins de quelque chose qui lui est extrêmement semblable. Est-il impossible de faire concevoir à un aveugle-né qu'un corps qui s'approche ou qui s'éloigne de l'œil en ligne droite peut paraître en repos, et que le mouvement peut paraître à l'œil plus ou moins rapide, plus ou moins lent, suivant qu'il a lieu plus près ou plus loin de lui, dans une direction plus perpendiculaire ou plus oblique relativement à lui? Ne peut-on pas lui faire comprendre également qu'une surface plane, dans une certaine position, peut paraître à l'œil une simple ligne, et que sa figure visible peut varier, selon que sa position par rapport à l'œil, ou celle de l'œil par rapport à elle, variera elle-même! et aussi qu'un cercle vu obliquement paraîtra une ellipse; qu'un carré vu de la même façon ressemblera à un rhombe ou à un rectangle oblong? Le docteur Saunderson, né aveugle, comme chacun sait, entendait très-bien la projection de la sphère et les règles ordinaires de la perspective; il devait donc très-bien entendre aussi tout ce dont je viens de parler [1].

Th. Reid [2].

1. La conclusion c'est qu'on peut être géomètre, et entendre une théorie géométrique de la lumière, sans voir clair.

2. *Recherches sur l'entendement humain*, traduction de Jouffroy, II, 142. Comparez le fragment 11, même chapitre. Leibniz avait déjà dit : « Nous voyons que les aveugles-nés sont capables d'apprendre la géométrie. » Voir les *Nouveaux essais*. Livre II, ch. IX, p. 106 de l'édition de M. Janet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Comment on juge, par la vue, de la forme, de la grandeur, de la distance et du mouvement des objets.

Le jugement que nous portons, d'après la vue, sur la forme des corps est la suite, en partie, de la sensation, et en partie de représentations combinées [1]. Comme la forme des images dépend absolument de l'étendue des points affectés de la rétine, la simple sensation suffit pour nous faire distinguer les unes des autres des formes bornées à de simples surfaces, par exemple, un carré d'un cercle.

Molineux [2] demandait à Locke si un aveugle de naissance qui sait distinguer un cube d'une sphère par le toucher, saurait également établir cette distinction à l'aide du sens de la vue, en supposant qu'il le recouvrât tout à coup. On ne comprend pas comment ces deux philosophes ont pu se prononcer pour la négative ; car le toucher et la vue reposent sur les mêmes intuitions fondamentales de l'étendue de nos propres organes dans l'espace [3] : aussi l'animal qui vient de naître a-t-il sur-le-champ la sensation de la forme déterminée, lorsqu'il aperçoit la mamelle de sa mère ; et cela seul prouve que la faculté de saisir des formes simples n'est pas le fruit de l'éducation. Mais celle de juger des différentes dimensions des corps d'après les images de la vue exige de l'exercice, parce que toutes

1. Voici comment ces représentations se combinent : nous associons l'idée d'une qualité à celle d'une autre, parce que nous les avons perçues en même temps, et que d'ailleurs nous admettons qu'elles dépendent l'une de l'autre. Le charbon que le toucher nous fait sentir comme brûlant, est rouge ; à la vue il suffira d'en apercevoir la couleur pour en inférer la température : induction très-commode, mais qui n'est pas infaillible.

2. Molineux (1656-1698), mathématicien irlandais, « qui employa son beau génie à l'avancement des sciences. » (Leibniz.) Il a surtout étudié l'optique Sur le problème dont il s'agit, voir Leibniz, *Nouveaux essais*. Livre II, chap. IX, p. 104, édition de M. Janet.

3. C'est aussi le sentiment de Leibniz : « Supposé, dit-il, que l'aveugle sache que ces deux figures sont celles du cube et du globe, il pourra les discerner et dire sans toucher : « Ceci est le cube, ceci est le globe. » Id., ib., p. 105. Cette opinion est pourtant contestée. Voir Taine, *De l'intelligence*, II, 114.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les intuitions du sens de la vue ne sont originairement que des surfaces, et que, pour procurer la représentation d'un corps, le jugement doit ajouter les différentes faces qu'on aperçoit à ce corps, quand on lui donne une autre situation. L'opéré de Cheselden [1] voyait tout à plat, parce que c'est effectivement ainsi que tout se représente. Mais, comme les images changent tandis que nous nous remuons dans l'espace, parce que nous passons en quelque sorte entre elles, il résulte de là en nous la représentation de la profondeur du champ visuel, qui n'est qu'une simple idée, et non une sensation [2].

La grandeur apparente des objets dépend immédiatement de celle de la partie affectée de la rétine, ou de la grandeur de l'angle sous lequel ils apparaissent à l'œil. Pour juger de leur grandeur réelle d'après leur grosseur apparente, il faut combiner les idées déjà acquises de proche, de lointain, etc. [3].

Juger de la proximité et de l'éloignement est l'affaire de l'esprit, et non de la sensation. Tout objet qui apparaît sous un angle plus petit que celui sous lequel on le voit dans un voisinage immédiat, est jugé éloigné. On juge plus éloigné celui qu'un autre couvre en partie, ou qui paraît plus petit relativement qu'il ne devrait le sembler s'il était placé à la même distance que les autres objets [4].

1. Cheselden, chirurgien anglais (1688-1752), est resté célèbre pour avoir observé et décrit en philosophe les suites d'une opération qui avait rendu la vue à un jeune aveugle-né. Voir le fragment suivant.

2. C'est un jugement d'induction, il ne s'explique pas seulement par nos mouvements, mais aussi par les perceptions du toucher qui les accompagnent. Primitivement tous les objets sont pour la vue comme étendus sur un même plan. Quelques physiologistes ont contesté ce fait, qui n'en reste pas moins établi par l'expérience, et attesté par les autorités les plus considérables. M. Taine a réuni sur ce sujet un grand nombre d'observations. *De l'Intelligence*, Livre II, chap. II, p. 5.

3. On juge aussi de la grandeur tangible par la grandeur visible, bien qu'elles ne concordent pas. C'est un nouvel exemple de ces raisonnements par induction, dont nous n'avons pas conscience, et que nous prenons pour des *perceptions acquises*, comme les appellent les philosophes écossais.

4. Le toucher a dû préalablement nous donner l'idée de la profondeur. Sur l'idée de la distance, voir plus haut, même chapitre, § I, 7.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ce jugement s'acquiert, et ce n'est point une faculté innée, du moins chez l'homme. Pour l'enfant, tout se trouve à la même distance : il cherche à saisir la lune aussi bien que le corps le plus rapproché de lui [1]. Enfin, le jugement que nous portons sur le mouvement des objets vus dépend en partie du mouvement de l'image sur la rétine, et en partie de celui des yeux, qui suivent un corps quand il se meut.

J. MUELLER [2].

---

8. — Observation de Cheselden sur un jeune aveugle.

Ce jeune aveugle fut opéré de la cataracte par le médecin Cheselden [3]. L'opération ne fut d'abord exécutée que sur un seul œil. Dès que la cataracte fut enlevée, le jeune homme eut conscience qu'il acquérait des perceptions nouvelles. On lui dit que les nouveaux objets dont il prenait connaissance étaient les couleurs : il ne les considéra pas comme un jeu de son imagination, ni comme des modifications de son âme, mais comme des objets aussi distincts de lui-même que les choses tangibles qu'il avait perçues précédemment; et ceci répond d'avance à une opinion que nous examinerons plus loin, et d'après laquelle la couleur et certaines autres qualités des corps ne seraient d'abord que des modifications de l'âme ou des sentiments purement intérieurs. Ces nouveaux objets de perception lui parurent placés tous sur un plan vertical qui touchait son œil, et il étendit la main pour les écarter [4]. Par là se

1. La vue n'a pas seule le privilége de juger de la qualité qu'elle ne perçoit pas directement. Par l'ouïe nous prononçons sur la nature et la distance des objets sonores ; par l'odorat nous reconnaissons diverses substances, etc.

2. *Manuel de physiologie*, t. II, p. 366, traduction de Jourdan. Baillière, 1851.

3. Il faut noter que le cristallin laissait déjà, avant l'opération, passer un peu de lumière, et que le jeune aveugle distinguait clairement trois couleurs.

4. Il croyait « que tous les objets qu'il regardait touchaient ses yeux, de même que les objets qu'il tâtait touchaient sa peau. » *Transactions philosophiques*, ann. 1728, nº 402.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

confirme la remarque que nous avons faite sur la position des couleurs dans un seul plan perpendiculaire à l'axe visuel. Le jeune homme ne se trompait pas en pensant qu'elles touchaient son œil, puisque la lumière, quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte sur sa nature et ses modifications, vient en effet agir sur la rétine de l'œil, et que c'est après avoir remarqué l'association de telles grandeurs de couleurs et de telles grandeurs tangibles, diversement situées dans la profondeur de l'espace, que nous arrivons à rapporter les premières aux secondes. Ce fut pour le nouvel opéré le sujet d'une longue étude. Il lui fallut remarquer la coïncidence de la forme des couleurs avec la forme plane des objets tangibles, et la coïncidence des ombres et des lumières avec les formes profondes [1]. Il commit plus d'une erreur semblable à celle de l'enfant au maillot qui, voulant saisir un objet éloigné et jugeant mal de la distance tangible par la couleur, ferme la main avant d'être près de l'objet qu'il veut prendre. Les couleurs des tableaux lui avaient d'abord paru comme elles sont, c'est-à-dire placées toutes sur le même plan, ainsi que les couleurs naturelles; mais lorsqu'il eut rapporté celles-ci à des objets diversement situés dans la profondeur de l'espace, il appliqua la même association d'idées aux couleurs des tableaux, et fut étonné de ne pas toucher sous elles des corps en relief et situés sur des points divers. Les miroirs furent pour lui la cause d'illusions du même genre, comme pour les très-jeunes enfants et les animaux, qui cherchent à passer derrière le cadre pour saisir l'objet qu'ils aperçoivent. On lui présenta le portrait en miniature de son père, et il ne put comprendre comment la taille d'un homme tenait dans un si petit

1. Un autre aveugle, quelques moments après l'opération, ne pouvait dire la forme d'un petit carton rond, ce qui semble contredire l'opinion de Leibniz, citée plus hant, nº 7.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

espace, ni comment un obstacle aussi petit que sa main pouvait, lorsqu'il la plaçait près de son œil, lui cacher une personne entière. Il commençait ainsi à confondre l'étendue de couleur et l'étendue tangible, et il ne savait pas encore qu'à mesure que nous nous éloignons des objets tangibles, leur étendue de couleur diminue, et qu'ainsi celle qui recouvre une personne tout entière, si cette personne est fort éloignée de nous, peut arriver à être plus petite que l'étendue de couleur qui revêt notre main. Au bout d'un an, le médecin lui enleva la cataracte de l'autre œil, et de cet organe nouvellement guéri, il vit les objets plus grands qu'à l'aide du premier. Nous savons que cette différence tient à l'inégale convexité des deux yeux. Il ne témoigna jamais qu'avant de rapporter les étendues de couleurs aux étendues tangibles, il eût aperçu les images renversées ou les images doubles [1], et que le toucher ait eu à rectifier sur ce sujet les erreurs de sa vue, comme le supposait Condillac.

A. Garnier [2].

---

9. — Pourquoi en regardant un objet avec les deux yeux, nous le voyons simple et non pas double.

Le phénomène de la vision n'est pas purement matériel ; il commence dans les sens, il finit dans l'esprit. Le

1. « Les images se représentent sur la rétine, renversées par rapport aux objets ; ce qui est en haut dans ceux-ci nous paraît en bas dans l'image. Mais voit-on réellement les images renversées comme elles le sont, ou bien les voit-on droites, comme les objets ?... Voyant tout de la même manière, les objets ne s'en trouvent pas altérés, il n'y a point dans l'acte de la vision défaut d'harmonie entre la vue et le toucher, qui aperçoivent les objets, la première renversés, et l'autre droits. Car nous voyons tout à l'envers, même les parties de notre corps, et chaque chose conserve sa position relative. » (Mueller, *Manuel de physiologie*, II, 357.) Quant à l'explication de la vision simple au moyen des deux yeux, voir le fragment suivant.

2. *Traité des facultés de l'âme*. Hachette, 1865, t. I, p. 433.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sens qui nous occupe [1] ne diffère pas en ce point des autres, du toucher, par exemple. Tenez une bille entre le pouce et l'index, et vous aurez immédiatement le sentiment que vous touchez quelque chose de rond. Ce jugement est toutefois un phénomène mental des plus complexes; en fait, on a deux sensations séparées [2], limitées à de petites surfaces qui sont presque planes. L'idée d'unité, l'idée de rondeur naissent cependant dans l'esprit : mais modifiez les circonstances familières de ces phénomènes, croisez deux doigts, et appuyez-les légèrement sur la bille, de façon à la faire rouler un peu à droite et à gauche. Vous croirez toucher deux billes au lieu d'une, et la sensation restera très-nettement double, lors même que vous saurez, que vous verrez, qu'il n'y a entre vos doigts qu'un seul objet [3]. Quelque chose de semblable se passe dans les yeux : les deux images rétiniennes peintes par un objet sont distinctes ; bien plus, elles ne sont jamais tout à fait semblables. On peut facilement s'en convaincre en tenant un doigt à quelque distance du visage et en fermant un œil, puis l'autre. Dans les deux cas, le doigt levé ne cache point les mêmes objets. Un corps apparaît toujours à chacun des yeux sous une face un peu différente : les deux images sont dissemblables, et plus le corps est rapproché, moins elles se ressemblent; mais malgré ces différences elles donnent une sensation unique. Il ne faut pas dire que les deux images se confondent : n'étant jamais identiques, elles ne peuvent tout à fait se recouvrir comme deux découpures qui auraient le même contour; mais le dualisme des impressions n'empêche pas l'unité de la sensation. Ainsi

1. Ce fragment est extrait d'un article intitulé *l'Œil et la Vision*, où l'auteur analyse l'ouvrage du célèbre professeur d'Heidelberg, M. H. Helmholtz, *l'Optique physiologique*, traduit en français par E. Javal et N. Klein. Victor Masson, 1868.
2. Plus exactement, deux *perceptions*.
3. Nouvelle preuve de l'activité de l'esprit dans la perception.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

deux impressions se confondent, dans un temps infiniment court, en une seule sensation. L'esprit a la part souveraine en ce merveilleux phénomène ; il n'en faut chercher l'explication ni dans l'agencement des nerfs au fond du cerveau, ni dans les dispositions préordonnées des correspondances des points rétiniens : l'anatomie et l'optique renversent ces fragiles hypothèses [1]. Non, le sensorium reçoit bien deux impressions distinctes, d'autant plus distinctes que l'objet est plus rapproché : l'esprit, instruit par une longue expérience, interprète ces deux impressions, et l'idée qu'il en reçoit est une idée qui s'accorde et s'accommode à la réalité des choses. Cette opération mentale s'opère avec la sécurité et la rapidité d'un instinct, et par conséquent est dépouillée de tout phénomène de conscience.

A. LAUGEL [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — Rien n'est intelligible par la seule perception des sens.

Pour bien connaître ce que sont et ce que peuvent les sens, il est utile de jeter quelquefois un regard sur les animaux : nous leur ressemblons par les sens; l'usage qu'ils font des sens, et celui que nous en faisons nous-mêmes, peuvent nous éclairer sur leur destination première et les limites de leur puissance. Les animaux qui ont l'ouïe la plus fine ou la vue la plus perçante n'ont cependant créé ni l'astronomie, ni la musique. Sans la

1. On a souvent cherché comment il se fait qu'on ne voie qu'un seul objet au moyen de deux images. Newton et Wollaston attribuent ce phénomène à la distribution des nerfs optiques dans les deux yeux; Mueller à l'impression faite sur des points correspondants des deux rétines. L'une ou l'autre de ces circonstances peut être la condition du fait, mais n'en est pas la cause. Cette cause n'est pas organique, et c'est l'esprit lui-même, comme on le montre dans ce passage.

2. *Revue des Deux-Mondes*, octobre 1868. Voir sur ce sujet Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, chap. VI, sect. 13.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raison, les sens ne peuvent rien que sentir [1]; instruits par la raison, ils semblent faire plus que sentir, ils paraissent penser [2]. Ne nous laissons pas séduire par cette apparence; les sens ne pensent pas, les sensations ne sont pas des idées, ne peuvent jamais devenir des idées; elles ne sont pas même la source où nous puisons nos idées, mais la condition de quelques-unes d'entre elles [3]. Lorsqu'un corps lumineux frappe mes yeux, il se produit dans l'esprit deux phénomènes simultanés, mais distincts, la vue de l'objet lumineux et l'idée de cet objet [4]; je n'en ai pas l'idée si je ne le vois pas; mais la vue et l'idée sont différentes. Voici un exemple qui le prouve : l'aveugle ne voit pas l'objet qui frappe mes yeux, mais il le touche; moi, je ne le touche pas, mais je le vois. Tous deux nous avons de ce même objet des sensations différentes; je sens la couleur, lui la forme; mais nous connaissons tous deux qu'il existe; nous avons une idée commune [5]. L'intelligence et les sens s'appliquent simultanément à cet objet; selon le sens qui s'exerce, chacun le sent différemment; l'intelligence en conçoit toujours de la même façon la réalité.

A. LEMOINE [6].

1. Sentir est pris ici dans le sens de percevoir; la sensation et la perception sont si étroitement unies que le langage les confond souvent sous un seul terme.

2. Comparer Bossuet, *Connaissance de Dieu*, etc., ch. 1, 17; ch. III, 8; ch. IV, 4.

3. « Aucunes idées ne nous sont présentées par les sens telles que nous les formons par la pensée. » (Descartes.) « Nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion. » (Arnaud.) — L'auteur parle le même langage, il distingue l'image, formée de nos représentations, et la notion, œuvre de l'intelligence, supposant un travail de l'esprit et l'intervention de la raison.

4. Dans l'intelligence humaine les deux choses paraissent indivisibles, on ne peut les séparer que par abstraction.

5. Voir même chapitre, fragment 11.

6. *L'Ame et le Corps*. Didier, 1862, p. 124. Leibniz dit avec netteté : « Il faut distinguer les images, des idées exactes qui consistent dans les définitions. » (*Nouveaux Essais*, liv. II, ch. x.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Dans quelle mesure les sens contribuent à l'organisation de la science.

M. Cournot explique admirablement[1] comment la partie vraiment scientifique des sciences, telles que la théorie de la chaleur, l'optique, l'acoustique, peut se construire et se développer, indépendamment des sensations du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, et même du toucher, du moment que ces divers sens lui ont fourni la matière première de ses idées[2]; comment, loin de former l'élément solide et substantiel de l'édifice de la science, nos impressions et nos représentations sensibles n'en sont guère que l'échafaudage, il est vrai nécessaire, et n'entrent que pour une très-faible part dans la construction du monument. Des ingénieuses hypothèses de l'auteur, appuyées sur une analyse exacte, il ressort, par exemple, qu'on pourrait acquérir la notion de la température et construire la théorie de l'équilibre mobile des températures, telle qu'elle se trouve enseignée dans nos livres, alors même que les variations de l'état calorifique des corps n'y tomberaient pas plus directement sous nos sens que n'y tombent les variations de leur état électrique, ou celles de l'état magnétique d'un barreau d'acier.

Les expériences faites pour étudier les lois de la propagation de la chaleur dans les corps solides pourraient se faire de la même manière, et donneraient naissance à la même théorie mathématique. Même analyse et même conclusion pour l'optique et l'acoustique que pour la théorie de la chaleur[3]. Le vulgaire s'étonne d'apprendre

1. L'auteur rend compte d'un ouvrage considérable de M. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances;* il résume ici une pensée remarquable développée dans le tome premier, chap. VII. L'étendue du texte original ne se prêtant pas à un extrait, on a dû chercher un résumé.

2. M. Cournot examine successivement ce qui résulterait pour la science de la suppression d'un de nos cinq sens. Ouvrage cité, p. 198.

3. Voici la conclusion de M. Cournot : « Ainsi, en résumé, des cinq sens dont

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que l'aveugle Saunderson a professé l'optique, et marquerait la même surprise, si l'on venait lui dire qu'un sourd peut enseigner l'acoustique. Déjà des savants et des philosophes, entre autres Diderot, dans sa remarquable lettre sur les aveugles, avaient éclairé ce mystère.

E. VACHEROT [1].

la nature a doué l'homme et les animaux supérieurs, et qui tous ont assurément une grande, quoique inégale importance, dans l'ordre des fonctions de la vie animale, il n'y en a réellement que deux qui soient pour l'homme des instruments essentiels de connaissance (le toucher et la vue), les autres sens ne contribuent à l'accroissement de la connaissance que d'une manière indirecte et accessoire, en fournissant des réactifs, c'est-à-dire des moyens de reconnaître la présence d'agents, sur la nature et la constitution desquels nous ne savons que ce que des sensations douées de vertu représentative nous ont fait connaître.

1. *Essais de philosophie critique*, p. 46.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DES QUALITÉS DE LA MATIÈRE.

1. — Distinction des qualités premières et secondes de la matière.

Cette distinction remonte aux premiers temps de la philosophie : le système péripatéticien l'abolit ; elle fut ressuscitée par Descartes et par Locke, et abolie une seconde fois par Berkeley et Hume [1] ; si nous parvenions à mettre en lumière le fondement réel sur lequel elle repose, nous aurions moins de peine à expliquer les révolutions d'opinions dont elle a été le sujet dans l'histoire de la philosophie.

Chacun sait que l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, la dureté, la mollesse et la fluidité, sont ce que Locke appelle qualités primaires des corps [2], et qu'il donne le nom de qualités secondaires aux sons, aux couleurs, aux odeurs, aux saveurs, au chaud et au froid. Cette distinction est-elle fondée? Les qualités primaires ont-elles quelque caractère commun qui n'appartienne pas aux qualités secondaires? Quel est ce caractère, s'il existe? Telles sont les questions qu'il s'agit de résoudre.

Je réponds que la distinction me semble avoir un fondement réel; et ce fondement, le voici : nos sens nous donnent une notion directe et distincte des qualités primaires et nous apprennent en quoi elles consistent; au lieu que la notion qu'ils nous donnent des qualités secondaires est obscure et purement relative; ils nous appren-

1. Elle se trouve déjà en germe dans le *Timée* de Platon ; Aristote n'en tient aucun compte ; Berkeley ramène les qualités premières aux secondes, et celles-ci à de simples états du moi, et Hume fait des unes et des autres des sensations successives. Elle est aujourd'hui justement contestée.

2. Voir plus bas même chapitre § 3, et plus haut § 2.

nent que ces qualités nous affectent d'une certaine manière, ou, en d'autres termes, produisent en nous certaines sensations; mais que sont-elles en elles-mêmes? Nos sens ne nous le disent pas; ils nous laissent là-dessus dans les ténèbres [1].

La réflexion nous rend le témoignage que nous savons parfaitement ce que c'est que l'étendue, la divisibilité, la figure et le mouvement [2]. La solidité d'un corps n'est que la propriété qu'il a d'exclure tout autre corps du lieu qu'il occupe dans l'espace. Sa dureté, sa mollesse, sa fluidité, ne sont que les différents degrés de la cohésion de ses parties : il est fluide, si la cohésion n'est pas sensible; il est mou, si elle est faible; il est dur, si elle est forte.

J'observe, en second lieu, que la notion que nous avons des qualités primaires est directe, et non relative [3]. La notion relative d'une chose n'est point, à proprement parler, la notion de cette chose; elle est seulement la notion d'un de ses rapports avec une autre chose.

Il en est autrement des qualités secondaires.

Si l'on me demande quelle est, dans la rose, cette qualité qu'on appelle son *odeur*, je ne puis répondre directement. Je trouve, en y pensant, que j'ai une notion distincte de la sensation que cette qualité produit en moi; mais la rose n'étant point sensible, rien de semblable à cette sensation ne peut exister en elle [4]. La qualité qui est en elle est donc quelque chose qui occasionne en moi la sensation; mais en quoi consiste ce quelque chose? Je

1. Cette ignorance est égale pour les unes et les autres, comme on le verra par les fragments suivants.

2. Nous nous les représentons clairement, mais nous ne savons pas ce que ces propriétés sont en elles-mêmes.

3. Comment ne serait-elle pas relative, puisque nous ne communiquons avec les choses que par l'intermédiaire de nos organes? Voir plus bas même chapitre, § 4.

4. Pourquoi alors affirmer que quelque chose de semblable à la sensation de l'étendue existe dans les objets qui nous la donnent?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'ignore; mes sens ne me l'apprennent point. Ainsi, la seule notion qu'ils me donnent, c'est que l'odeur, dans la rose, est une qualité inconnue, qui est la cause ou l'occasion d'une sensation que je connais fort bien. Ce rapport de la qualité inconnue à la sensation connue est tout ce que l'odorat m'en apprend. Or, cette notion est évidemment relative. Le même raisonnement peut s'appliquer à toutes les qualités secondaires. La distinction des qualités primaires et des qualités secondaires a donc un fondement réel.

Th. Reid [1].

---

2. — L'étendue est-elle la propriété fondamentale des corps ?

Nous saurons que la nature de la matière ou du corps, pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance *étendue* en longueur, largeur et profondeur [2]. Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose, par le moyen de l'attouchement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent; mais si toutes les fois que nous portons nos mains quelque part les corps qui sont en cet endroit-là se retiraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps [3].

1. *Œuvres complètes*, traduction de Th. Jouffroy, t. III, essai II, ch. XVII.
2. On sait que Descartes définit la matière par l'étendue. Cette opinion a été critiquée dans divers fragments de ce chapitre.
3. Cette critique est une réfutation anticipée de la doctrine de Locke, qu'on verra exprimée dans le fragment suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur, et autres qualités de ce genre ; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités [1]; et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur; d'où il suit aussi que pour être il n'a besoin d'elles en aucune façon, et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension.

DESCARTES [2].

---

3. — L'étendue n'est pas une qualité première de la matière.

Il en faut dire autant de l'étendue considérée, non pas comme le simple lieu [3], mais comme une qualité des corps. Sans doute les corps qui tombent sous nos sens nous donnent l'idée d'une portion d'étendue continue, figurée et limitée; mais ce n'est là qu'une illusion de notre faculté représentative, de notre imagination. De même que les taches blanchâtres et en apparence continues de la voie lactée se résolvent, dans un puissant télescope, en un amas de points lumineux distincts, et de dimensions absolument inappréciables, de même des expériences concluantes résolvent le fantôme d'un corps étendu, continu et figuré, en un système d'atomes ou de particules infinitésimales auxquelles, il est vrai, les lois

1. On doit contester cette assertion. Comment concevoir un corps qui n'ait ni dureté, ni pesanteur, etc., qui soit dépouillé de toutes les propriétés connues par les sens, et réduit à la simple extension? On ne conserve plus de la matière que l'idée de la forme sous laquelle nous nous la représentons.

2. *Principes de philosophie*, part. II, art. 4.

3. L'étendue considérée comme le simple lieu, c'est l'étendue géométrique, abstraite.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de notre imagination nous obligent d'attribuer une figure et des dimensions, sans qu'il y ait à cela aucun fondement rationnel, puisque toutes les explications qu'on a pu donner des phénomènes physiques, chimiques, etc., sont indépendantes des hypothèses relatives aux figures et aux dimensions des molécules élémentaires [1]. Ces molécules sont des centres d'où émanent des forces attractives et répulsives ; voilà ce que l'expérience et le raisonnement semblent indiquer d'une manière certaine ; mais qu'elles aient la forme de sphères, d'ellipsoïdes, de pyramides, de cubes, ou qu'elles affectent toute autre figure courbe ou polyédrique, ou même qu'elles affectent une forme quelconque, c'est ce qu'aucune observation ne peut nous apprendre, ni même nous faire présumer.

COURNOT [2].

---

4. — Comment nous arrivons à attribuer l'étendue aux choses extérieures.

Nous pouvons maintenant nous expliquer notre conception actuelle de l'étendue. Supposez qu'un grand nombre de ces sensations localisées se produisent simultanément [3], et que les points auxquels nous les rapportons nous semblent à la fois distincts et continus ; composés de sensations partielles, coexistantes, distinctes et continues, c'est-à-dire telles qu'entre l'emplacement de l'une et l'emplacement de l'autre nous n'en imaginions aucune inter-

1. Ces molécules pourraient bien être ces atomes formels dont parle Leibniz, c'est-à-dire des forces simples.

2. *Essai sur les fondements de nos connaissances,* t. I, p. 249. Hachette, 1851.

3. Les sensations sont localisées, c'est-à-dire rapportées par un jugement à la partie du corps où l'impression s'est produite. « Sitôt que nous avons une impression de froid, de chaud, de douleur, de contact, de contraction musculaire, de saveur, d'odeur, nous pouvons indiquer plus ou moins précisément l'endroit où nous l'éprouvons. Ce jugement n'est séparé par aucun intervalle appréciable de la sensation elle-même. » (Taine, *De l'Intelligence*, t. II, p. 74.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

médiaire, la sensation totale nous paraîtra *étendue*[1]. Que le lecteur veuille bien observer lui-même ; il verra que tel est le cas pour les sensations de chaleur et de froid qui nous semblent occuper tout un membre; pour les sensations de contact et de pression que nous éprouvons en posant à plat notre main sur une table ; pour la sensation de couleur que nous éprouvons en maintenant l'œil fixe et immobile sur une feuille verte placée à six pieds de nous. C'est qu'elle consiste en une quantité de sensations simultanées que l'éducation du toucher fait apparaître comme situées en des points distincts et continus. C'est là une double erreur, d'abord parce que, comme on l'a vu, les sensations sont situées dans les centres sensitifs, et non dans les extrémités nerveuses[2] ; ensuite parce que, comme le montrent les physiologistes, les axes ou cylindres nerveux dont l'ébranlement provoque nos sensations forment, par leurs terminaisons, des lignes et des surfaces discontinues[3]. A présent, considérons une portion nettement circonscrite de ces surfaces si sensibles, et admettons que tous ces points nerveux, qui peuvent nous donner une sensation distincte, étant ébranlés à la fois, nous ayons une sensation en apparence étendue et conti-

1. Le mot *sensation* est toujours équivoque. Entend-on par là l'affection agréable ou pénible qui résulte de l'impression? Alors on ne peut dire en aucun sens qu'elle soit *étendue*. Désigne-t-on la perception, l'acte de connaître au moyen des sens? L'expression n'en sera que plus inexacte encore. Enfin, entend-on par sensation l'impression elle-même; alors on pourra entendre qu'elle ait une étendue. Dans ce cas ce n'est pas la sensation totale qui nous paraît étendue, c'est la partie du corps affectée par l'impression.

2. Les nerfs qui aboutissent à la surface du corps ne sont que de simples conducteurs; leur ébranlement ne provoque la sensation que par un intermédiaire, l'action des centres nerveux, c'est-à-dire des diverses portions de l'encéphale. C'est en résumé dans l'encéphale que l'impression se produit; et il suffit d'exciter directement cet organe pour provoquer des sensations semblables à celles qui se produisent par le mouvement des nerfs. — Voir Taine, même ouvrage, I, 294. — Il vaudrait cependant mieux dire que l'*impression*, et non la *sensation*, est située dans les centres sensitifs.

3. C'est ainsi que le microscope a découvert jusqu'à trois mille petites fibres dans les terminaisons des filaments du nerf acoustique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nue, nous concevrons et nous affirmerons l'objet extérieur comme étendu et continu. C'est là aujourd'hui notre procédé ordinaire. Voilà comment, par une sensation totale, composée de sensations partielles et simultanées, nous percevons comme étendu et continu le sol sur lequel notre pied s'appuie, la portion de table sur laquelle s'étale notre main, l'objet éloigné que désigne la sensation de couleur. Nous partons de l'étendue et de la continuité de notre sensation pour attribuer à *l'objet* une étendue et une continuité semblables ; or, les premiers n'étant qu'apparents, les seconds, non plus, ne peuvent être qu'apparents [1]. Partant, l'étendue et la continuité des corps ne sont que des illusions, et, de fait, les physiciens arrivent à concevoir les atomes, s'ils existent, comme séparés par des intervalles énormes, en sorte que, dans une surface qui nous paraît continue, le vide l'emporte de beaucoup sur le plein.

H. TAINE [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — La solidité est-elle la propriété fondamentale des corps.

L'idée de la *solidité* nous vient par l'attouchement, et elle est causée par la résistance que nous trouvons dans un corps jusqu'à ce qu'il ait quitté le lieu qu'il occupe lorsqu'un autre corps y entre actuellement [3]. De toutes les idées qui nous viennent par sensation, il n'y en a point

1. Il reste à expliquer comment nous passons de l'étendue de nos sensations, ou plus exactement de nos impressions, à l'étendue des objets.

2. *De l'intelligence*. Hachette, 1870, t. II, p. 148. Ces idées sont très-conciliables avec celles que Leibniz s'était faites de la matière, considérée comme un ensemble de forces. Sa définition de l'étendue, *continuatio resistentis*, est confirmée par cette analyse. « Des forces diverses, qui sous diverses conditions provoquent en nous des sensations diverses, voilà les corps par rapport à nous et à tout être analogue à nous. » (Taine, ibid., p. 50.)

3. L'idée de la solidité nous est d'abord donnée par l'effort que nous appliquons à notre propre corps pour le mouvoir. Elle n'est pas alors distincte de celle de la résistance ; mais les objets extérieurs, quand ils agissent sur le toucher à l'état passif, peuvent donner l'idée de la solidité, sans celle de la résistance.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que nous recevions plus constamment que celle de la solidité. Soit que nous soyons en mouvement ou en repos, dans quelque situation que nous nous rencontrions, nous sentons toujours quelque chose qui nous soutient et qui nous empêche d'aller plus bas; et nous éprouvons tous les jours, en maniant des corps, que tandis qu'ils sont entre nos mains ils empêchent, par une force invincible, l'approche des parties de nos mains qui les pressent. Or, ce qui empêche ainsi l'approche des deux corps lorsqu'ils se meuvent l'un vers l'autre, c'est ce que j'appelle solidité [1]. Je n'examine point si le mot de *solide*, employé dans ce sens, approche plus de sa signification originale que dans le sens auquel s'en servent les mathématiciens [2]. Il suffit que la notion ordinaire de la solidité doive, je ne dis pas justifier, mais autoriser l'usage de ce mot au sens que je viens de marquer; ce que je ne crois pas que personne veuille nier. Mais si quelqu'un trouve plus à propos d'appeler *impénétrabilité* ce que je viens de nommer solidité, j'y donne les mains. Pour moi, j'ai cru le terme de solidité beaucoup plus propre à exprimer cette idée, non-seulement à cause qu'on l'emploie communément en ce sens-là, mais aussi parce qu'il emporte quelque chose de plus positif que celui d'impénétrabilité, qui est purement négatif, et qui, peut-être, est plutôt un effet de la solidité que la solidité elle-même [3]. Du reste, la solidité est, de toutes les idées, celle qui paraît la plus essentielle et la plus étroitement unie au corps, en sorte qu'on ne peut la trouver ou imaginer ailleurs que dans la matière; et quoique nos sens ne la remarquent que dans les amas de matière d'une grosseur capable de produire en nous quel-

1. On voit que Locke est bien près de ramener l'idée de la matière à celle de la force. Voir même chapitre, fragment 11.

2. Pour les mathématiciens, le solide est pénétrable; ils n'envisagent pas les propriétés de la matière, mais celles de l'étendue pure.

3. Voir sur l'impénétrabilité le fragment suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que sensation, cependant l'âme, ayant une fois reçu cette idée par le moyen de ces corps grossiers, la porte encore plus loin, la considérant aussi bien que la figure dans la plus petite partie de matière qui puisse exister, et la regardant comme inséparablement attachée au corps, où qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit modifié [1].

LOCKE [2].

---

6. — L'impénétrabilité est-elle une qualité première de la matière?

En tête de la liste des qualités premières ou fondamentales, on a coutume de mettre l'étendue et l'impénétrabilité. Mais d'abord, la notion vulgaire de l'impénétrabilité, telle qu'elle nous est procurée par le toucher d'un corps solide et par le sentiment de la résistance qu'il oppose au déploiement de notre force musculaire [3], cette notion répond à un phénomène très-complexe, dont la plus haute géométrie n'a pu jusqu'ici, tout en prodiguant les hypothèses, donner une explication vraiment satisfaisante; et ce phénomène, c'est celui de la constitution même du corps solide, au moyen d'atomes ou de molécules maintenues à distance les unes des autres. Que si l'on attribue la solidité, non plus aux corps mêmes ou aux agrégats moléculaires, mais aux dernières molécules qui en seraient les éléments constitutifs, on introduit, pour satisfaire à un penchant de l'imagination, une conception hypothétique [4], que l'expérience ne peut ni renverser, ni

1. Locke conclut donc que la solidité est la propriété essentielle de la matière. On lui objectera que la matière est parfois essentiellement fluide; mais il est évident qu'il entend par solidité le pouvoir d'agir sur nos organes, et que la matière ainsi entendue est ramenée à une cause de mouvement, ce qui paraît la vérité.

2. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, ch. 4.

3. L'impénétrabilité n'est pas même une perception directe des sens; l'expérience semble la démentir en beaucoup de cas. — C'est plutôt une conviction raisonnée.

4. Les atomes peuvent aussi bien être de petites masses molles, flexibles ou li-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

confirmer, et qui en réalité ne joue aucun rôle dans l'explication des phénomènes. La prétendue qualité première pourra bien n'être qu'une qualité imaginaire, et, à notre égard, sera certainement une supposition gratuite.

COURNOT [1].

---

7. — La divisibilité infinie de la matière est à la fois certaine et incompréhensible.

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini [2]. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend certainement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue [3]. Car qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux, chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue, et qu'ainsi ces deux néants d'étendue fissent ensemble une étendue [4]?

quides. Mais, dira-t-on, ces petites masses n'en seront pas moins impénétrables? c est-à-dire qu'elles se déplaceront, s'écarteront, et alors l'impénétrabilité se réduit à la mobilité.

1. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 247. Hachette, 1851.

2. On ne peut jamais concevoir l'espace que comme une grandeur; mais toute grandeur est relative à une autre plus ou moins considérable; il en résulte qu'on ne peut penser à une partie de l'espace sans être forcé d'avouer qu'on en peut concevoir une moindre de moitié, et ainsi de suite. Ce n'est pas à dire pour cela que l'espace soit réellement divisible; il est même douteux que l'espace, si on le distingue de l'étendue, soit autre chose qu'une conception sans réalité. Voir le chapitre suivant.

3. Il est évident que si on imagine une grandeur, ce sera toujours une grandeur, c'est-à-dire une relation. Rien n'est absolument grand, ni petit.

4. Pascal substitue ici à l'idée de l'espace celle de l'étendue qui en est très-distincte, s'il entend par là l'étendue concrète, matérielle. Sans doute deux néants d'étendue ne peuvent faire une étendue, mais deux forces simples peuvent faire un composé, et même deux atomes indivisibles peuvent faire une chose divisible. La

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Car je voudrais demander à ceux qui ont cette idée s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent : si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et pourtant les deux ensemble sont indivisibles; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie : donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles [1]. Que s'ils confessent, comme en effet ils l'avouent quand on les presse, que leur proposition est aussi inconcevable que l'autre, qu'ils reconnaissent que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité, puisque ces deux contraires, étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable [1].

PASCAL [2].

---

8. — Autres preuves de la divisibilité infinie de la matière.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

On dit que toute étendue est divisible à l'infini, et cette propriété est nommée la divisibilité à l'infini. Quiconque voudrait nier cette propriété de l'étendue serait obligé de soutenir qu'on en viendrait enfin à des parties si petites qu'elles ne seraient plus susceptibles d'une division ultérieure; et cela parce qu'elles n'auraient plus d'étendue. Cependant, toutes ces particules prises ensemble doivent reproduire le tout, par la division duquel on y est parvenu ; donc, puisque la quantité de chacune serait rien ou

divisibilité infinie de la matière est une notion contradictoire, et qui repose sur la confusion de l'espace géométrique, simple grandeur, avec la propriété réelle des corps d'agir sur nos organes.

1. Ce dilemme n'est pas aussi insoluble qu'il le paraît. Il n'a de force que si on admet d'avance la conclusion, à savoir que les deux indivisibles se touchent, ce qui, traduit exactement, signifie déjà qu'ils sont étendus. L'idée même du contact n'a pas de sens quand on l'applique à des choses simples. — Il vaudrait autant demander si deux âmes se touchent.

2. *De l'Esprit géométrique.* — Voir le fragment suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

zéro, plusieurs zéros pris ensemble produiraient quelque quantité, ce qui est ouvertement absurde. Car Votre Altesse [1] sait bien, par l'arithmétique, que deux ou plusieurs zéros joints ensemble ne donnent jamais quelque chose [2].

Ce sentiment est donc absolument insoutenable, que, dans la division d'une étendue ou d'une quantité quelconque, on parvienne enfin à des particules si petites, qui ne seraient plus divisibles à cause de leur petitesse, où il n'y aurait plus de quantité [3].

Pour en rendre l'absurdité plus sensible, supposons qu'une ligne d'un pouce de longueur ait été divisée en mille parties, et que ces parties soient si petites qu'elles n'admettent plus de division ; chaque partie n'aurait donc plus de grandeur; car si elle avait encore quelque grandeur, elle serait encore divisible. Chaque particule serait par conséquent rien, et même un vrai rien. Or, si toutes ces mille particules ensemble faisaient la longueur d'un pouce, donc la millième partie d'un pouce serait rien ; ce qui est aussi absurde que de soutenir que la moitié d'une quantité ne soit rien. Or, s'il est absurde que la moitié d'une quantité ne soit rien, il est aussi absurde que la moitié d'une moitié, ou le quart de la quantité même ne soit rien ; et ce qu'on m'accorde à l'égard du quart, on doit aussi me l'accorder à l'égard de la millième partie, et aussi à l'égard de la millionième partie. Enfin, quelque loin qu'on ait déjà poussé en imagination la division d'un pouce, il est toujours possible de la pousser encore plus loin ; et on ne parviendra jamais si loin que les dernières

1. Euler écrit à la princesse d'Anhalt-Dessau.

2. Ce raisonnement sans cesse répété tire toute sa force d'une équivoque. Si l'étendue est un nombre, une collection, elle peut être composée non pas de zéros, mais d'unités ; la perception que nous en avons résulterait de la multiplicité même des éléments, de leur continuité, *continuum resistentis*, comme le dit Leibniz.

3. Elles ne seraient pas petites ; la petitesse est encore relative et n'est rien en soi ; elles cesseraient d'être des grandeurs.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parties soient absolument indivisibles. Ces parties deviendront sans doute de plus en plus petites, et leur grandeur approchera de plus en plus de zéro, mais elles n'y atteindront jamais [1].

De là on a bien raison de dire, dans la géométrie, que toute grandeur est divisible à l'infini, et que dans une telle division on ne saurait jamais aller si loin qu'une division ultérieure soit impossible en elle-même.

EULER [2].

---

9. — La divisibilité infinie de la matière n'est qu'une illusion de l'imagination.

Quand je divise et subdivise une grandeur, jusqu'à ce qu'enfin ses parties échappent à mes sens, il est certain qu'elles échapperaient encore à ma réflexion, si je ne suppléais au défaut des sens par quelque moyen propre à m'en conserver les idées. Ce moyen ne peut m'être fourni que par *l'imagination* qui, me représentant les parties que je ne vois pas sur le modèle de celles que je vois, me les fait juger également étendues et divisibles [3].

Si je continue de subdiviser, l'imagination viendra encore à mon secours. Je me représenterai donc toujours de l'étendue et de la divisibilité [4], et je serai tenté de conclure

1. Toute cette argumentation tombe à faux. Euler prend son exemple dans une grandeur géométrique, la ligne, qui n'a aucune des propriétés de la matière, et n'est qu'une pure conception; il est bien évident qu'on peut toujours concevoir la moitié et le quart de toute grandeur; en quoi cela prouve-t-il que les éléments de la matière, chose réelle et concrète, ne peuvent pas être simples? Comment même admettre qu'un composé, et le corps n'est pas autre chose, ne soit pas formé d'éléments indécomposables?

2. *Lettres à une princesse d'Allemagne*, 2e partie, lettre 55. Euler, 1707-1783, n'a pas laissé d'autres ouvrages philosophiques que ce recueil de lettres, où les sciences occupent une large place. Sa véritable gloire est dans ses travaux sur la géométrie et la physique.

3. Remarque pleine de justesse. Condillac distingue ici, avant Maine de Biran et des philosophes contemporains, la nature essentielle de la matière et la forme sous laquelle nous nous la représentons.

4. Du moment qu'on imagine une grandeur, elle est relative à une autre, qui peut être conçue moitié plus petite, ou moitié plus grande.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que chaque portion de grandeur est divisible à l'infini, et renferme une infinité de parties [1].

Mais cette conclusion serait sans fondement; car je n'ai formé qu'une suite de jugements qui proviennent, non de ce qu'en effet j'aperçois que chaque partie de matière est réellement étendue et divisible, mais de ce que je suis obligé d'imaginer celles qui sont insensibles sur le modèle de celles qui me frappent les sens [2]. Or, qui peut me répondre que la nature est telle que je l'imagine. Qu'on ne m'oppose pas les démonstrations des géomètres sur la divisibilité de la matière à l'infini : car ce n'est pas la matière qui est l'objet de la géométrie; c'est une grandeur tout à fait imaginaire, et la géométrie de l'infini se ressent souvent des erreurs de la métaphysique [3].

CONDILLAC.

---

10. — Propriété fondamentale des corps.

L'observation nous apprend que les corps peuvent changer de figure, d'aspect et d'état, se désagréger et se disperser, mais non s'anéantir; de telle sorte que, si l'on recueille soigneusement tous les produits nouveaux qui ont pu se former, toutes les particules intégrantes du corps qui s'est en apparence évanoui, la balance accusera ce fait capital, que le poids total est resté le même, sans augmentation ni déchet : ce résultat de l'observation cadre

1. Condillac est ici presque du même avis que Leibniz.

2. Il n'y a peut-être à reprendre dans ce passage qu'un seul mot, ou du moins à l'expliquer. On ne peut dire que l'objet de la géométrie soit *imaginaire*. Cette science ne considère pas les propriétés de la matière, mais seulement, il est vrai, les conditions, très-réelles et non pas imaginaires, de la coexistence des corps.

3. *Art de penser*, ch. XI. Condillac, 1715-1780, a laissé de nombreux ouvrages, publiés en 23 volumes. Les plus importants sont : l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, le *Traité des sensations* et le *Cours d'études*, d'où est extrait ce morceau. Sa doctrine est sensualiste; mais la netteté de ses idées, et la clarté de ses analyses, lui assurent une place parmi les auteurs qu'il est bon de consulter, sans adopter leur système.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

bien avec une loi de notre esprit, le principe de la substance, qui nous porte à concevoir quelque chose d'absolu et de persistant dans tout ce qui se manifeste à nous par des qualités relatives et variables [1]. Enfin, des observations plus délicates et une théorie plus avancée nous montrent cette constance du poids dans les corps comme liée à une loi plus générale, en vertu de laquelle les parcelles des corps, prises dans leur totalité, opposent la même résistance à l'action des forces motrices, ou exigent la même dépense de forces pour prendre la même vitesse, quels que soient l'aspect et le mode d'agrégation des molécules, et quelle que soit la nature de la force qu'on dépense pour leur imprimer le mouvement. Ce qui fait dire, d'une part, que le poids d'un corps est proportionnel à sa masse ; d'autre part, que la masse d'un corps est quelque chose d'invariable, de persistant, à travers toutes les modifications que le corps est susceptible d'éprouver. La masse, le poids, voilà des propriétés de la matière, et non simplement de l'espace, comme l'étendue et la figure ; propriétés essentielles, s'il en fut, par cela même qu'elles sont permanentes et indestructibles ; ce sont les propriétés constitutives de la matière, telle que l'entendent les physiciens.

COURNOT [2].

---

11. — La notion de la matière se réduit à celle de la force.

Les perceptions de l'étendue, de la figure, de la solidité, ainsi que toute espèce de représentations sensibles, étant éliminées de la notion de matière, cette notion se réduit aux propriétés physiques et chimiques, indestructibles et irréductibles, telles que la masse, le poids, les affinités moléculaires, les attractions électives. Or que sont ces

1. Voir Descartes, *Deuxième Méditation.*
2. *Essai sur les fondements de nos connaissances,* t. I, p. 252.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

propriétés, sinon des principes d'actions, des forces, dans l'acception la plus simple et la plus générale du mot? Après Leibniz, qui avait déjà fait justice du préjugé cartésien sur les qualités fondamentales de la matière, M. Cournot est certainement le premier philosophe (car ce savant est un philosophe) qui ait vu clair dans cette question. Seul, il a compris et montré par des exemples décisifs que l'impénétrabilité n'est qu'une abstraction de l'esprit, que l'étendue, loin d'être une qualité fondam ntale, n'est pas même une propriété du corps [1]. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi hésiter sur la vraie notion de la matière [1] laquelle ne peut être que l'idée de force? Tant qu'on prend au sérieux les représentations toutes subjectives de l'étendue et de la figure [2], et qu'on fait des rapports géométriques auxquels elles répondent la base et le fond des propriétés physiques et chimiques proprement dites, il est facile de comprendre pourquoi on persiste à ne voir dans ces dernières propriétés que les modes divers de la substance ainsi définie par des attributs purement géométriques [3]. Mais l'illusion une fois disparue, qu'est-ce qui empêche l'esprit d'entrer dans la voie ouverte par Leibniz, et sans adopter toutes les hypothèses qu'il a pu joindre à son grand et fécond principe dynamique, de conclure définitivement à la définition de la matière par la force.

1. Voir les fragments précédents.

2. L'étendue n'est, comme la figure, que la forme sous laquelle nous nous représentons la matière, par suite d'une habitude invétérée. Le mot *subjectif* dans la langue de la philosophie depuis Kant signifie ce qui appartient seulement au *sujet*, c'est-à-dire au moi. « Cette multiplicité, dit Maine de Biran, ou composition du terme de l'effort (du corps) ne peut être actuellement conçue par nous, en vertu de nos habitudes premières, que sous l'image de parties contiguës ou juxtaposées, selon ce mode de coordination que nous appelons espace, étendue matérielle, et qui est, comme on dit, la forme de toutes nos représentations externes. » (*Faits du sens intime*, ch. III, p. 284.)

3. C'est la critique justement adressée à Descartes par Leibniz et par Maine de Biran.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Quand nous disons, à l'exemple de Leibniz, que la matière est force, la matière pondérable aussi bien que la matière impondérable, s'il en est une, nous n'entendons pas dire autre chose que ceci : la réalité que nos sens nous font percevoir est essentiellement mouvement et action, et l'idée de force est tout ce qui reste au fond de la notion de la substance matérielle, du moment que nous en avons éliminé les sensations et les images.

E. VACHEROT [1].

---

12. — Le monde extérieur n'est qu'un assemblage de causes.

La sensation est un phénomène de la conscience tout aussi incontestable que les deux autres [2] ; or, si ce phénomène est réel, nul phénomène ne pouvant se suffire à lui-même, la raison qui agit sous la loi de causalité et de substance nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause évidemment n'étant pas le moi, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause [3], car l'action de la raison est irrésistible; elle la rapporte donc à une cause étrangère au moi, placée hors de la domination du moi [4], c'est-à-dire à une cause extérieure ; là est pour nous la

1. *Essais de philosophie critique*, p. 47.
2. Les deux autres sont la pensée et la volition.
3. M. Cousin fait intervenir le principe de causalité dans la connaissance du monde extérieur. Suivant lui nous sortons de nous-mêmes parce que nous sommes forcés d'aller chercher au dehors les causes d'une sensation, en vertu de cette conviction que tout fait a une cause. On peut reprocher à cette théorie de supposer une sorte de raisonnement, dont on voit parfaitement la trace dans ce passage ; et ce qui est plus grave, de ressembler à un cercle vicieux. En effet, pour chercher *au dehors* la cause d'une affection du moi, il faut déjà savoir qu'il y a quelque chose au dehors. La connaissance de l'*extériorité* se fait immédiatement ; le principe de causalité nous permet d'ajouter qu'il y a des causes hors de nous, et non pas de simples phénomènes.
4. Notre propre corps n'est pas hors de notre domination ; c'est pourtant déjà quelque chose d'extérieur, mais non pas d'étranger.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

notion du dehors opposée au dedans, que le moi constitue et remplit, la notion d'objet extérieur opposé au sujet qui est la personnalité elle-même, la notion de la passivité opposée à la liberté. Mais que cette expression de passivité ne nous trompe pas; car le moi n'est pas passif et ne peut jamais l'être, puisqu'il est l'activité libre: ce n'est pas l'objet non plus qui est passif, puisqu'il nous est donné uniquement sous la raison de cause, de force active. La passivité n'est donc qu'un rapport entre deux forces qui agissent l'une sur l'autre. Variez et multipliez le phénomène de la sensation, la raison le rapporte toujours et nécessairement à une cause qu'elle charge successivement, à mesure que les expériences s'étendent, non des modifications internes du sujet, mais des propriétés objectives capables de les exciter, c'est-à-dire qu'elle développe la notion de cause, mais sans en sortir, car des propriétés sont toujours des causes et ne peuvent être connues que comme telles. Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de *causes* correspondantes à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son histoire est un drame tout aussi bien que la nôtre.

V. COUSIN [1].

1. *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 27. Didier, 1856.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ IV. — CERTITUDE ET PORTÉE DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE.

1. — Origine et conséquences de la théorie des idées représentatives.

Les philosophes ont voulu à toute force avoir une comparaison prise du corps, pour mieux faire entendre (à ce qu'ils croyaient) et à eux-mêmes et aux autres, comment notre esprit pouvait voir les choses matérielles; car c'est ce qu'ils trouvaient et ce qu'on trouve encore de plus difficile à comprendre; et ils n'ont pas eu de peine à la trouver. Elle s'est offerte comme d'elle-même, par cette autre prévention qu'il doit y avoir au moins beaucoup de ressemblance entre les choses qui ont un même nom. Or, ils avaient donné, comme j'ai déjà remarqué, le même nom à la vue corporelle et à la vue spirituelle, et c'est ce qui les a fait raisonner ainsi : il faut qu'il se passe quelque chose d'à peu près semblable dans la vue de l'esprit que dans la vue du corps; or, dans cette dernière, nous ne pouvons voir que ce qui est présent, c'est-à-dire ce qui est devant nos yeux; ou si nous voyons quelquefois les choses qui ne sont pas devant nos yeux, ce n'est que par des images qui nous les représentent; il faut donc que c'en soit de même dans la vue de l'esprit. Il ne leur en a pas fallu davantage pour se faire un principe certain de cette maxime : que nous ne voyons par notre esprit que les objets qui sont présents à notre âme; ce qu'ils n'ont pas entendu d'une présence objective [1], selon laquelle une

1. L'idée étant l'objet propre de l'intelligence, on appelait *objectif* dans l'école tout ce qui appartient à la pensée. Une chose qui est objectivement présente, c'est une chose qui est actuellement pensée. Le sens de ce mot, tel qu'on l'emploie

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chose n'est objectivement dans notre esprit que parce que notre esprit la connaît, de sorte que ce n'est qu'exprimer la même chose diversement que de dire qu'une chose est objectivement dans notre esprit (et par conséquent lui est présente) et qu'elle est connue de notre esprit. Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de présence ; mais ils l'ont entendu d'une présence préalable à la perception de l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire afin qu'il fût en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient trouvé, à ce qu'il leur semblait, que cela était nécessaire dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite dans l'autre principe : que tous les corps que notre âme connaît ne pouvant pas lui être présents par eux-mêmes, il fallait qu'ils lui fussent présents par des images qui les représentassent. Et les philosophes se sont encore plus fortifiés que le peuple dans cette opinion, parce qu'ils avaient la même pensée au regard de la vue corporelle, s'étant imaginé que nos yeux mêmes n'aperçoivent leurs objets que par des images qu'ils ont appelées des espèces intentionnelles [1], dont ils croyaient avoir une preuve convaincante par ce qui arrive dans une chambre lorsque, l'ayant toute fermée à la réserve d'un seul trou, et ayant mis au devant de ce trou un verre en forme de lentille, on étend derrière à certaine distance un linge blanc, sur qui la lumière qui vient de dehors forme ces images qui représentent parfaitement, à ceux qui sont dans la chambre, les objets de dehors qui sont vis-à-vis.

depuis Kant, a bien changé et a pris une signification presque contraire. L'existence *objective* s'opposait à l'existence réelle, qu'on appelait aussi *actuelle* ou *formelle*. Voir la *troisième Méditation* de Descartes.

1. Le mot *espèces* est la traduction de celui de *species*, synonyme en ce sens du terme *idée*. La théorie des idées représentatives est devenue au moyen âge celle des *espèces*. *Intention* est devenu dans le même langage équivalent à *notion*, parce que, dit un logicien : « Per notiones mens in objecta tendit, seu iis attendit. » En somme, les espèces *intentionnelles* sont pour les scolastiques les images sensibles et intelligibles. On distinguait encore l'espèce *impresse* qui agissant sur l'esprit y déterminait la connaissance, et l'espèce *expresse* qui était

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ils ont donc reçu encore cet autre principe comme incontestable, que l'âme ne voit les corps que par des images ou *espèces* qui les représentent. Et ils ont tiré de là différentes conclusions, selon leur différente manière de philosopher, et quelques-uns de fort méchantes; car voici comme raisonne M. Gassendi [1], ou plutôt ceux dont il propose les pensées comme des objections auxquelles il souhaitait que M. Descartes satisfît : « Notre âme ne connaît les corps que par des idées qui les représentent; or, ces idées ne pourraient pas représenter des choses matérielles et étendues, si elles n'étaient elles-mêmes matérielles et étendues ; elles le sont donc, mais afin qu'elles servent à l'âme à connaître les corps, il faut qu'elles soient présentes à l'âme, c'est-à-dire qu'elles soient reçues dans l'âme; or ce qui est étendu ne peut être reçu que dans une chose étendue; donc il faut que l'âme soit étendue et par conséquent corporelle. » Quelque damnable que soit cette conclusion, je ne vois pas qu'il soit facile de ne la pas admettre, si on en admet les principes, ce qui doit faire juger que ces principes ne sauraient être vrais [2].

ARNAULD [3].

le résultat de l'acte intellectuel : « Impressa species est causa cognitionis, expressa autem fœtus est et terminus ipsius. » Chauvin, *Lexicon rationale*.

1. Gassendi, né à Digne en 1592, mort en 1655, fut l'adversaire de Descartes, et le combattit au nom des principes de la philosophie d'Épicure qu'il avait adoptés en les modifiant; il a laissé un grand nombre d'ouvrages écrits en latin. Son nom tient une place très-honorable parmi ceux des philosophes français.

2. On attribue souvent à Reid l'honneur d'avoir le premier réfuté la doctrine des idées représentatives, et d'avoir prouvé qu'entre l'esprit et les choses il n'y a dans la perception aucun intermédiaire. On voit que longtemps avant lui Arnauld avait découvert les défauts de cette hypothèse. Reid y renonce parce qu'elle conduit au scepticisme; Arnauld la tient pour fausse parce qu'elle a pour conséquence le matérialisme.

3. *Des vraies et des fausses idées*, ch IV. Les ouvrages philosophiques de celui qu'on appela dans son siècle « le Grand Arnauld, » sont : la *Logique de Port-Royal*, composée en collaboration avec Nicole ; les *Objections* contre les Méditations de Descartes, le *Traité des vraies et des fausses idées*, dirigé contre le système de Malebranche, et suivi d'une longue polémique entre les deux adversaires. On a récemment publié une correspondance intéressante entre Arnauld et Leibniz, re-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — La théorie des idées représentatives implique la négation de la spiritualité de l'âme.

L'origine de cette théorie est dans cette hypothèse, que l'esprit ne connaît les corps, ne communique avec les corps, qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux. Or, les corps communiquent entre eux, ou par l'impulsion immédiate de l'un sur l'autre, ou indirectement par l'intermédiaire d'un ou plusieurs corps qui, recevant du précédent une impulsion, la communiquent à celui qui suit; de telle sorte que c'est toujours l'impulsion, soit immédiate, soit médiate, qui fait la communication des corps. Si donc l'esprit connaît les corps, il ne peut les connaître qu'à la manière dont les corps communiquent entre eux, par l'impulsion. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait impulsion immédiate et directe des corps sur l'esprit, ni de l'esprit sur les corps; il faut donc que la communication, que l'impulsion se fasse à distance, c'est-à-dire par un intermédiaire. Cet intermédiaire c'est l'idée. L'idée émane des corps, et par les sens arrive à l'esprit. L'idée émane des corps, tel est son premier caractère; son second caractère est qu'elle les représente, et elle représentera facilement les corps, puisqu'elle en vient. La représentation est fondée sur *l'émission*. Mais l'émission, qui est la première racine de l'idée représentative, la condamne à être matérielle [1]. C'était déjà incliner fortement au matérialisme; voici qui rend cette pente beaucoup plus glissante. Non-seulement l'esprit ne connaît les corps que comme les corps communiquent entre eux, mais l'esprit ne connaît les esprits que comme il

produite par M. Janet dans son édition de ce dernier philosophe. Arnauld accepte la plupart des idées de Descartes, tout en faisant des réserves sur quelques points qui peuvent toucher à des matières de foi.

1. C'est là la première hypothèse dont l'origine remonte à l'école d'Abdère, et qui, adoptée par Épicure, a trouvé dans Lucrèce un interprète inspiré.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

connaît les corps ; et comme il ne connaît les corps que par l'intermédiaire de l'idée représentative, il ne connaît les esprits que par le même intermédiaire. Une théorie, matérialiste dans son origine, est appliquée d'abord à la connaissance des corps, puis transportée à la connaissance de l'esprit; il était donc tout naturel que son dernier mot fût le matérialisme [1]. Et je n'impose point à cette théorie des conséquences logiquement nécessaires, mais qu'elle n'a point portées ; en fait, c'est sur la théorie de l'idée représentative que l'école de Locke s'est en partie fondée pour nier la spiritualité de l'âme. Selon elle, plusieurs idées dans l'âme, prises matériellement, supposent quelque chose d'étendu dans l'âme ; et même une seule idée, étant une image, est déjà quelque chose de figuré qui suppose un sujet analogue. L'expression vulgaire : les objets font impression sur l'âme, n'est pas une métaphore pour cette école, c'est la réalité même. Je vous renvoie à Hartley, à Darwin, à Priestley, et à leurs successeurs anglais ou autres [2].

V. COUSIN [3].

1. La conséquence est forcée, si l'on étend la théorie des corps à l'esprit, et si on soutient que l'idée est matérielle ; mais on ne l'a pas toujours entendu ainsi, et les philosophes du moyen âge ont accepté la doctrine des espèces, sans tomber dans cet excès. — Il est plus juste de dire, et on le prouvera dans les fragments suivants, que cette explication conduit au scepticisme.

2. Ces trois philosophes anglais appartiennent à l'école sensualiste. Hartley (1704-1757) est l'auteur d'un recueil de dissertations intitulé *Observations sur l'homme*, etc., où en parlant du système de Locke il arrive à des conclusions matérialistes. — Darwin (1731-1802) est à la fois naturaliste et poëte. Son ouvrage principal, intitulé *Zoonomie*, est une explication de la nature vivante et même de la nature intellectuelle par les propriétés nerveuses. — Priestley (1733-1804) est plus célèbre comme physicien et chimiste que comme philosophe ; il fut l'adversaire de l'école écossaise, et dans de nombreux écrits, notamment dans ses *Recherches sur la matière et l'esprit*, il s'efforça d'établir que les facultés de l'âme ne sont que des effets de l'organisation, et des propriétés du cerveau.

3. *Histoire de la Philosophie au* XVIIIe *siècle*, t. III, p. 252. Didier et Ladrange, 1847.

3. — Le scepticisme est la conséquence légitime des idées représentatives.

Je vous avoue, Milord [1], que je n'aurais jamais songé à révoquer en doute les principes généralement reçus touchant l'entendement humain, si je n'eusse lu un *Traité de la nature humaine*, publié en 1739 [2]. L'ingénieux auteur de cet ouvrage a élevé sur les principes de Locke, qui n'était certainement pas sceptique, un système complet de scepticisme qui nous laisse toujours dans l'incertitude, ne nous donnant pas plus de raisons de croire une chose que son contraire. Ses raisonnements m'ont paru justes. En conséquence j'ai cru qu'il était à propos de remonter aux principes sur lesquels ils étaient fondés, et de les soumettre à un nouvel examen, autrement je me voyais dans la nécessité de recevoir les conclusions qu'il en tirait.

Un esprit sain peut-il admettre ce système sans répugnance ? En vérité, Milord, cela me paraît impossible. Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu n'est pas plus destructif de la foi du chrétien, que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme de bon sens. Je suis persuadé que l'injuste vit de la foi comme le juste ; qu'on ne peut renoncer à toute croyance sans que la piété, l'amour de la patrie, l'amitié, la tendresse paternelle, et toutes les vertus privées ne deviennent des êtres aussi vains que la chevalerie errante ; et que les passions de la volupté, de l'avarice et de l'ambition n'impliquent pas moins quelque conviction que les désirs qui sont les plus louables et les plus vertueux.

Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans un

1. Reid dédie à lord Deskfoord, chancelier de l'université d'Aberdeen, son livre, *Recherches sur l'entendement humain.*

2. C'est une des œuvres principales de David Hume.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

examen sérieux des principes sur lesquels ce système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu surpris de trouver qu'il avait pour base unique une hypothèse fort ancienne à la vérité et universellement reçue des philosophes [1], mais qui ne m'en paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est que rien n'est perçu que ce qui est dans l'entendement qui le perçoit ; que nous ne percevons pas réellement les choses extérieures, mais seulement certaines images qui les représentent dans notre esprit, et qu'on a appelées impressions ou idées.

S'il est vrai que je ne perçoive que des impressions, des images, des représentations des choses en moi, je ne suis sûr que de l'existence de ces représentations ; et je ne saurais en inférer celle d'aucune autre chose ; puisque je ne perçois réellement d'autres êtres que ces représentations. Ces êtres, du reste, sont si fragiles, si passagers, qu'ils n'ont plus d'existence dès que je ne les perçois plus. En conséquence de cette hypothèse, l'univers entier dont je suis environné, les corps et les esprits, le soleil et la lune, les étoiles et la terre, mes amis et mes parents, et toutes les choses, sans exception, que je regardais comme ayant une existence permanente, soit que j'en eusse la perception actuelle ou non ; tout cela s'évanouit comme les songes d'un malade ou comme une vapeur légère, sans laisser après soi aucune trace de son existence.

Je crus déraisonnable d'admettre, sur la seule autorité de ces philosophes, une hypothèse qui, à mon avis, renversait toute philosophie, toute religion, toute vertu et le sens commun ; trouvant d'ailleurs que tous les systèmes que je connaissais sur l'entendement humain avaient pour

1. Reid devrait faire des exceptions. Les grands philosophes de l'antiquité n'ont pas professé cette erreur ; il n'y en a pas trace dans Platon ; on l'attribua à Aristote au moyen âge, sans aucune raison ; Roger Bacon la répudiait déjà au XIIIe siècle, Guillaume d'Occam au XVe, et Arnauld en a fait la meilleure critique au XVIIe.

base cette hypothèse singulière, je résolus de faire de nouvelles recherches sur ce sujet sans avoir égard à aucune hypothèse.

Th. Reid [1].

---

4. — Conclusions du scepticisme sur l'existence du monde extérieur.

Un instinct naturel semble porter les hommes à croire leurs sens, indépendamment de la raison et même avant l'usage de la raison [2]. Nous supposons un univers extérieur et indépendant de nos perceptions [3]. Les animaux font la même supposition. Cependant la philosophie nous enseigne que ce qui est présent à l'âme, ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa représentation, son image [4]. A mesure que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons diminuer de grandeur, et cependant l'objet réel ne souffre aucun changement : ce qui se présentait à notre esprit n'était donc qu'une image [5]. Le raisonnement nous force d'abandonner ou de contredire les premiers instincts de la nature. Comment prouvera-t-on jamais que les représentations soient produites par des objets extérieurs qui diffèrent essentiellement de ces représentations [6] ? Celles-ci ne pourraient-elles pas résulter d'une force propre à l'âme ou de l'action de quelque esprit invisible ou

1. *Recherches sur l'entendement humain*, traduction de Th. Jouffroy, t. II, p. 5.

2. Cet instinct, c'est la raison elle-même sous sa forme spontanée ; la réflexion seule amène le doute, mais elle suffit à le dissiper ; la croyance à l'existence du monde devient alors une conviction au lieu d'être un sentiment.

3. Il n'y a pas là de supposition, mais une perception directe.

4. Cette philosophie est celle de Locke, celle qui, par une hypothèse contredite par les faits, imagine entre les objets et l'esprit des idées intermédiaires.

5. Il y a là confusion de l'étendue visible qui diminue avec la distance, et de l'étendue tangible. Le toucher seul est juge infaillible de ces sortes de perceptions.

6. Ce doute est légitime, si on admet la fausse théorie des idées représentatives.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

inconnu [1] ?..... On accorde déjà qu'un grand nombre de ces représentations ne viennent pas du dehors, comme dans les songes, la folie, etc. [2]... Comment d'ailleurs les corps pourraient-ils envoyer ces représentations? Nous ne pouvons savoir si ces représentations sont produites par les objets extérieurs, car nous ne voyons que ces représentations et point les objets eux-mêmes [3]. On a recours à la véracité de Dieu pour prouver la véracité de nos sens ; mais si nous doutons du monde externe, où trouverons-nous des arguments pour prouver l'existence de Dieu [4] ? On reconnaît généralement aujourd'hui que ce qu'on appelle les qualités secondes : la couleur, la résistance, le son, l'odeur et la saveur n'existent pas dans la matière et ne sont que des impressions de l'âme, sans modèle extérieur ; mais comme nous ne connaissons les qualités premières, l'étendue, la forme, la solidité, que par les secondes, qui peut nous assurer de l'existence des qualités premières [5] ?

D. HUME [6].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. La première hypothèse est à peu près celle de Berkeley, et la seconde celle de Malebranche.

2. Les conceptions du rêve se distinguent nettement des perceptions. Voir même chapitre, § IV, fragment 7, et ch. IV, § II.

3. On ne peut mieux critiquer la doctrine de Locke, et cette conséquence lui a été opposée comme une objection par M. Cousin.

4. Descartes a en effet invoqué l'existence de Dieu comme une garantie de la véracité de nos idées ; mais il n'a pas commis le cercle vicieux que Hume signale ici, parce qu'il a fondé cette existence sur celle de l'âme.

5. C'est une preuve que cette distinction des qualités du corps est une erreur ; ni les unes ni les autres n'ont leur « modèle extérieur, » mais toutes ont leur cause ; elles ne nous apprennent pas la vraie nature des choses, mais leurs rapports avec nous.

6. *Œuvres philosophiques*, traduction française, t. II, p. 73-108 passim. David Hume (1711 à 1776), philosophe anglais, auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels on distingue surtout le *Traité de la nature humaine* et les *Essais sur l'entendement humain*, a fait sortir des principes de l'école sensualiste un scepticisme irréfutable, si ces principes étaient vrais.

5. — En quelle mesure les sens sont infaillibles.

Et d'abord, la sensation même ne nous trompe pas sur son objet propre ; mais l'idée sensible n'est pas la même chose que la sensation [1]. Ensuite, on peut s'étonner à juste titre que ceux dont nous parlons [2] restent dans le doute sur des questions comme celles-ci [3] : les grandeurs ainsi que les couleurs sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent à ceux qui sont éloignés, ou telles que les voient ceux qui en sont près ? sont-elles réellement telles qu'elles apparaissent aux hommes bien portants, ou telles que les voient les malades ? La pesanteur est-elle ce qui paraît pesant aux hommes de faible complexion, ou bien ce qui l'est pour les hommes robustes ? La vérité est-elle ce qu'on voit en dormant, ou ce qu'on voit pendant la veille ? Personne, évidemment, ne croit qu'il y ait sur ces points la plus légère incertitude. Y a-t-il quelqu'un, s'il rêvait qu'il est dans Athènes, alors qu'il serait en Afrique, qui s'imaginât, sur la foi de ce rêve, de se rendre à l'Odéon ? D'ailleurs, et c'est Platon qui fait cette remarque, l'opinion de l'ignorant n'a certainement pas une autorité égale à celle du médecin, quand il s'agit de savoir, par exemple, si le malade recouvrera ou ne recouvrera pas la santé [4]. Enfin, le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger, ou même qui se rapproche de son objet propre, n'a pas une valeur égale à son témoignage sur son objet propre, sur l'objet qui est réellement le sien. C'est la vue qui juge des couleurs et non le goût ;

1. Ces mots : « l'idée sensible, » ne traduisent peut-être pas exactement le terme du texte « ἡ φαντασία, » c'est-à-dire la faculté de concevoir. Aristote dit que la conception seule peut nous tromper, et non pas la perception.

2. Les sophistes.

3. Ces motifs de doute, si anciens, n'ont pourtant pas été dédaignés par Hume, comme on l'a vu au fragment précédent.

4. C'est donc un homme sain et éveillé qu'il faut interroger et croire, plutôt qu'un malade ou un homme endormi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

c'est le goût qui juge des saveurs et non la vue[1]. Jamais aucun de ces sens dans le même temps, quand on l'applique au même objet, ne nous dit que cet objet a et n'a pas à la fois telle propriété, je vais plus loin encore. On ne peut pas contester le témoignage d'un sens, parce qu'en des temps différents, il est en désaccord avec lui-même; il faut adresser le reproche à l'être qui éprouve la sensation [2]. Le même vin, par exemple, soit parce qu'il aura changé lui-même, soit parce que notre corps aura changé, nous paraîtra, il est vrai, doux dans un instant, le contraire dans un autre. Mais ce n'est pas le doux qui cesse d'être ce qu'il est ; jamais il ne dépouille sa propriété essentielle; il est toujours vrai qu'une saveur douce est douce, et ce qui sera une saveur douce aura nécessairement pour nous ce caractère essentiel... Que les objets qui causent la sensation n'existent pas, même indépendamment de toute sensation, c'est ce qui est impossible. La sensation n'est pas sensation d'elle-même ; mais il y a un autre objet en dehors de la sensation, et dont l'existence est nécessairement antérieure à la sensation. Car le moteur est, de sa nature, antérieur à l'objet en mouvement; et admît-on même que dans le cas dont il s'agit l'existence des deux termes est corrélative [3], notre proposition n'en subsiste pas moins.

ARISTOTE [4].

1. Cette seule remarque justifie les sens de la plupart des erreurs qu'on leur impute.

2. C'est-à-dire que l'erreur vient des jugements, des inductions que nous fondons sur les perceptions.

3. Plus exactement : « Si l'on dit que c'est là une simple relation. » Que la connaissance soit relative, elle n'en suppose que plus nécessairement l'existence des deux termes, celle du sujet et celle de l'objet.

4. *Métaphysique*, IV, 5, traduction Pierron et Zévort, t. I, p. 135, Joubert, 1840.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Ce qu'il faut penser des erreurs des sens.

En revendiquant la certitude de nos perceptions, en même temps que la réalité de leurs objets, Aristote démontre, plus de deux mille ans avant Reid, et avec autant de bon sens et de force, que les sens ne sont point menteurs. Il explique admirablement, par une confusion accidentelle des objets actuellement perçus avec ceux qui l'ont été jadis, ou par le mélange et l'association que fait la mémoire de nos perceptions passées avec nos perceptions actuelles, les erreurs dont certains philosophes se plaisent à accuser les sens [1]. Il fait voir enfin que cette accusation si répandue et si vivace est elle-même une erreur et une vaine déclamation.

Tel est cependant l'empire de ce préjugé, qu'Aristote ne peut pas plus s'empêcher que Reid de lui faire quelques concessions. Ces deux philosophes accordent que, dans le cas où les organes sont malades, la perception peut être erronée, et ils ne semblent pas s'apercevoir que cette seule exception suffit pour ruiner l'autorité du témoignage des sens [2]. On distingue aisément l'état de veille de l'état de rêve, et Descartes s'est donné des peines inutiles pour établir par le raisonnement une distinction qui se fait de

1. Ce sont, à proprement parler, des erreurs d'induction; nous jugeons d'une qualité que nous ne percevons pas par une autre que nous percevons; nous les avons souvent trouvées réunies, nous inférons qu'elles le sont toujours. Reid n'est pas le premier, après Aristote, qui ait signalé ce fait. Arnauld l'a décrit avec la plus grande exactitude. « Il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre âme, qui n'est qu'une simple apprèhension : mais que toute l'erreur vient de ce que nous jugeons mal en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diamètre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil est à peu près de la même grandeur que celle que formerait un objet de deux pieds, etc. » (*Logique de Port-Royal*, 1re partie, ch. XI.)

2. En effet, rien ne nous assure que nos organes soient toujours dans un état normal, et cet état est lui-même relatif à l'autre; c'est un état différent, voilà tout; mais comment pourrions-nous savoir qu'il est meilleur?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

soi-même dans l'esprit de chaque homme [1], mais comment être toujours assuré que l'on est en santé et non pas malade, et, si une fois les sens nous trompent, comment affirmer qu'ils ne nous trompent pas toujours ? en réalité, ils ne nous trompent jamais ; le peu qu'ils connaissent est du moins connu avec certitude, ils laissent à désirer pour l'étendue et la portée, non pour la sûreté de leurs perceptions ; ils sont bornés, mais infaillibles dans leur sphère. L'homme malade de la jaunisse, par exemple, voit tout en jaune, et l'on se hâte de dire que sa vue le trompe ; on ne réfléchit pas que, ses yeux n'étant pas plus faits pour lui donner la couleur absolue que la grandeur absolue des corps [2], cet homme doit voir les objets précisément tels qu'il les voit, en vertu de la nature même de ses sens et de ses organes, qui sont destinés à lui fournir l'apparence, c'est-à-dire la relation vraie qui existe entre lui et les objets extérieurs. Il connaît ce qu'il peut et doit connaître, et en général il n'y a entre ce malade et un homme bien portant qu'une différence de degré : il connaît moins que lui, étant privé d'une partie de ses moyens de perception [3] ; mais cette lacune, qui est dans l'organe plus que dans le sens, n'infirme en rien la valeur de ce qui lui reste. D'un autre côté, lorsqu'il y a erreur sur les objets de la perception, la faculté qui se trompe n'est pas un sens, puisque le sens qu'on accuse ne s'exerce pas actuellement, et que c'est par son moyen que nous rectifions nos erreurs sur les objets que lui seul connaît avec certitude [4]. Il ne faut donc pas dire, avec Aristote, que les

1. Voir la quatrième partie du *Discours de la méthode*, la sixième Méditation et le fragment suivant.

2. Il n'est même pas exact de parler de couleur absolue et de grandeur absolue ; la couleur n'est qu'un mouvement du nerf optique, et la grandeur ne s'entend que par comparaison. En soi-même nul objet n'est ni grand ni petit.

3. Dans l'exemple cité, l'homme n'est privé d'aucun moyen de perception ; l'organe a subi un changement ; l'impression qui est un rapport entre l'organe et l'objet change avec l'un des deux termes, et la perception à sa suite.

4. Quand nous inférons à tort de la couleur la forme solide d'un objet, ce

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

facultés supérieures redressent les erreurs des sens, c'est précisément le contraire qui a lieu : l'opinion et l'entendement ayant conjecturé [1] la nature d'un objet tangible ou visible, c'est la vue et le toucher qui pourront seuls nous dire avec certitude si ces conjectures sont vraies ou fausses ; car en pareille matière ces sens sont les seuls juges compétents.

Ch. WADDINGTON [2].

---

7. — Doit-on douter des perceptions des sens parce qu'elles ressemblent aux visions des songes ?

Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille [3] : car à présent j'y rencontre une très-notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns avec les autres, et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés [4]. Et en effet, si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne puisse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt

n'est pas le toucher qui nous trompe, c'est lui qui redressera cette erreur d'induction.

1. Cette conjecture est le fait d'une induction.

2. *De l'âme humaine*, p. 258. Ladrange et Hachette, 1862.

3. Voir le *Discours de la méthode*, quatrième partie, au commencement, et la deuxième Méditation.

4. Peut-être n'est-ce pas là une différence bien caractérisée ; car il arrive parfois que la mémoire nous rend dans leur ordre tous les événements que nous avons rêvés, et d'autre part elle laisse souvent des lacunes dans ceux qui nous sont réellement arrivés.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'un vrai homme [1]. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant et non point dans le sommeil [2]. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres [3].

DESCARTES [4].

---

8. — La connaissance des choses extérieures est relative.

Après avoir prouvé l'accord de nos perceptions sensibles il reste à en déterminer le contenu, à en mesurer la juste portée. Ici nous nous plaçons à égale distance d'un idéalisme chimérique [5], démenti tout à la fois par l'analyse

1. Quand nous dormons, nous ne voyons pas toujours des images qui apparaissent et disparaissent tout soudain; nos conceptions sont parfois très-suivies, et tant que nous dormons complétement, nous n'avons aucun moyen de les distinguer des vraies perceptions. Ce discernement s'opère de soi-même au réveil, dès que nos sens recouvrent leur activité.

2. Ainsi, suivant Descartes, le critérium infaillible qui distingue les visions du rêve des idées de la veille, c'est l'incohérence des unes et l'ordre des autres. On a vu plus haut que ce n'est pas là une différence essentielle. La vérité, c'est que la distinction s'opère immédiatement, sans raisonnement, et qu'au moment où nous pouvons à la fois nous représenter des images et percevoir des objets réels, nous ne risquons pas de confondre ceux-ci avec ceux-là. L'absence de toute perception distincte dans le rêve nous livre à l'illusion; aussi, quand on ne dort pas complétement, il arrive que l'on conserve la faculté de sentir qu'on rêve, comme dans les rêveries de la veille.

3. Voir plus bas, chapitre V, les fragments sur les facultés de conception, § 1, 2.

4. *Sixième Méditation*, édition V. Cousin, I, 349.

5. L'idéalisme, entendu dans ce sens, est la doctrine qui prétend que nous concevons les idées du monde extérieur et non ce monde lui-même. L'existence de la matière reste pour lui hypothétique, ou même tout à fait illusoire. C'est la con-

psychologique et par le sens commun, qui prétend interdire à l'esprit humain le droit de sortir de lui-même et d'affirmer l'existence de l'univers, et d'un dogmatisme ambitieux qui s'arroge l'exorbitant privilége de pénétrer jusqu'aux propriétés absolues et à l'essence même de la matière [1]. Sur cette question difficile, il faut encore interroger les faits. Est-il vrai que toutes les qualités, propriétés, dispositions, phénomènes, que nous pouvons saisir dans les corps, nous soient donnés à travers les sensations [2]? Est-il vrai que la *sensibilité* humaine [3] soit par essence variable et relative? Tout le problème est dans ces deux points. Le second n'a jamais été contesté, que nous sachions ; mais de grands philosophes ont nié ou méconnu le second. Descartes et ses disciples séparaient les qualités de la matière en deux classes, celles que nous atteignons par l'intermédiaire des sensations, et ils accordaient que ce genre de qualités, chaleur, lumière, saveur, n'a rien d'absolu, et puis, ces qualités que nous concevons, suivant eux par la raison, comme l'étendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. Les cartésiens tiennent en grand honneur les qualités de cette espèce. Elles ont à leurs yeux ce caractère d'évidence, cette clarté et cette distinction qui sont le signe infaillible du vrai. Elles sont susceptibles d'une mesure précise ; elles sont fixes, invariables, absolues. Ils en concluent qu'elles sont

clusion à laquelle s'est arrêté Berkeley. Il est remarquable que des philosophes qu'on appelle positivistes arrivent à peu près à la même conséquence. M. Stuart Mill, par exemple, soutient que nous ne percevons qu'une seule chose, nos états de conscience.

1. La doctrine des qualités premières, appréciée ci-dessus, nous donne ce pouvoir. L'étendue et quelques autres propriétés sont l'essence même des choses matérielles, si l'on en croit les partisans de ce système.

2. Ce langage n'est pas assez clair. Il y a de fait des perceptions qui ne sont accompagnées d'aucune sensation, si l'on entend par ce mot le plaisir et la douleur; mais toutes sont la connaissance d'un changement survenu dans nos organes; elles sont donc toutes relatives.

3. Ce mot vague, *sensibilité*, désigne ici à la fois la perception et la sensation qui l'accompagne souvent, sinon toujours.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'essence de la matière. Sur ce fondement, Descartes bâtit un système de physique, ingénieux, grandiose, où toutes les lois du mouvement, où tous les grands phénomènes de l'univers sont déduits de la nature de l'étendue avec une vigueur et une témérité admirables [1]. Par malheur, toute cette belle construction repose sur une hypothèse, l'hypothèse d'une matière réduite à la pure extension en longueur, largeur et profondeur, c'est-à-dire d'une matière mathématique, d'une matière abstraite, qui peut bien être celle des géomètres, mais qui n'est pas cette matière réelle, sensible, animée, qui se déploie devant nous. Or, d'où vient l'erreur de Descartes, adoptée par Malebranche, par Spinoza, et par toute cette école de philosophes géomètres ? Elle vient de ce qu'ils n'ont pas remarqué ce fait très-simple, que toutes les qualités de la matière, même l'étendue et la figure, nous sont données, non pas d'une manière abstraite et par un acte de raison, mais à travers des sensations diverses, variables, relatives, individuelles. Ainsi l'étendue est toujours perçue par la vue, comme liée à la sensation de couleur, et par le tact comme liée à des sensations de résistance, de solidité, de chaleur. Otez ces sensations, il peut rester dans l'esprit l'idée abstraite de l'étendue ou la puissance de la concevoir géométriquement ; mais cette étendue n'est pas l'étendue réelle, l'étendue concrète, déterminée, actuelle, qui n'est saisie par nous qu'en relation étroite avec une solidité déterminée, avec un degré précis de résistance.

E. Saisset [2].

1. On en peut voir le résumé dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, et une exposition plus complète dans le traité intitulé *Principes de la philosophie.*

2. *Dictionnaire des sciences physiques*, article *Sens*. Hachette, 1852. M. E. Saisset, 1813-1863, élève de Jouffroy et de Cousin, a défendu par ses écrits et par son enseignement la doctrine de ses maîtres, non sans la modifier. Ses études sur Spinoza dont il a traduit les œuvres, ses *Essais de Philosophie religieuse*, sa thèse *Enésidème et le scepticisme*, différents articles dans le *Dictionnaire des sciences*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — On ne peut douter de l'existence du monde extérieur sans tomber dans le scepticisme absolu.

Non-seulement il y a des objets extérieurs, mais ces objets sont réellement étendus, figurés, impénétrables, et aucune de leurs qualités ignorées n'est incompatible avec celles-ci [1]. Si l'on me demande de le prouver par le raisonnement [2], je demanderai à mon tour que l'on me prouve d'abord, par le raisonnement, que le raisonnement est plus convaincant que la perception; que l'on prouve au moins que la mémoire, sans laquelle on ne raisonne pas, est une faculté plus véridique que celles dont on rejette le témoignage.

La vie intellectuelle est une succession non interrompue non pas seulement d'idées, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'âme et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons évidence. Il y a donc autant de sortes d'évidences qu'il y a de lois fondamentales de la croyance. La raison ne rend pas compte de l'évidence; l'y condamner, c'est l'anéantir; car elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre [3]. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur les principes antérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point de fin, ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence; et comme elles découlent de la même source, elles ont la même autorité; elles jugent

philosophiques et dans la *Revue des Deux-Mondes* sont des travaux aussi remarquables par l'élévation de la pensée que par l'éclat du style.

1. Il est plus prudent de dire qu'il y a des causes capables de produire en nous les effets signalés par les mots qui désignent ces qualités.

2. Descartes a essayé de le faire, et ce n'est pas la partie la plus solide de sa doctrine. Voir le *Discours de la méthode*, partie IV.

3. C'est le grief que les sceptiques ont de tout temps imputé à la raison en la sommant de fournir les preuves de sa véracité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

au même titre ; il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Qui se révolte contre une seule se révolte contre toutes, et abdique toute sa nature. Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe? les mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même. Suffit-il pour anéantir l'étendue, ou pour créer une étendue contradictoire à celle que je perçois, d'une modification de mon intelligence? D'autres modifications pourront transformer la liberté en nécessité, le vice en vertu, et les axiomes de la raison en absurdités choquantes. Qu'en un seul point la nature de la connaissance, la nature, dis-je et non le degré, soit subordonnée à nos moyens de connaître, c'en est fait de la certitude ; rien n'est vrai, rien n'est faux; ce n'est point assez dire, tout est faux et vrai tout ensemble, puisque le faux et le vrai ne diffèrent plus du doux et de l'amer. Le néant lui-même est arraché à sa nullité absolue ; il entre dans le domaine du relatif; il est quelque chose ou rien, selon la conformation de l'œil du spectateur. L'utile est l'unique contemplation de l'entendement, la seule législation du cœur : législation capricieuse et impuissante qui n'applique aux actions qu'une règle mobile, et qui n'en a point pour les intentions et les désirs [1]. Je ne déclame point ; toutes ces conséquences ont été tirées des doctrines sceptiques avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer ni à contester; les exemples en sont connus. C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent? On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas au

1. Il est très-vrai que les erreurs de psychologie ont leur conséquence en morale; on n'y échappe qu'en raisonnant mal.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier [1].

ROYER-COLLARD [2].

1. Ces mots souvent répétés ont parfois été contestés. Jouffroy ne les eût pas écrits ; il aurait plutôt dit qu'il faut faire sa part au scepticisme, précisément pour qu'il n'envahisse pas l'entendement tout entier ; mais en tout cas l'existence de l'univers matériel n'est pas parmi les choses dont on puisse douter.

2. *Fragments. Œuvres de Reid*, traduites par Th. Jouffroy, t. IV, p. 449.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DE L'ÊTRE INFINI.

§ I. — DE L'IDÉE DE L'ÊTRE INFINI.

1. — Que toutes nos idées ne viennent pas des sens.

Cette table rase[1], dont on parle tant, n'est à mon avis qu'une fiction, que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes[2], et le repos, ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucune

1. Les sensualistes, pour faire comprendre qu'il n'y a rien d'inné dans l'âme, et qu'elle reçoit tout du dehors, l'ont comparée souvent à une table où il n'y a rien d'écrit. Voir à ce sujet plus bas, § II, p. 206.

2. Ce sont là des opinions particulièrement antipathiques à Leibniz. Sa théorie de l'espace ne lui permet pas d'admettre l'existence du vide, que les cartésiens du reste ont toujours fortement niée. Un espace vide, disaient-ils, ne peut être conçu sans dimensions; or, tout ce qui a des dimensions est un corps; par conséquent la supposition se détruit d'elle-même. De plus, si l'on suppose vide un espace contenu entre deux corps, ces deux corps se toucheront, puisqu'il n'y aura rien entre eux, à moins qu'on ne prétende que ce vide ne soit quelque chose qui les sépare, c'est-à-dire encore quelque chose de matériel.— Les idées de Newton ont au contraire, pour un moment, donné gain de cause à ceux qu'on appelait les *vacuistes*. Leur argument principal était que si tout est plein, le mouvement est impossible dans l'univers, ou que du moins celui des grands corps célestes serait ralenti, s'il ne s'opérait dans le vide. La question est assez négligée par les philosophes contemporains; mais ceux qui n'admettent pas l'existence de l'espace, et ce sont les plus nombreux, donnent raison à Descartes contre Newton, et les spéculations de la physique moderne inclinent de ce côté. Quant à la théorie des atomes, solidaire de celle du vide, elle était soutenue au XVII^e^ siècle par Gassendi et les nouveaux épicuriens; elle est tout à fait contraire à la doctrine de Leibniz sur les éléments de la matière, qu'il regarde comme constituée par un ensemble de forces simples.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

forme [1]. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures[2]. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substance qui n'ait de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non-seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques [3]. Et selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres, qui lui est propre; et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations intrinsèques. Ceux qui parlent tant de cette table rase après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les philosophes de l'école, qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être que cette table rase des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues [4]. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le

1. Aristote avait distingué dans toute substance la matière et la forme; dans une sphère d'airain on peut, par exemple, discerner l'airain, qui aurait pu prendre toute autre figure et la forme sphérique. C'était une distinction purement mentale, et il comprenait parfaitement que la matière sans aucune forme n'est qu'une abstraction, une simple possibilité. Les philosophes du moyen âge ne l'ont pas tous entendu dans ce sens, et les réalistes ont souvent cherché ce que pouvait être la matière première dont chaque chose est faite, indépendamment de la forme qui l'actualise : « Si l'on veut chercher au delà de toute forme une matière première, ou absolue, dit M. Ravaisson, on n'arrivera qu'à un rien véritable. »

2. On verra plus bas la doctrine de Leibniz sur le temps et l'espace, même chapitre, § III, 13.

3. Ce ne sont pas des âmes d'espèces différentes; mais elles ont leurs différences individuelles.

4. C'est-à-dire une puissance d'agir, sans action déterminée. Descartes semble parfois avoir réduit à cette assertion sa doctrine des idées innées : par là, dit-il, « j'ai seulement entendu que la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître.» Leibniz entend que les idées sont bien en nous, mais l'expérience nous y fait seule prendre garde.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

monde, une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte ? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres, ressemble-t-elle à des tablettes ; est-elle comme de la cire ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme, la rendent corporelle dans le fond [1]. On m'opposera cet axiome, reçu parmi les philosophes : que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. « Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, *excipe : nisi ipse intellectus* [2]. » Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantités d'autres notions, que les sens ne sauraient donner [3].

LEIBNIZ.

1. La théorie qui prétend que toutes nos idées viennent du dehors conduit-elle au matérialisme? Oui, sans doute, si on n'entend par le dehors que les objets matériels ; non, si l'on reconnaît qu'il y a hors de nous une force infinie dont l'action sur notre raison détermine la connaissance. En ce sens, il n'y a pas d'idées innées, et l'affirmation de l'infini résulte, comme toutes les autres, de la présence de son objet et de la faculté que nous avons de le connaître. Sur les idées, nommées à tort *innées*, voir plus bas, même chapitre, § II, 5.

2. C'est cette correction que M. Cousin déclare sublime. Elle a un sens excellent et maintient l'activité propre de l'esprit qui préexiste, au moins logiquement, à l'acte de connaître.

3. Cette énumération n'est pas très-méthodique : elle renferme des idées et des pouvoirs. Elle suffit pour prouver que les sens ne nous donnent pas toutes nos connaissances ; mais elle ne prouve pas qu'il faille y ajouter la raison, puisqu'on ne cite que des perceptions de la conscience ; à moins que Leibniz n'ait entendu par la cause, l'être et la substance, la cause, la substance et l'être infinis. Il faut du reste se garder de croire que les cartésiens aient rangé parmi les idées innées, seulement celles que l'on appelle aujourd'hui nécessaires et qu'on rapporte à la raison. Descartes attribue ce caractère, il est vrai, à l'idée de Dieu, mais il l'étend à des perceptions de la conscience, comme les idées de l'être, de la durée, de la

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Les trois affirmations primitives de l'intelligence.

Il n'y a pas un seul fait de conscience possible sans le moi[1]; d'autre part le moi ne peut se connaître sans connaître le non-moi[2]; ni l'un ni l'autre ne peuvent être connus avec la limitation réciproque qui les caractérise, sans une conception plus ou moins distincte de quelque chose d'infini et d'absolu à quoi ils se rapportent[3]. Ces trois idées du moi ou de la personne libre, du non-moi ou de la nature, de leur cause et de leur substance absolue ou de Dieu[4], se tiennent étroitement et composent un seul et même fait de conscience dont les éléments sont inséparables[5]. Il n'y a pas un homme qui ne porte ce fait tout entier avec soi dans sa conscience. De là la foi naturelle et permanente du genre humain. V. COUSIN[6].

pensée, et même à des notions d'expérience sensible, comme l'extension, le nombre, et même la couleur. Voir à ce sujet la remarquable histoire de la philosophie cartésienne, par M. Francisque Bouillier, t. I, chapitre V. Comparer plus bas, même chapitre, § 2, 3.

1. Cette proposition est une sorte de tautologie; on pourrait tout aussi bien dire qu'il n'y a pas de moi sans conscience. Interpréter ces paroles en ce sens que le moi se connaît et s'affirme par une intuition directe; il ne se conclut d'aucun fait.

2. Les deux idées du moi et de ce qui lui est extérieur sont solidaires, et ne peuvent se séparer l'une de l'autre; il n'y a aucune priorité à établir pour l'une ou pour l'autre.

3. Ce n'est pas une conception au sens rigoureux; c'est une autre intuition tout aussi directe, et qu'on expliquera dans le fragment suivant.

4. Il y a là une grande vérité : c'est que le moi ne s'aperçoit que dans sa dépendance à l'égard d'une cause première; il y a aussi, du moins dans les mots, une erreur grave : cette cause première du moi et de la nature n'est pas « leur substance absolue; » car alors ils ne seraient que des modes. C'est une autre substance, c'est-à-dire encore une autre cause.

5. C'est une seule et même affirmation dans laquelle l'analyse distingue trois termes, et qu'elle attribue à trois facultés, la conscience, la perception extérieure et la raison. Ces facultés sont inséparables, la connaissance complète résulte de leur concours. On les isole pour les mieux étudier, mais il ne faut pas croire qu'elles puissent agir l'une sans l'autre : il n'y a pas de connaissance qui n'implique ce triple pouvoir, ou plutôt il n'y a là qu'un seul et même pouvoir atteignant trois objets différents, mais non pas séparés. Tous les fragments de ce chapitre ont pour but d'éclaircir cette vérité fondamentale de la théorie de la raison. On y verra : 1° que l'infini est une chose réelle; — 2° que la faculté de l'apercevoir ou raison est un pouvoir de l'intelligence; — 3° que de cette connaissance résultent les principes ou vérités premières, sans lesquels il n'y a rien de possible hors de nous, rien d'intelligible en nous.

6. *Fragments de philosophie contemporaine*. Didier, 1856, p. 62.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — La connaissance de l'être infini est l'objet d'une intuition inséparable de celle du moi et du corps[1].

La première existence qui se manifeste à chacun de nous est celle du moi[2]. Il n'y a point, en effet, d'acte réel de la pensée sans la conscience de cet acte. Or, la conscience, c'est le moi lui-même sachant qu'il pense et qu'il est. Voilà le sens du *cogito*, *ergo sum*, fondement éternel de la philosophie[3]. Mais l'existence du moi nous est-elle donnée par la conscience à l'état d'existence isolée, indépendante

1. Il y a bien des mots employés en philosophie pour désigner Dieu. Il faut laisser de côté des expressions comme « l'être universel, l'être des êtres » qui pourraient faire confondre la réalité la plus positive, avec la simple idée abstraite de l'existence. Restent les termes d'être absolu, nécessaire, infini, parfait, que l'on peut identifier. Le nécessaire, c'est l'absolu considéré sous le rapport de l'existence; le parfait, l'absolu selon la qualité; et l'infini, l'absolu selon la puissance; ce dernier terme étant le plus usité, c'est celui qu'on retrouvera le plus souvent dans ces fragments; mais on doit se garder de deux méprises : d'abord il ne faut pas croire qu'on prenne ici l'infini comme un attribut, comme une qualité abstraite, c'est un être; l'intuition de la raison va tout d'abord à l'être, et on peut chaque fois qu'on lit ce mot *infini* dans ces pages, y substituer celui de Dieu. Ensuite, on devra écarter de sa pensée toute idée de quantité ou de grandeur, et entendre l'infinité dans le sens de la plénitude de l'existence, et de la toute-puissance. On ne souscrira donc pas à ces paroles d'un philosophe auquel nous avons emprunté plus d'un fragment remarquable : « Je ne vois, quoi qu'en aient dit Descartes et son école, rien de commun entre le concept de l'infinité et celui de la perfection. L'infini s'applique aux catégories de la quantité et de la force, tandis que le parfait s'applique à la catégorie fort différente de la qualité. En sorte qu'on peut concevoir la perfection d'une chose finie aussi bien que d'un être infini. » (Vacherot, *La métaphysique et la science*, III, 234.) L'infini n'est pas dans la catégorie de la quantité, et l'exclut; celle de la force n'est séparée que mentalement de celle de la qualité, et une chose dont *la force* est finie ne peut être parfaite. On reviendra sur ce point plus bas, nº 14, notes.

2. Elle n'est la première que logiquement. En fait, nous ne pouvons pas nous connaître sans nous distinguer du corps, ni sans distinguer le corps et nous-mêmes de leur raison d'être que nous appelons l'être infini. Il est impossible d'établir aucun ordre chronologique entre ces trois intuitions, et il faut surtout éviter de croire que l'on passe de l'une à l'autre, par un procédé dialectique. Primitivement la raison est intuitive, νόησις; ses opérations discursives et analytiques, διάνοια, supposent une affirmation préalable de l'infini.

3. C'est la première vérité que Descartes juge tout à fait invincible contre le doute; elle ne résulte pas d'un raisonnement, mais, comme il le dit, d'une simple inspection de l'esprit, *simplici mentis intuitu*. Son erreur est d'avoir cru, ou du moins supposé, qu'elle pût nous être donnée seule et sans d'autres affirmations : celle du corps et celle de Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de tout rapport avec un terme extérieur? Nullement[1]. Observez attentivement les faits : le moi ne se saisit jamais lui-même d'une façon un peu distincte sans se sentir en relation avec des organes et par eux avec l'univers corporel environnant. Est-il un seul instant dans la vie où notre sensibilité physique ne soit en jeu, où nous n'éprouvions quelque plaisir ou quelque peine du côté du corps, quelque impression soit de trouble ou d'obstacle matériel, soit de mouvement aisé et harmonieux des fonctions[2]. La sensibilité morale elle-même a toujours son contre-coup dans l'organisme. L'âme a beau se retirer au dedans d'elle-même, se détacher du spectacle des choses extérieures et vouloir se faire de sa pensée solitaire une retraite inaccessible aux émotions des sens, elle n'y parvient jamais que d'une manière imparfaite et relative. Tant qu'elle se sent vivre, elle sent ses organes, elle se sent en eux et avec eux[3]. Il n'y a pas en nous une sensation un peu vive et un peu marquée qui ne soit spontanément localisée dans quelque partie du corps. Cette localisation est plus ou moins précise; cela dépend de la conformation différente de nos organes et de l'action différemment facile et énergique de notre volonté[4]. Ainsi les sensations du toucher se localisent avec une précision parfaite et un caractère particulier de clarté. Celles de l'ouïe et de l'odorat sont moins

1. Cette vérité a été plusieurs fois constatée dans les fragments précédents; notamment chap. II, § 3, 1.

2. L'auteur néglige trop le mouvement, l'effort musculaire ; l'activité essentielle du moi est motrice, et par conséquent ne peut s'exercer que sur un objet différent d'elle-même, c'est-à-dire sur notre corps. Le fait de la localisation des sensations n'est peut-être pas aussi primitif que celui de l'effort musculaire.

3. A parler rigoureusement, elle n'est pas en eux; mais elle agit sur eux, et réciproquement.

4. Il est possible que nous apprenions à localiser nos sensations; et que ce ne soit pas là une perception tout immédiate; c'est l'opinion de quelques philosophes, et M. Taine l'a soutenue récemment dans son livre *De l'intelligence*. Mais, quand même cette localisation s'effectuerait mal au premier moment, elle suffirait pour nous faire connaître vaguement quelque chose d'extérieur à nous. La sensation musculaire qui accompagne le mouvement est encore plus explicite.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

exactes et moins précises ; et si l'on passe des organes de relation aux organes cachés dans la profondeur des viscères et des tissus, tout devient de plus en plus obscur, et les sensations elles-mêmes, et le siége où nous les localisons. Parmi ces différences, un fait général se maintient, c'est la localisation naturelle et spontanée de nos sensations dans les siéges organiques[1]. Ce seul fait bien constaté suffit pour affirmer que l'existence des corps est une vérité primitive, immédiate, naturellement liée à l'existence du moi[2]. De là, cette formule, dont on a singulièrement abusé, mais qui, dégagée de tout système et prise comme simple expression d'un fait, reste acquise à la philosophie : le moi se pose en s'opposant le non-moi[3].

La question est maintenant de savoir si ces deux existences, qui dans leur opposition et dans leur harmonie composent la vie universelle et forment pour ainsi dire le tissu de l'existence contingente et finie, la question est de savoir si elles nous sont primitivement données à l'état d'isolement, je veux dire indépendantes de tout rapport avec un terme supérieur.

Ici encore, interrogeons les faits : je ne parle pas des faits primitifs qui nous échappent dans leur vague et insaisissable lointain, je parle des faits observables, des faits de chaque jour. Est-il possible de penser distinctement au fini, en tant que fini, au contingent, en tant que

1. Il est fâcheux que l'auteur complique une analyse excellente et la fasse dépendre d'une assertion peut-être vraie, mais au moins contestable : il n'est pas absolument sûr que la localisation des sensations soit « naturelle et spontanée. » Il est certain que le mouvement a ces deux caractères, et qu'il nous donne à la fois la conscience de nous qui le produisons et la perception du corps qui le subit.

2. Ce n'est pas assez dire : il faut ajouter que théoriquement la connaissance du moi implique, chez l'homme du moins, celle du non-moi ; que ces deux termes ne peuvent pas se séparer. Nous ne pouvons penser les objets que comme nous limitant, et réciproquement comme limités par nous.

3. Cette formule est empruntée à la philosophie allemande ; elle a été exprimée d'abord par Fichte et dans un sens tout à fait excessif. Suivant ce philosophe, le moi en se posant pose par là même le non-moi et l'absolu, et les crée en quelque façon.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

contingent, sans penser à l'infini et au nécessaire[1] ? Et quand j'oppose le nécessaire au contingent et le fini à l'infini, il ne s'agit point d'une opposition grammaticale. Laissez là les mots et les formules. Rentrez en vous-même, et essayez de penser à l'étendue de la terre que nous habitons, entourée de la vaste étendue des cieux qui elle-même fait partie d'une invisible et plus vaste étendue, sans qu'aussitôt n'apparaisse spontanément en vous, d'une manière plus ou moins claire, l'idée de l'immensité. De même, méditez un moment sur la durée qui s'écoule, dévorant sans cesse le présent et conduisant toutes choses d'un passé inconnu vers un avenir sans limites, et dites-moi si la notion de l'éternité ne se forme pas en vous par un acte spontané de la raison[2].

Or, cette éternité qui se révèle à votre pensée changeante et successive, cette immensité que vous concevez comme embrassant dans son unité tous les espaces réels et possibles, ce ne sont là de pures abstractions. Car vous ne commencez point par concevoir des espaces et des temps abstraits ; ce sont des étendues réelles, ce sont des durées effectives, ce sont des corps figurés et mobiles, ce sont des êtres actifs, vivants, changeants, que vous saisissez par une perception immédiate et certaine. Tous ces objets ont un commun caractère : ils sont finis, imparfaits, con-

1. Substituez au mot *penser*, celui de *percevoir*. Percevoir les choses et nous-mêmes comme finis, c'est affirmer l'infini ; nous percevoir comme contingents, c'est affirmer le nécessaire. Si nous ne connaissons pas à la fois ces deux termes, nous n'en connaissons aucun.

2. Peut-être y a-t-il là quelque chose qui ressemble trop à un raisonnement ; l'auteur s'est engagé à montrer que l'idée de l'infini est le résultat d'une intuition. En outre, il semble indiquer que cette idée se forme après les autres, comme si on pouvait penser au fini, avant de connaître l'infini ; enfin, au lieu de l'immensité et de l'éternité qui ne sont guère que les conditions d'existence des choses, et malgré l'affirmation qu'on lit deux lignes plus bas, de simples abstractions, il aurait mieux valu rapprocher de l'idée des forces relatives et bornées, celle d'une force absolue et infinie, vraie notion concrète de la raison, dont toutes les autres sont dérivées, et indiquer comme triple et indivisible objet de l'intelligence la force personnelle, la force matérielle et la force absolue.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tingents; ils ne suffisent pas à eux-mêmes; ils n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur existence; et voilà pourquoi ils se meuvent dans l'espace et dans le temps. Or, du moment que vous considérez distinctement ces objets comme incapables d'exister par eux-mêmes, je dis qu'un jugement soudain et irrésistible de votre raison les rapporte à l'être nécessaire, infini, parfait, qui les enveloppe et les soutient de son existence universelle et éternelle[1]. Voilà le fait primitif, spontané, qui se reproduit chaque jour dans la conscience de tout être pensant; voilà la racine des croyances religieuses du genre humain, voilà la base de la théodicée[1].

E. SAISSET[2].

---

4. — L'idée de l'infini n'est pas négative.

Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée[3], mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon plutôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-

1. On croirait, à lire ces lignes, que ce jugement est postérieur à l'autre; mais puisqu'on a déclaré ces objets finis, imparfaits, contingents, c'est que déjà la raison les distinguait de l'infini, du parfait, du nécessaire.

2. *Essais de philosophie religieuse*. Charpentier, 1862, t. II, p. 208. En somme, il faut retenir de cette analyse que tout acte intellectuel implique trois affirmations, qui ne peuvent se séparer : celle du moi, celle du corps, celle de l'absolu. Les deux premières se limitent, et le moi ne se pose qu'en se séparant. Toutes deux à leur tour sont limitées par la troisième, sans que la réciproque soit vraie. Nous ne nous posons pas comme des limites à l'absolu, mais comme des dépendances de l'absolu. Le rapport que la raison établit entre lui et nous est tout différent de celui qui existe entre nous et le monde des corps; ici il y a exclusion réciproque; là, il y a distinction, dépendance. Nous pouvons donc penser l'absolu, quoi qu'en dise Hamilton, sans le détruire; nous sommes donc distincts de lui, quoi qu'en disent les panthéistes, sans le borner.

3. C'est-à-dire par une idée à laquelle réponde un objet réel.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à-dire de Dieu que de moi-même : car, comment serait-il possible que je pusse connaître, que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature[1] ?

DESCARTES[2].

---

5. — L'idée de l'infini est la plus positive de toutes.

L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse, ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini[3]. Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paraisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini* dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure[4]. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme *fini* comme étant négatif ; par conséquent, celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation, d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême

1. L'argument est excellent, il y faut pourtant une légère correction. Nous ne pouvons avoir l'idée de Dieu plus tôt que l'idée de nous-mêmes, celle du parfait plus tôt que celle de l'imparfait. Car on pourrait retourner ce raisonnement et dire: « Comment savez-vous qu'il ne manque rien à l'infini, si vous n'avez pas l'idée d'un être imparfait. » Ces deux intuitions sont absolument contemporaines.

2. *Méditations*, III, p. 280.

3. C'est répondre d'avance aux efforts des sensualistes modernes, pour expliquer l'idée de l'infini par une transformation de celle du fini, une addition, suivant Locke, une soustraction d'après M. Taine.

4. Il ne faudrait pas faire intervenir ici l'idée de l'étendue ; le véritable infini c'est celui de la puissance, de l'être. Le mot est équivoque et s'applique naturellement au temps et à l'espace, qui n'ont rien d'infini.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

affirmation [1] : donc le terme d'un fini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans le tour grammatical [2].

FÉNELON [3].

---

6. — L'idée de l'infini est claire.

Notre esprit a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient, et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire, il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini, il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini, parce que si on pouvait y marquer une première ou une dernière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle-là, et par conséquent augmenter le nombre. Or, un nombre ne peut être infini, lorsqu'il peut recevoir et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement [4].

C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini [5]. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit un homme faible, dit un homme qui manque de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une priva-

1. Locke juge que cet « argument est bien frivole. La fin, la borne étant l'extrémité ou la superficie d'un corps, on ne comprend pas, dit il, qu'elle soit purement négative; et la fin de la durée est quelque chose de positif, c'est le dernier moment de l'existence. » La borne, la limite, l'étendue sont en effet quelque chose de positif, mais de positivement imparfait; en les niant de l'être absolu, on ne fait qu'affirmer qu'il est parfait ou infini. Ajoutez que par bornes, il ne faut pas entendre ici celles du corps ou de la durée, mais celles de la puissance, de l'être, et Locke ne pourrait nier qu'elles soient bien négatives, ou du moins privatives.

2. Cet inconvénient disparaît si on substitue à ces mots ces deux autres qui en sont la traduction exacte : parfait et imparfait.

3. *Traité de l'existence de Dieu*. Edit. Belin, p. 137.

4. Voir plus bas la différence de l'infini et de l'indéfini.

5. Ce n'est pas *dans* l'infini, mais *par* l'infini. Si nous n'en avions pas l'idée, les choses de ce monde ne seraient pas finies pour nous.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé : on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas; on ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et par conséquent en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même, on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne qui est une pure négation d'une plus grande étendue [1]. Ce n'est donc que la privation de l'infini ; et on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevait l'infini même ; comme on ne pourrait concevoir la maladie, si on ne concevait la santé, dont elle n'est que la privation [2].

FÉNELON [3].

---

7. — C'est à la lumière de l'idée de l'infini que tout le reste devient intelligible.

De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière dispose mieux les yeux à voir et les objets à être vus? — Selon moi, comme selon toi et tout le monde, c'est le soleil. — Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire. — Comment? — La vue, non plus que la partie où elle se forme, et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil. — Non. — Mais, de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil. — Sans contredit. — La faculté qu'il a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'il l'emprunte, du soleil

1. Ce mot d'étendue est fâcheux, et peut égarer le jugement, l'infini n'a nulle étendue ; l'étendue n'est même pas, comme on l'a vu au chapitre précédent, une qualité essentielle des corps. La *borne* du fini limite sa puissance, son activité.

2. Ces comparaisons répétées ne doivent pas être prises au pied de la lettre. La maladie n'est qu'un degré de la santé, comme la faiblesse est un degré de la force ; on ne dira pas que le fini soit un degré de l'infini.

3. *Traité de l'existence de Dieu*. Edit. Belin, p. 60.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'elle découle, pour ainsi dire, jusqu'à lui? — Oui. — Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est la cause, est aperçu par elle? Cela est vrai. — Sache donc que, j'appelle le soleil le fils du Dieu[1] qui l'a créé tout semblable à lui-même; l'un est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets, ce que l'autre est dans la sphère idéale, par rapport à l'intelligence et aux êtres intelligibles[2]. — Comment? Je te prie de m'expliquer ta pensée. — Tu sais que lorsque tes yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, ils sont presque aveugles, et n'ont pas en eux la faculté de voir distinctement? — La chose est ainsi. — Mais, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement, et la vue paraît leur appartenir? — Sans doute. — C'est ainsi que l'âme voit au moyen de la raison : quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les connaît, et paraît douée d'intelligence; mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble, s'obscurcit, et n'a plus que des opinions qui changent à toute heure; en un mot, elle paraît tout à fait dénuée d'intelligence[3]. — Cela est comme tu dis. — Tiens

1. Le Bien, dans la doctrine de Platon, est le dernier terme auquel aboutit toute la dialectique; c'est à la fois un être et une cause, et non pas une abstraction. « Ce qu'il y a de plus lumineux dans l'*être*, nous l'avons appelé le Bien, dit-il, dans le même livre;... il s'agit d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être. » Ailleurs, il dit que « le Bien est le plus heureux, le plus excellent des êtres. » Dans ce fragment, il ajoute que tous les êtres tiennent de lui, non-seulement leur intelligibilité, mais leur être et leur essence. On voit donc que par là il entend Dieu, l'être infini, et qu'il identifie en lui la cause et la raison de toute chose. Voir l'ouvrage considérable de M. Fouillée, *la Philosophie de Platon*; comparer plus bas même chapitre, p. 211.

2. « Comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même le soleil d'intelligence éclaire tous les esprits... mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale, et qui en est éclairé. » Fénelon. *De l'existence de Dieu*. Edit. Belin, p. 69.

3. Les sensations enferment souvent une contradiction; la même chose paraît

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

donc pour certain que ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien, et qu'elle est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence[1]. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans craindre de te tromper, que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait faux de dire qu'elles sont le soleil, de même dans le monde intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du bien; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le bien même, dont la nature est d'un prix infiniment plus relevé. Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elle. Tu penses sans doute comme moi que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela. — Sans doute. — De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence, en dignité et en puissance[2]. Imagine-toi donc que le bien et le soleil sont

belle et laide, égale et inégale; ce monde ne devient intelligible qu'à la lumière des idées, où toute contradiction expire dans l'unité.

1. La seule raison qu'on puisse en dernière analyse donner de l'existence des choses est celle-ci : « Parce que cela est bien, parce que cela est mieux ainsi qu'autrement, » dit Platon, dans le *Phédon*. Le Bien est donc à la fois, suivant le langage des scolastiques, « ratio cognoscendi, et causa essendi. »

2. C'est un des passages qui ont autorisé certains interprètes de Platon à croire, qu'au sommet de la hiérarchie des idées et du monde intelligible il plaçait, pour expliquer la réalité, une sorte d'abstraction semblable à l'unité de Parménide ou des Alexandrins. On a vu dans une note précédente que pour Platon le Bien est l'Être; mais il distingue entre l'Être, τὸ ὄν, et l'essence, et croit que

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

deux rois, l'un du monde intelligible, l'autre du monde visible.

PLATON[1].

---

8. — L'idée de l'infini est à la fois distincte et incompréhensible.

Cette idée, dis-je, d'un être souverainement parfait est très-vraie; car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid[2]. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée; car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelques perfections, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement et éminemment[3], afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie,

le bien est supérieur à l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, expression dont les Alexandrins ont abusé. L'*essence* n'est qu'une forme de l'être, sa propriété essentielle, ce qui le détermine et le distingue d'un autre ; l'*être* est l'unité de toutes les essences. Les idées sont des *essences*, le Bien seul est l'*être*. Il est certain que ces distinctions prêtent trop à l'équivoque.

1. *La République*, livre VI, 19 et 20.

2. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point, ils ne se divisent que sur l'objet même de l'idée : est-ce la matière elle-même, ou un principe inséparable de la matière, est-ce un être distinct, est-ce une simple conception de l'entendement? Voilà où les dissentiments commencent. Le vrai, c'est qu'on n'a pas d'abord l'idée de l'infini, comme d'un attribut; mais que l'affirmation primitive de la raison est celle d'une force réelle et active.

3. Si elles y sont *formellement*, Dieu les possède en réalité ; si elles y sont *émi-*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit [1].

DESCARTES [2].

---

9. — L'idée de l'infini n'est pas une abstraction.

Après avoir constaté le fait de l'intention de l'être infini, il faut l'analyser et l'approfondir. Le jugement porté par la raison peut s'exprimer ainsi : l'être imparfait a sa raison dans l'être parfait. Reprenons les deux termes extrêmes de ce jugement. Le premier terme, l'être imparfait, est une notion concrète. Il ne s'agit point ici d'un être purement possible, de l'être imparfait conçu *in abstracto ;* il s'agit de vous, il s'agit de moi ou de quelqu'un des objets qui m'environnent ; il s'agit d'un être réel, actuel, effectif, parfaitement déterminé. Voilà pour le premier terme du jugement. Le second terme, l'être parfait, est-il quelque chose d'indéterminé et d'abstrait ? Le spectacle de l'imperfection de mon être me fait-il concevoir la simple possibilité d'un être parfait, de telle sorte que cet être parfait soit une pure abstraction sans rapport précis et déterminé avec l'existence actuelle ? Évidemment non.

Présenter ainsi le fait de la conception de l'être parfait, c'est le dénaturer et le travestir. A quelle occasion, à

nemment, Dieu a la puissance de les produire, *via eminentiæ*, parce qu'il leur est supérieur. L'intelligence est formellement en Dieu, l'étendue y est éminemment.

1. Il faut se garder de confondre deux facultés très-distinctes : celle de connaître et celle de comprendre. De ces deux pouvoirs le dernier est le plus limité : l'un atteint jusqu'à l'infini, l'autre ne peut l'embrasser, et le dernier effort de la faculté de comprendre, c'est souvent de se rendre compte de l'incompréhensibilité. « Tout ce qui est infini en tout sens est en toute manière incompréhensible à l'esprit humain, » dit Malebranche. — Et Descartes : « Il répugne que je comprenne quelque chose, et que ce que je comprends soit infini ; car pour avoir une idée vraie de l'infini, il ne doit, en aucune façon, être compris, d'autant que l'incompréhensibilité est contenue dans la raison formelle de l'infini. » Id. *Réponse aux cinquièmes objections*. Voir sur ce point une page admirable de M. Cousin, plus bas, chapitre XVII, t. II.

2. *Troisième méditation*, p. 281. Edition Cousin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quel titre ai-je conçu l'être parfait? Je l'ai conçu en considérant l'imperfection de mon être propre [1]; je l'ai conçu comme raison de cet être imparfait. Je l'ai donc conçu, non pas comme une possibilité vague, mais comme quelque chose d'actuel et de déterminé, aussi réel, et même infiniment plus réel que moi-même, puisque je n'existe qu'en lui et par lui [2]. Tout est ici profondément *concret :* l'être que je suis, l'être par qui je suis, et le rapport étroit qui enchaîne mon être imparfait, incapable de subsister par soi, et l'être parfait, qui est la raison et le soutien de mon existence.

Il en est de la conception de Dieu comme de la perception que j'ai du monde extérieur et de la conscience que j'ai de moi-même. Ce jugement : « J'existe, » ne consiste pas à concevoir un rapport abstrait entre un moi simplement possible et l'existence considérée en général. Le moi s'aperçoit lui-même comme réel dans un acte déterminé de son existence effective. De même ce n'est pas en comparant l'idée abstraite et générale de corps avec l'idée abstraite et générale de l'existence, que j'arrive à former ces jugements : « J'ai un corps, il y a des corps. » C'est en éprouvant telle sensation précise, c'est en la localisant dans tel organe déterminé, que je m'aperçois que j'ai un corps et que j'arrive, à l'aide de mes organes, à constater l'existence de tel corps extérieur qui agit présentement et actuellement sur moi, puis de tel autre corps voisin, et

1. Il y a toujours un peu de vague dans ces assertions : comment aurais-je conçu « l'imperfection de mon être, » si je n'avais déjà eu l'idée de l'être parfait? Mon être ne m'apparaît comme imparfait que par rapport à un autre, que je connais du même coup. La doctrine de l'auteur est encore un peu mêlée de ce préjugé de l'école, qui considérait l'acte de la raison comme « un passage » du fini à l'infini : le premier lui servait comme de point d'appui pour s'élever au second. En réalité c'est le fait même de la distinction des deux objets, qui me donne du même coup l'idée du parfait et de l'imparfait. — Il faut aussi substituer au terme *concevoir* une expression plus exacte : connaître, affirmer, ou même percevoir.

2. *Par lui*, c'est exact; *en lui*, c'est peu intelligible. Ce sont de mauvaises habitudes de langage, consacrées par trop d'exemples, que de parler toujours du dedans et du dehors de l'infini. — Rien n'est *dans* l'infini, tout est *par* lui.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ainsi de suite, jusqu'à ce que j'aie, par degrés, étendu ma connaissance à tout le cercle des objets matériels qui m'environnent[1]. Je parviens ensuite, à l'aide de l'imagination, de l'abstraction, de la généralisation, de l'induction, à me former l'idée abstraite et générale de corps, à me représenter des corps qui échappent à la prise immédiate de mes sens, à concevoir des mondes possibles, à raisonner sur l'existence considérée en général, en tant qu'elle est commune à tout ce qui est et à tout ce qui peut être.

C'est là l'ouvrage de la raison discursive; mais la raison discursive opère sur des intuitions, et les intuitions ont pour objet, non des êtres possibles, mais des êtres actuels; non des abstractions, mais des choses concrètes et réelles.

E. SAISSET [2].

---

10. — L'idée d'un infini actuel ne peut avoir son objet en nous.

Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, quoiqu'elles ne se produisent pas encore et ne se fassent point paraître par leurs actions [3]. En effet, j'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus

1. Ce rapprochement est plein de justesse: le jugement de l'intelligence enferme trois termes d'une égale certitude, quoique d'une inégale clarté; il faut les admettre tous les trois ou les rejeter tous ensemble.

2. *Essais de philosophie religieuse*, t. II, p. 214. Charpentier, 1864.

3. Descartes semble prévoir les erreurs des panthéistes allemands, ou l'idéalisme subjectif, ou la doctrine d'un absolu qui n'est pas mais qui *devient*, d'un Dieu en mouvement, en progrès. Il marque avec précision que nous ne sommes pas, que nous ne pouvons pas être, l'objet de l'idée de l'infini; et en second lieu, que l'infini réel est un être, où rien n'est en puissance, une force et non pas un germe qui se développe.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

jusqu'à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine, ni enfin pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne serait pas suffisante pour en produire les idées. Toutefois, en y regardant un peu de près, je reconnais que cela ne peut être; car premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois ces avantages n'appartiennent et n'approchent, en aucune sorte, de l'idée que j'ai de la divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance; mais tout y est *actuellement* et en effet. Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très-certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés [1]? De plus, encore que ma connaissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède.

DESCARTES [2].

1. C'est l'argument qu'on peut toujours opposer à ceux qui, comme Schelling, rêvent un Dieu qui n'a d'infini en lui-même que la puissance de devenir, qui « sommeille dans la plante, rêve dans l'animal, se réveille dans l'homme, » et dont on peut dire : « La troisième période de l'histoire sera celle où l'absolu se manifestera comme Providence; quand cette période sera, Dieu sera. » (Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, IV.)

2. *Méditations*, III, p. 282.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Le monde ne peut être l'objet de l'idée d'infini. Différence de l'infini et de l'indéfini.

Nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini, en tâchant de le comprendre; c'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini est pair ou non pair, et autres choses semblables, à cause qu'il n'y a que ceux qui s'imaginent que leur esprit est infini qui semblent devoir examiner telles difficultés[1]. Et pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies. Ainsi, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie[2]; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini[3]; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste.

Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini; tant

1. Il y a une raison plus décisive pour ne pas poser ces questions : c'est que l'idée d'infini et celle de nombre ou de longueur sont tout à fait incompatibles.

2. C'est là en réalité la vraie nature de l'espace.

3. On remarquera que Descartes ramène l'apparente divisibilité indéfinie des *corps*, à celle de la *quantité*; il est sur la voie d'une explication de ce prétendu mystère où s'est complu Pascal. Voir plus haut, ch. III, § II.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à cause que nous ne remarquons point de bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très-assurés qu'il n'y en peut avoir [1].

DESCARTES [2].

---

12. — **L'idée de l'infini n'en suppose aucune avant elle.**

Telle est la loi de notre intelligence, qu'un être limité ne peut être conçu par elle sans que sa pensée embrasse en même temps la perfection plus grande dont cet être est le défaut [3]. Aussi nous vivons dans une opposition perpétuelle entre le plus et le moins, le mouvement et le repos, l'éphémère et l'éternel [4]. Pourquoi cette nécessité? Pourquoi faut-il que nous ne restions jamais à la limite, et que nous embrassions toujours ce qui est au delà? C'est que l'intelligence est analogue à l'être, et qu'elle ne peut se détacher de lui [5]. Elle ne va pas de l'imparfait au parfait, comme si elle prenait des forces et s'évertuait peu à

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Le monde n'est donc pas infini, et cependant on ne peut y assigner de limites; il ne peut être infini qu'à la manière d'un nombre, d'une grandeur, et le véritable infini n'est ni l'un ni l'autre. Descartes n'a pas toujours été si réservé : « Il répugne à ma pensée, dit-il ailleurs, ou, ce qui est le même, il implique contradiction, que le monde soit fini ou terminé. » (*Lettres*, t. X, p. 227.) Il ne dit néanmoins pas expressément qu'il soit infini. Voir à ce sujet les *Essais de philosophie religieuse*, par M. Saisset, t. II, p. 113 et 369.

2. *Principes de la philosophie*, I, art. 26. « Tout composé ne peut jamais être infini. L'indéfini est quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. » (Fénelon.) — Voir le *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, ch. III. Les panthéistes de l'école de Spinoza font du monde le véritable objet de l'idée d'infini. Un philosophe éminent de nos jours, M. Vacherot, professe aussi que « le monde est infini en tout sens, en durée, en étendue, en puissance, en variété, en fécondité..... Tout y semble fini, relatif, contingent, individuel; tout y est infini, absolu, nécessaire, universel; » — mais par une distinction entre l'infinitude et la perfection, il échappe à la conclusion du panthéisme, et admet hors du monde un Dieu, dont l'existence est tout idéale. Voir plus bas les fragments sur la Théodicée.

3. L'idée même du défaut est relative et suppose la perfection.

4. Les idées de plus et de moins, de mouvement et de repos, ne s'opposent pas comme celles du fini et de l'infini; les deux termes y sont relatifs.

5. C'est l'idée fondamentale et parfaitement juste du platonisme; mais l'intelligence n'est pas seulement analogue à l'être, l'être agit sur elle, et si nous ne pouvons nous en détacher, c'est parce que cette action est perpétuelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

peu pour arriver à la conception suprême [1]; tout au contraire, elle va du plus au moins, et si elle distingue les êtres par leur différence, c'est par leur genre qu'elle les connaît [2]. Elle est attachée à l'intelligence en soi, et s'en détourne pour connaître le particulier et l'individuel. Il est donc impossible qu'elle pense la guerre sans la paix, le multiple sans l'unité, le fini sans ce qui est parfait et éternel [3]. L'idée de l'absolu est donc innée en nous; nous pensons le monde intérieur dans le premier fait de conscience, parce qu'il avertit et sollicite notre pensée; nous nous pensons nous-mêmes, parce que nous éprouvons une action et en produisons une autre; et nous pensons l'absolu, parce qu'il est de l'essence de notre intelligence de ne point penser sans penser à lui [4]. C'est donc véritablement une idée innée, c'est-à-dire une idée qui ne peut pas ne pas se produire en nous, par cela seul que nous pensons. Aussi Locke a eu raison de dire : « Si Dieu avait imprimé en nous certaines idées, il est évident que c'eût été plutôt la sienne qu'aucune autre. » Et Jamblique [5] : Συνυπάρχει ἡμῖν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις.

Supposons que l'idée de l'absolu ne soit point une idée

1. Ce serait alors une opération d'une nature tout à fait impossible: on ne tirerait jamais le second terme du premier, ou plutôt sans le second le premier ne serait pas même intelligible.

2. Elle les connaît par ce qu'ils ont d'intelligible, et cela même se trouve chez chacun d'eux, et ne varie pas avec leurs différences.

3. De ces trois oppositions la dernière seule est réelle; les deux premières sont des métaphores empruntées au langage des platoniciens.

4. Nous le pensons parce qu'il existe, et que son action se fait sentir sur tout notre esprit et sur tout ce que nous pouvons penser. Dans chacun des actes de l'intelligence, il y a donc un élément absolu. Mais il est inutile de dire que cette idée nous est innée. Comme toutes les autres elle a un objet, et c'est cet objet éternellement agissant qui détermine la pensée que nous en avons. Si on prenait à la lettre ce mot : Idée innée, on ne pourrait franchir le passage de l'intelligence à la réalité.

5. Philosophe de l'école d'Alexandrie, élève de Porphyre; il ne reste de lui qu'une *Vie de Pythagore* et une *Exhortation à la philosophie*. Ses doctrines mal connues semblent un retour, imparfait il est vrai, vers le platonisme, dont Plotin s'était si malheureusement éloigné.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

innée : nous ne l'aurons jamais [1]. La tirerons-nous du monde sensible? Ce serait faire le plus avec le moins, le parfait avec l'imparfait. Nous avons, il est vrai, une faculté de *subsomption*; mais cette faculté même n'existe qu'à condition de reposer sur une prémisse, exprimée ou sous-entendue, qui soit égale ou supérieure à la quantité de la conséquence; il sera éternellement vrai que le contenant est plus grand que le contenu. A défaut de l'expérience, l'éducation nous donne-t-elle l'idée de l'absolu? Comment le pourrait-elle, si le sens des mots se détermine par des équivalents, et si l'absolu n'a pas d'analogue dans les données de l'expérience? Recourir à la foi, c'est abdiquer le titre de philosophe; et la foi même, à moins d'un miracle, ne peut que nous parler notre propre langue. Dirons-nous, avec Spinoza, que l'esprit possède l'idée d'attributs infinis, chacun dans leur espèce, et composerons-nous l'infini de tous ces infinis [2]? Mais cette monnaie prétendue de la perfection n'est qu'une illusion. Il n'y a pas de telles idées dans notre entendement; il n'y a pas dans la nature de tels attributs. La conception de l'infini ne s'accommode pas de toutes ces divisions, et la perfection absolue dans une seule espèce ne peut être conçue qu'après l'absolu, par abstraction, et non avant lui par anticipation. Si donc nous n'avons pas l'absolu au début de la pensée, nous ne le posséderons jamais.

J. SIMON [3].

1. Parce qu'une idée n'a pas son objet en nous ni dans le monde extérieur, faut-il dire qu'elle soit innée? N'en résulte-t-il pas simplement que son objet très-réel est distinct du monde et de nous-mêmes. A cela près, et c'est une question de mots, toute cette discussion paraît inattaquable.

2. Ce ne serait pas une explication. Spinoza n'a jamais supposé que nous eussions l'idée des attributs de Dieu avant celle de Dieu lui-même.

3. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 36. Joubert, 1846.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

13. — Que l'idée de l'infini n'est pas une simple forme de notre faculté de penser.

Kant a lui-même formulé sa doctrine dans les termes les plus absolus et les plus décourageants : *Le résultat de la critique*, nous dit-il, *est de démontrer que nous ne pouvons jamais dépasser par la connaissance les bornes de l'expérience* [1]. — Qu'est-ce, en effet, selon lui, que l'élément rationnel que nous avons dégagé dans la connaissance à tous ses degrés? Regardons-y de près : c'est une loi de notre esprit, un résultat de notre organisation intellectuelle, une forme naturelle de notre pensée, en un mot, c'est quelque chose de *subjectif* [2]. Nous sommes ainsi faits, que nous concevons les corps dans l'espace et les événements dans le temps, que nous ne pouvons apercevoir un changement sans le rapporter à une cause, que du relatif nous rebondissons, par une élasticité native, jusque dans l'absolu. Tant que nous n'appliquons cette activité qu'à assembler et coordonner en unités de plus en plus hautes les phénomènes qui nous sont donnés par l'intuition sensible, tant que la raison borne son ambition

1. Kant a prouvé, contre l'empirisme, qu'il y a dans la connaissance des éléments qui ne peuvent venir de l'expérience; il a montré le rôle de la raison dans tous les actes intellectuels ; mais ces éléments sont, suivant lui, introduits dans la connaissance par la raison elle-même, et n'ont en dehors d'elle aucune réalité objective. L'espace, le temps, la cause, l'infini sous toutes ses formes, ne sont que des lois subjectives de la faculté de connaître.

2. Kant en donne pour raisons que nous ne pouvons pas penser autrement, et que ces idées qui tiennent de l'infini sont toutes nécessaires ; il ajoute que si on leur reconnaît un objet réel en dehors de l'esprit, on se condamne à des contradictions, qu'il appelle antinomies. Sur le premier point, il est impossible de réfuter logiquement le scepticisme, de prouver que les choses sont comme nous les pensons et que la nécessité des objets fait la nécessité de nos pensées, bien loin « que notre pensée impose leur nécessité aux choses. » Mais cette démonstration est impossible, parce qu'il n'y a rien de plus clair pour nous que la conformité de la pensée à l'être ; elle le serait au même titre pour une intelligence absolue. De plus, ce doute admet l'identité de l'intelligence et de l'être, et nie seulement qu'elle se réalise en nous ; il n'est donc intelligible que par une première affirmation. Quant aux antinomies, elles ne sont pas insolubles, et quand elles le seraient, ce ne pourrait être qu'à la condition de reconnaître le principe de contradiction, c'est-à-dire d'avoir foi à la puissance de la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à guider et systématiser l'expérience, elle n'excède pas son usage légitime, et c'est grâce à elle que se construit la science de la nature, non pas, entendons-le, la science des lois réelles qui gouvernent les choses en soi, mais la science des lois que notre esprit impose aux phénomènes, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles lui apparaissent. Mais la raison vient-elle à franchir ses limites; entreprend-elle, au lieu d'opérer sur les phénomènes tels que l'intuition sensible les lui donne, de se créer à elle-même un objet et de réaliser ses idées; alors elle est dans le vide, et si on ne peut pas lui prouver que son objet transcendantal, c'est-à-dire supérieur à toute expérience, n'existe pas, elle, de son côté, est tout à fait impuissante à prouver que cet objet est réel [1]. Elle le conçoit, il est vrai, d'une certaine façon, par exemple, comme infini et absolu; mais cela ne veut pas dire qu'en soi cet objet existe de cette façon-là, ni même qu'il existe en aucune sorte; cela veut dire seulement que nous sommes organisés intellectuellement de manière à le concevoir ainsi, que notre esprit a en lui-même la forme de l'infini et de l'absolu; et cela ne saurait nous empêcher de supposer comme possible une organisation intellectuelle toute différente, munie de lois et de formes qui lui feraient concevoir les choses d'une façon entièrement opposée [2]. Nous ne sortons donc pas de nous-mêmes alors que nous nous élançons vers l'absolu; et, quand nous croyons faire de la métaphysique, nous ne faisons encore que de la psychologie [3].

1. Lorsque la raison veut dépasser la sphère de l'expérience, elle fait, dit Kant, comme la colombe qui après avoir, en volant, traversé l'air dont elle sent la résistance, s'imaginerait pouvoir voler plus librement dans le vide.

2. Il resterait alors toujours certain qu'il y a quelque chose d'intelligible dans les choses; le doute porterait sur nos facultés, mais non pas sur leur objet. Cela reviendrait à dire : il y a quelque chose d'intelligible, mais nous ne sommes pas sûrs de le connaître. C'est emprunter à la raison les armes qui doivent « la froisser. »

3. Voilà l'objection, on va lire la réponse; on y joindra utilement les considé-

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Nous savons bien que nous existons, nous savons bien que nous sommes libres, nous savons bien qu'il y a une distinction entre le vice et la vertu, nous savons bien que le principe de causalité, pour être une loi, ou, s'il plaît à Kant, une *forme* de notre esprit, n'en est pas moins une loi des choses et une vérité absolue. De dire que tout cela est purement subjectif, c'est se moquer du bon sens; et, de plus (j'en demande bien pardon à la critique de la raison pure), c'est être mauvais psychologue; car ce n'est pas voir que l'objectivité est le caractère essentiel des vérités de la raison. Vous avez à bon droit refusé de les rapporter à l'expérience, parce qu'elles sont conçues comme éternelles, absolues, universelles et nécessaires. Or, tout cela veut dire objectif. Une vérité éternelle, c'est une vérité qui existe avant moi, et par conséquent hors de moi; une vérité absolue, c'est une vérité qui ne dépend ni de ma constitution intellectuelle, ni de celle d'aucun être créé; une vérité universelle, c'est une vérité qui s'impose à tout être pensant, quelque planète qu'il habite; une vérité nécessaire, c'est une vérité que personne ne peut nier sans tomber dans l'absurde, et qu'aucun fait réel ne peut démentir, parce qu'en la démentant, il cesserait non pas seulement d'être réel, mais encore d'être possible. Et vous, après leur avoir reconnu psychologiquement tous ces caractères, vous venez les détruire en disant que ces vérités sont subjectives, c'est-à-dire que ces vérités éternelles sont périssables, que ces vérités absolues sont relatives, que ces vérités universelles sont particulières, que ces vérités nécessaires sont contingentes.

A. DE MARGERIE [1].

rations indiquées dans les notes précédentes, et celles qu'on trouvera plus bas, même chapitre, § II, 7.

1. *Théodicée*, t. I, p. 105. Didier, 1865.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

14. — Rapports de la perfection et de l'infinitude.

Il est un point de doctrine qui, dans l'école cartésienne et dans l'école spiritualiste contemporaine, n'a jamais été mis en discussion : c'est qu'en Dieu l'infini et le parfait sont une seule et même chose[1]. Démontrer l'existence de l'être infini et le parfait sont une seule et même chose. Démontrer l'existence de l'être infini, c'est démontrer l'existence de l'être parfait. L'être et le bien s'identifient par définition même. Cette doctrine est celle de tous les cartésiens, de Descartes d'abord, de Spinoza, de Malebranche, de Fénelon ; elle n'a jamais soulevé l'ombre d'un doute dans le monde cartésien[2]. Elle a été également adoptée dans l'école spiritualiste contemporaine. Dans cette école, c'est un principe hors de toute contestation, qu'il y a dans l'âme humaine une foi naturelle et irrésistible à l'infini et au parfait[3]. Il y a un élan naturel qui,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. M. Janet dit plus loin que cette identité n'est pas évidente et qu'il faut la démontrer. M. Vacherot la nie, et c'est un des traits originaux de sa métaphysique. Leibniz dit avec un sens profond dans sa *Monadologie* : « La perfection n'est autre chose que la grandeur de la réalité positive, prise précisément en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont, en sorte que là où il n'y a pas de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie. »

2. Ce qu'on peut dire de plus spécieux pour la contester, c'est que l'infini a rapport à la catégorie de la quantité et de la puissance, et le parfait à celle de la qualité. Mais il faut d'abord écarter l'idée de la quantité qui répugne, on l'a vu plus haut, à celle de l'infini. Il n'y a pas d'infini dans la grandeur, qui est toujours quelque chose de relatif et d'imparfait : être infini, c'est n'avoir aucune grandeur. Reste donc l'infinitude de la puissance, c'est-à-dire de l'activité, c'est-à-dire encore de l'existence, puisque être et agir sont une même chose. Or, les qualités d'un être sont ses manières d'agir, et elles sont précisément parfaites quand elles sont infinies. Donc l'infini réel, n'ayant rien de commun avec celui du nombre, de la grandeur, de l'espace, du temps, qui est simplement l'indéfini, est tout à fait identique à la perfection ; une force infinie est une force parfaite. On peut encore substituer à ces termes, en exprimant la même idée, envisagée d'un autre point de vue, ceux d'absolu ou de nécessaire. L'être parfait est absolu parce qu'il ne dépend d'aucune condition pour exercer son activité ; il est nécessaire pour la même raison. Ces caractères différents ne nous sont pas connus d'une manière abstraite ; nous les trouvons en analysant l'idée concrète de la force infinie ; et ils expriment surtout en quoi elle diffère de nous.

3. Ce n'est pas une croyance aveugle ; c'est une certitude fondée sur l'évidence de l'intuition, comme celle de l'existence du monde extérieur ou du moi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des choses relatives et contingentes, nous porte à l'affirmation d'un être absolu, nécessaire et parfait[1]. Partout où quelque degré de réalité se présente à nous dans la nature, nous transportons par la pensée cette réalité dans l'absolu, et Dieu est ainsi le lien de toutes les idées et de toutes les essences; il contient éminemment, et sous la raison de l'infini, tout ce que l'âme et la nature possèdent de perfections incomplètes. C'est ce qu'on appelle l'intuition pure, l'intuition immédiate du divin[2].

P. JANET[3].

---

15. — L'absolu n'est pas inconcevable.

Les partisans d'Hamilton, nient, comme Protagoras[4], la possibilité même de concevoir l'absolu[5]. D'abord une telle négation « loge son ennemi avec elle. » La première intuition de la raison a le même privilége que la première intuition de la conscience, qui, en voulant se nier, s'affirme. Dire : « Je ne me pense pas, » c'est dire : « Je me pense; » et de même dire : « Je ne pense pas l'absolu, » c'est dire : « Je le pense. » Si vous n'aviez réellement aucune notion, aucune conception, aucune connaissance de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne le connaissez point; vous ne pourriez pas, en parcourant tous les systèmes philosophiques, vous écrier comme vous le faites : « Ceci n'est pas l'absolu; il n'est point ici, il n'est point

1. Nous ne sommes pas plus *portés* de la première de ces affirmations à la seconde, que de la seconde à la première; elles sont simultanées.

2. Ce procédé ressemble plus à l'induction qu'à l'intuition.

3. *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1864.

4. Voir plus bas même chapitre, § III, 1.

5. Voici les raisons qu'ils en donnent : On ne pense une chose que par rapport à une autre ; toute chose pensée devient ainsi relative, conditionnée, et penser l'absolu c'est le supprimer. Ensuite, par l'action même de l'intelligence on établit une relation entre l'objet et la pensée, c'est encore détruire l'absolu. Donc il y a contradiction à admettre que le terme de la pensée puisse être quelque chose d'absolu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

là; je ne le reconnais nulle part. » Pour ne pas *reconnaître*, il faut préalablement connaître en quelque manière [1].

A. FOUILLÉE [2].

1. Cette question reviendra en théodicée; on n'a inséré ici ce court fragment que pour en marquer la place. L'auteur, dans une savante discussion, trop longue pour être reproduite, ajoute à sa première réponse : « Penser, c'est conditionner tout ce que nous ne reconnaissons pas comme absolu; c'est donc avoir quelque connaissance de l'absolu..... L'absolu n'est pas ce avec quoi rien ne peut entrer en relation et qui rend toute relation impossible, mais ce qui est *en soi-même* exempt de relation, etc. »

2. *La Philosophie de Platon*, t. II, p. 491. Ladrange, 1869.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE L'ORIGINE DE L'IDÉE D'ÊTRE INFINI OU DE LA RAISON.

1. — De la faculté par laquelle nous connaissons l'infini, ou de la raison.

Le plus grand débat qui divise les philosophes se livre entre la raison et l'expérience[1]. L'expérience acceptée comme unique principe de la connaissance est vaincue depuis longtemps. La sensation et la conscience ne donnent que des faits, des substances individuelles, des termes collectifs. Est-ce là toute la réalité? Ne trouvons-nous rien de plus dans notre esprit? N'exigeons-nous rien de plus du monde? N'y a-t-il ni lois, ni causes nécessaires, ni principes absolus? Ces mots, perfection, éternité, infinité, ne sont-ils que de vains mots. Le soutenir, c'est se mentir à soi-même et aux convictions du genre humain. Accorder la réalité des lois, l'infinité, la nécessité, et réduire les idées que nous en avons à n'être que des transformations d'une idée sensible, c'est tirer le plus du moins : c'est ignorer que le contenant est plus grand que le contenu[2].

Il n'y a de science possible que celle des universaux[3]; il n'y a d'existence contingente possible que dans le temps et dans l'espace, et par l'action d'une cause. Que l'expé-

1. On appelle expérience la conscience et les sens, aidés de la mémoire, et secondés par les opérations qui peuvent en étendre ou en simplifier les résultats, comme la généralisation, l'abstraction, et même le raisonnement, qui toutefois a son principe dans la raison.

2. C'est là que tendent tous les efforts de la philosophie empirique et sceptique; c'est en cela que s'accordent : Hamilton qui déclare l'absolu « impensable; » M. Spencer qui explique les principes par l'habitude; M. St. Mill qui réduit la relation de causalité à la simultanéité ou à la succession répétée; M. Bain qui explique tout par l'association des idées, et M. Taine qui réduit la raison à l'abstraction.

3. Expression conservée de la philosophie scolastique, *universalia*, les choses universelles, les genres et les espèces.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rience donne l'idée de temps, d'espace, qu'elle fournisse des termes collectifs et l'idée même de cause, cela est vrai[1]. Mais le temps et l'espace sont des mesures, et par conséquent, des contenus qui supposent quelque être au delà de leur totalité même[2], un terme collectif n'est que l'expression abrégée qui représente les individus, ce n'est pas la loi qui s'impose à eux[3]; l'idée de cause, enfin, n'est pas l'idée de la nécessité d'une cause. Donc, il y a dans le monde des êtres que l'expérience n'atteint pas, et dans notre esprit une faculté qui ne dépend pas de l'expérience[4] et dont l'expérience dépend. Cette faculté, c'est la raison.

J. SIMON[5].

---

2. — Différence entre l'opinion et la science.

Qu'il me réponde, cet homme qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi, ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que des choses belles, cet amateur de spectacles qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste absolu[6]; réponds-moi, lui dirai-je : ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes, ne te semble-t-il pas, sous d'autres rapports, qu'elles ne sont ni belles, ni justes, ni saintes? — Oui, répondra-t-il : les mêmes

1. Il y a quelque réserve à faire pour le temps et l'espace; sans croire à la réalité de ces conceptions, sans y reconnaître le véritable infini, on peut admettre qu'elles resteraient ignorées d'une intelligence réduite à l'expérience.

2. Se défier de ces images. L'espace et le temps ne sont pas des *contenus;* il n'y a pas d'être *au delà*. Mais l'ensemble des corps et des faits, des choses étendues et des choses qui durent, ne subsiste que par une puissance éternelle et immense.

3. Toute loi n'est pas connue par raison; celles du monde physique qui résultent des rapports entre les choses contingentes, n'ont rien de nécessaire, et l'expérience suffit à les découvrir. Mais la garantie de leur stabilité est dans la raison, qui envisage tout sous forme d'immutabilité.

4. La raison dépend autant de l'expérience que l'expérience de la raison. On n'isole ces deux pouvoirs que par une pure abstraction.

5. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, p. 4. Joubert, 1845.

6. Le beau et le juste ne sont ici que des exemples des idées absolues, qui rendent tout intelligible.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

choses envisagées diversement paraissent belles et laides, et ainsi du reste. — Les quantités doubles paraissent-elles pouvoir être plutôt doubles, que moitié d'une autre? — Non. — J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères; chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire? — Non; elles tiennent toujours de l'une ou de l'autre. — Ces choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être[1]? — Elles ressemblent à ces propos à double sens qu'on tient à table, et à l'énigme des enfants sur la manière dont l'eunuque frappa la chauve-souris[2]; les mots y ont deux sens contraires : on ne peut dire avec certitude ni oui, ni non, ni l'un et l'autre, ni s'empêcher de dire l'un ou l'autre. — Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le néant? car elles n'ont certainement pas moins d'existence que le néant, ni plus de réalité que l'être. — Cela est certain. — Nous avons donc trouvé que cette multitude de choses auxquelles la foule attribue la beauté et les autres qualités semblables roulent, pour ainsi dire, dans cet espace qui sépare l'être et le néant. — Nous l'avons trouvé à n'en point douter. — Mais nous sommes convenus d'avance que nous dirions de ces choses qui flottent entre l'être et le néant, qu'elles sont l'objet, non de la science, mais de la faculté intermédiaire, l'opinion[3]. —

1. C'est cette contradiction inhérente aux objets de la sensation qui force la raison à s'élever à l'idée, c'est-à-dire, suivant Platon, à se rappeler les essences intelligibles.

2. Voici l'énigme entière : Un homme qui n'est point homme, qui voit et qui ne voit pas, a frappé et n'a point frappé d'une pierre qui n'est pas une pierre, un oiseau qui n'est pas un oiseau, sur un arbre qui n'est point un arbre. C'est-à-dire un eunuque borgne a atteint d'une pierre ponce une chauve-souris sur un sureau. (Note de Grou.)

3. Platon conçoit l'intelligence divisée en deux facultés principales, δόξα, l'opinion, qui a pour objet l'apparence, le phénomène, et ἐπιστήμη, la raison, qui atteint l'être véritable. La première se partage elle-même en deux pouvoirs mal distingués, la croyance et la conjecture, et la seconde en raison intuitive, νοήσις, et discursive, διανοία.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Oui. — Ainsi donc, à l'égard de ceux qui voient la multitude des choses belles, mais qui ne distinguent pas le beau dans son essence, et ne peuvent suivre ceux qui veulent les mettre à portée de le percevoir, qui voient la multitude des choses justes, mais non la justice même, et ainsi du reste, nous dirons que tous leurs jugements sont des opinions, et non des connaissances. — Sans contredit. — Au contraire, ceux qui contemplent l'essence immuable des choses ont des connaissances, et non des opinions. — Cela est également indubitable. — Les uns et les autres n'aiment-ils pas et n'embrassent-ils pas, ceux-ci les choses qui sont l'objet de la science, ceux-là les choses qui sont l'objet de l'opinion? Ne te rappelles-tu pas ce que nous disions de ces derniers, qu'ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, mais qu'ils ne peuvent souffrir qu'on leur parle du beau absolu comme d'une chose réelle? — Je m'en souviens. — Nous ne leur ferons donc aucune injustice en les appelant amis de l'opinion plutôt qu'amis de la sagesse[1]? Crois-tu qu'ils se fâchent contre nous, si nous les traitons de la sorte? — S'ils veulent m'en croire, ils n'en feront rien; car il n'est jamais permis de s'offenser de la vérité. — Il faudra, par conséquent, appeler du nom de philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation de l'essence des choses? — Sans doute.

PLATON[2].

---

3. — Des différentes idées de la raison.

La raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe, quoi qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit

1. Φιλοδόξους μᾶλλον ἢ φιλοσόφους.
2. *La République*, traduction de Grou, livre V, 22.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toutes choses que sous la condition de deux idées [1]. Examine-t-elle les nombres et la quantité? Il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité. L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre [2]. S'occupe-t-elle de l'espace? Elle ne peut le considérer que sous deux points de vue; elle conçoit un espace déterminé et borné, ou l'espace de tous les espaces particuliers, l'espace absolu [3]; s'occupe-t-elle de l'existence? considère-t-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent? elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue, ou l'idée de l'existence relative [4]. Songe-elle au temps? elle conçoit ou un temps déterminé, le temps à proprement parler, ou le temps en soi, le temps absolu qui est l'éternité, comme l'espace absolu est l'immensité [5]. Songe-t-elle aux formes? elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette forme, et qui n'est ni mesurable, ni

1. C'est-à-dire que ses affirmations portent toujours sur le rapport qui existe entre le fini et l'infini. Ces jugements primitifs sont les vrais principes de la connaissance, parce qu'ils affirment les principes de l'existence. Ce fragment contient une énumération des principales idées que l'on doit à la raison. Ces idées ont toutes pour objet l'infini considéré dans ses diverses relations avec le fini ; la diversité des noms que nous lui donnons vient de la diversité des expériences. C'est avec ce principe qu'il faut critiquer cette énumération qui n'est pas d'une exactitude parfaite.

2. L'idée d'unité et de pluralité ne paraît pas être une connaissance rationnelle; l'expérience suffit pour la produire. De plus, ces deux termes ne s'opposent pas comme le fini et l'infini. — Il y a même pluralité dans l'infini, non pas dans son essence simple, mais dans ses attributs. « Le suprême principe étant l'unité absolue par plénitude d'être et non par manque, est par cela même pluralité absolue. » (Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. II, p. 495)

3 L'espace de tous les espaces particuliers n'est qu'une idée générale, et les mots d'espace et d'absolu répugnent à se trouver unis; mais comme condition d'existence des choses étendues, l'infini s'appelle l'immensité.

4. L'infini ainsi considéré, c'est l'être absolu; mais comme l'existence en dehors de l'action n'est qu'une abstraction, il faudrait ajouter que l'être absolu et la cause première, c'est tout un.

5. Cette confusion de l'espace et du temps, qui sont relatifs aux choses étendues et successives, avec l'immensité et l'éternité, a été fortement reprochée à Clarke, et c'est un des défauts les plus saillants de la théorie de M. Cousin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

limité, ni fini, l'infini en un mot[1]. Songe-t-elle au mouvement, à l'action? elle ne peut concevoir que des actions bornées, des forces, des causes bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une cause première au delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de rien rechercher et de rien trouver[2]. Pense-t-elle à tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent devant elle, à cette scène mobile d'événements et d'accidents de toute espèce? là encore elle ne peut concevoir que deux choses, la manifestation et l'apparence ou ce qui, tout en paraissant, retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'apparence, c'est-à-dire l'être en soi, et, pour prendre le langage de la science, le phénomène et la substance[3]. Dans la pensée, elle conçoit des pensées relatives

1. On ne peut donner de l'infini une idée plus fausse, ni plus propre à justifier les critiques de l'empirisme, qu'en le mettant en face de la forme comme une simple négation. L'auteur n'ose dire qu'il y a une *forme* infinie, il écrit : *quelque chose*. Mais si ce quelque chose existe, si c'est le principe de la forme, en quoi est-il distinct de la substance dont on a parlé, ou de la cause dont on va parler? L'infini n'est en lui-même qu'un attribut, et cet attribut n'est pas particulier à quelque idée de la raison. On peut l'ajouter à tous les termes contenus dans cette énumération.

2. Cette liste, qui pèche par excès et par défaut, n'est pas un exemple de méthode. L'idée de notre être c'est celle de notre activité. L'idée de l'infini c'est celle d'une force ; c'est par là qu'il fallait commencer. Sans doute l'auteur ne se propose pas une classification méthodique; mais ce n'est pas une excuse pour ce désordre, et pour passer de l'unité à l'espace, de l'espace à l'existence, de celle-ci au temps, puis à l'infini, puis à la cause, pour revenir plus loin à la substance qui se trouve distincte de l'existence.

3. Encore faudrait-il dire quelle substance, car il n'est pas besoin de la raison pour connaître qu'une pensée est un mode de la substance personnelle. Il est vrai que M. Cousin a souvent soutenu cette proposition « que nous ne connaissons pas directement la substance du moi. » — « Il se peut que je m'aperçoive immédiatement comme cause; mais il n'en est pas, il n'en peut pas être de même quand il s'agit de la substance. La substance n'est pas directement observable, elle ne s'aperçoit pas, elle se conçoit; et elle se conçoit seulement en vertu du principe des substances, etc. » (*Cours de l'Histoire de la philosophie*, 1re série, t. II, p. 60.) Il admet dans le même passage que nous ne connaissons Dieu, comme substance, que grâce à ce même principe. En fait, si nous ne percevions aucune substance, ce prétendu principe ne subsisterait pas pour nous; il n'est d'ailleurs qu'une seconde formule du principe de causalité. Jouffroy a fait de toute cette métaphysique la critique la plus péremptoire en ces lignes qui terminent son mémoire *De la distinction de la psychologie et de la physiologie :* « Quant à la substance de l'âme, si, par substance, on entend ce qui est supposé par les mo-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à ceci, relatives à cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le principe de la pensée, principe qui passe sans doute dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise point[1]. Dans le monde moral, aperçoit-elle quelque chose de beau ou de bon? elle y transporte invinciblement cette même catégorie du fini et de l'infini, qui devient ici l'imparfait et le parfait, le beau idéal et le beau réel[2], la vertu avec les misères de la réalité, ou la sainteté dans sa hauteur et dans sa pureté non souillée.

V. COUSIN[3].

---

4. — Différentes formes sous lesquelles l'idée de l'infini se présente à nous.

Attachés au corps et obligés de vivre dans de continuels rapports avec le monde, nous avons besoin de connaître ces objets qui agissent sur nous et sur lesquels nous devons agir. Le monde pénètre en nous par tous nos sens. Nous avons à chaque instant à le subir, à le repousser, à le gouverner; nous nous rappelons les impressions qu'il nous a faites, nous prévoyons les agressions qu'il nous prépare, nous groupons, sous des termes généraux, les espèces qu'il contient; nous découvrons les lois qui régissent ses mouvements. Mais de quelque côté que nous nous tournions pour penser à lui, absorbés que nous croyons être dans la considération du contingent et de

dications, l'âme se sent substance, comme elle se sent cause. Mais si, par substance, on entend le *substratum* qui est en nous, l'âme ne sent point un tel substratum, et il est permis de douter qu'une force en suppose un. » Voir plus haut chapitre II, § III, et dans ce même chapitre, § III.

1. C'est-à-dire qu'elle connaît à la fois l'activité bornée du moi, et l'activité infinie de la cause première, et comme la première est intelligente, l'idée de la puissance ne se sépare pas d'abord de l'idée d'intelligence. Ce n'est pas là une idée nouvelle, originale.

2. L'infini serait donc à la fois le bien, ce qui est incontestable, et le beau, ce qui peut se discuter. Voir même chapitre, § III. Lire, dans les notes du fragment suivant, un aperçu des diverses déterminations de l'idée d'infini.

3. *Cours de l'Histoire de la philosophie*, 2e série, t. I, p. 80. Didier, 1847.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'éphémère, la notion du stable, du durable, de l'éternel, de l'infini, du parfait nous accompagne [1]. Elle seule donne de l'être à nos pensées, en arrête le mouvement, en marque le but, à peu près comme un point fixe sert à mesurer la vitesse d'un navire que les flots emportent. Cet infini, que nous retrouvons dans toutes les directions, c'est toujours le même infini ; c'est le même Dieu, mais nous ne le voyons pas toujours sous le même aspect.

Si nous considérons les grandeurs dans le temps ou dans l'espace, nous le voyons étranger au temps et à l'espace dans son indivisibilité [2] ; si nous considérons l'enchaînement des pensées, nous le voyons comme la vérité première, l'*inconcussum quid,* qui résiste à tous les efforts du doute et fonde, par l'identité absolue, la possibilité de toutes les identités [3]. Si c'est la beauté qui nous occupe, elle ne s'élève au-dessus d'un goût passager et ne nous donne les grandes joies et les grandes pensées de l'art que quand l'éternelle beauté rayonne au fond de nous-mêmes et que le voile de l'impénétrable sanctuaire se soulève pour un instant à nos regards charmés [4]. Enfin, si nous délibérons sur l'usage de la liberté, l'image de cette sainteté parfaite introduit dans nos délibérations l'idée du devoir, et le Dieu que nous voyons alors s'appelle l'éternelle justice.

J. Simon [5].

1. « Il y a de l'être dans tous nos jugements, » a dit Leibniz. — Nous ne pensons rien sans que les idées de puissance infinie, de fin, de loi, se mêlent à nos pensées, qui sans elles resteraient inintelligibles. Ce que l'auteur dit du monde extérieur est plus vrai encore de nous-mêmes.

2. L'infini considéré comme la condition de l'étendue et de la durée se nomme l'immensité, et l'éternité.

3. Envisagé de cette façon, l'infini est la substance en soi, la raison et le principe des êtres.

4. La beauté n'est pas l'infini lui-même, mais elle n'existe pas sans lui. Voir plus bas, ch. v, § 3.

5. *Le Devoir,* Hachette, 1863, p. 300. Cette énumération n'est ni complète ni méthodique, et on ne trouve pas chez les philosophes une liste définitive des idées qu'ils attribuent à la raison, et qui toutes, comme le dit M. Jules

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — En quel sens on peut dire que certaines idées sont innées.

Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), suivant Aristote [1] et l'auteur de

Simon, sont le même Dieu vu sous différents aspects : « C'est la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. » (FÉNELON.) En somme, Dieu est l'unique objet de la raison; c'est la force qui rend les choses réelles, possibles et intelligibles : on l'appelle l'*infini* parce que son activité et son être n'ont point de bornes, et le *parfait* parce que ses attributs n'en ont point davantage ; d'où l'on voit que ces idées ne diffèrent pas plus que la substance ne diffère de ses attributs, et ne peuvent être séparées que par analyse. On l'appelle absolu parce qu'il est affranchi de toute condition, ou, comme on le dit en anglais et en allemand, *inconditionnel*, et il ne sert à rien de dire, comme Hamilton, que, s'il est cause, il ne peut être absolu, parce qu'il sera toujours relatif à ses effets : c'est jouer sur les mots : les êtres créés sont relatifs à lui, c'est-à-dire dépendants; mais lui n'est relatif à rien ; il est le dernier degré de toutes les relations, comme la première origine de toutes les existences. On l'appelle le *nécessaire* parce que la pensée ne peut admettre qu'il n'existe pas, sans se confondre elle-même. On ajoute souvent qu'il est l'être universel, l'être des êtres, expressions équivoques : Dieu est un individu dans le sens le plus précis du mot. Voilà les caractères par lesquels nous désignons le plus souvent l'infini; voici maintenant les noms que nous lui donnons en considérant ses rapports avec nous ou avec le monde : comme principe de toute activité et de toute existence, il est la cause première, l'être, la substance en soi ; et parce que l'activité suprême ne se sépare pas de l'intelligence, il est en même temps la raison suffisante et la cause finale de l'univers ; puisque cette activité est immuable, il est le principe de l'*ordre*, de la loi sous toutes les formes ; enfin, en tant qu'il rend possible l'existence de l'étendue, il est l'*immensité*, et celle de la durée, il est l'*éternité*. Toutes ces idées sont déjà presque des déductions de l'idée de Dieu, de la cause première ; et la raison, aussitôt la première intuition achevée, devient discursive ; mais c'est un raisonnement nécessaire que toute intelligence opère sans en avoir conscience, et si semblable à une véritable intuition, qu'on peut l'appeler de ce nom. — Comparer ces lignes de Bossuet : *Connaissance de soi-même*. Edition Belin, p. 200. « Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvements ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi, la vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement n'en verrait qu'une. »

1. Aristote paraît en effet avoir donné au moins son titre à la doctrine de *la table rase*. Après avoir distingué la sensibilité et l'intelligence, αἴσθησις, νοῦς, il ajoute que l'intelligence n'est rien avant de connaître, « qu'il en est d'elle comme d'un feuillet, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, où il n'y a rien d'actuellement écrit. » (*De l'âme*, III, 4.) On peut donner un sens très-acceptable à cette assertion : l'expérience est nécessaire pour faire apparaître ces caractères, qui ne sont encore qu'à l'état de virtualité. C'est à peu près la doctrine de Leibniz. Le mot grec,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'*Essai*[1], et si tout ce qui est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience[2], ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon[3] et même avec l'École, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.* II, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs? Les stoïciens appelaient ces principes notions communes, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé d'avance[4]. Les mathématiciens les appellent notions communes (κοινὰς ἐννοίας). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger[5], particulière-

ayant été traduit en latin par *tabula*, cette remarque est devenue le prétexte du système empirique connu sous le nom peu intelligible de *la table rase*. Aristote n'y aurait pas souscrit; car il distingue de l'entendement passif, l'intellect actif qui détermine l'autre à penser, qui fait les véritables idées « comme la lumière fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité, » qui est impassible, séparé, sans mélange avec le corps, et toujours en acte, qui seul est immortel et éternel.» (*De l'âme*, III, 4.) Il avait déjà fait entre les sens et la raison, cette excellente distinction, mal comprise des traducteurs et de Bossuet, qui dit pourtant à ce propos « qu'Aristote a parlé divinement » : Les sens ne peuvent recevoir de perception après avoir reçu l'impression des objets qui les affectent trop; ils ne peuvent entendre, après avoir perçu un bruit trop violent, ni voir après avoir été éblouis par des couleurs trop vives, ni sentir après avoir respiré des odeurs trop fortes. Mais la raison après qu'elle a compris quelque vérité fortement intelligible, n'en devient pas incapable de comprendre celles qui le sont à un moindre degré; au contraire, elle les conçoit mieux; c'est que les sens ne vont pas sans le corps, et que la raison en est séparée.» (*De l'âme*, III, 4.) Comparer Bossuet, *Connaissance de Dieu, etc.*, I, 77, et voir plus bas, même chapitre, § 3, 2. Les stoïciens ont aussi comparé l'âme à un tableau où il n'y a rien d'écrit, ὥσπερ χαρτίον ἐνεργόν εἰς ἀπογραφήν, comme le dit Plutarque : mais, à leur avis, c'est la sensation qui seule y trace des caractères. C'est la théorie sensualiste.

1. Leibniz se propose, dans l'ouvrage d'où ce fragment est tiré, de répondre à l'*Essai* de Locke.

2. Les sens ne sont pas toute l'expérience; la conscience est aussi une sorte d'expérience qui atteint, il est vrai, par delà les faits, la cause qui les produit. Locke n'a pas nié que certaines idées ne vinssent « de la réflexion, » mais il a à peu près borné le rôle de cette faculté à percevoir les opérations de nos sens.

3. On verra plus bas, même chapitre, § II, 8, l'opinion de Platon qui explique la connaissance des idées par un véritable souvenir.

4. La *prolepse*, πρόληψις, n'a pas dans le système stoïcien le rôle que Leibniz suppose; c'est une connaissance générale, dérivée de la sensation : ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου, suivant la définition de Chrysippe.

5. Jules Scaliger, érudit et grammairien du XVIe siècle, n'a guère d'autorité en

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment, les nommait *semina æternitatis*, item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires [1]. D'où il naît une autre question, savoir, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples; ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité [2]. Car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même [3]. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser [4]. La logique encore avec la métaphysique et la

philosophie: Leibniz ne le cite que pour expliquer les termes assez étranges dont il s'est servi pour désigner les principes rationnels.

1. Il ne faut pas abuser de ces images; il n'y a de divin que l'être nécessaire; les principes nécessaires ne sont que des vérités que nous ne pouvons pas refuser sans nous contredire.

2. Voilà la vraie réponse à opposer à ceux qui expliquent par l'expérience les principes absolus, et confondent ce qui est généralement avec ce qui ne peut pas ne pas être.

3. L'expérience ne suffit donc pas même pour nous apprendre l'existence des lois, pour nous en garantir la stabilité.

4. Ces vérités dépendent toutes du principe de contradiction, c'est-à-dire de la loi fondamentale de la raison, qui nous interdit de nous contredire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés [1]. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du Préteur se lit sur son album sans peine et sans recherche ; mais, c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention [2], à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul, quand le raisonnement est long [3].

Peut-être que notre habile auteur ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment [4]. Car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées prises dans un certain sens [5], il avoue pourtant, au commence-

1. La logique a en effet ses principes et avant tout elle suppose celui qu'on a nommé dans la note précédente ; sans le principe de causalité il n'y a pas de métaphysique, et l'on a dit d'une manière un peu ambitieuse qu'il était le père de cette science. Enfin la morale est impossible si l'on ne reconnaît certaines vérités premières comme celle-ci : tout acte libre est soumis à une loi.

2. L'attention est nécessaire pour en découvrir la formule; mais naturellement ces lois sont suivies, même par les esprits les plus grossiers, qui ne sauraient les exprimer.

3. La comparaison n'est pas juste; car si l'expérience dément la raison, ce n'est pas la raison qui est suspecte, c'est l'expérience qui est fausse.

4. Il s'agit toujours de Locke.

5. Cette polémique de Locke contre les idées innées a paru victorieuse au XVIIIe siècle, qui en a gardé un préjugé injuste contre le cartésianisme. Il faut avouer que le mot même d'idées innées n'est pas très-heureux, quoique repris par des philosophes contemporains. Descartes, sommé de s'expliquer à cet égard, s'exprime ainsi : « Je les ai nommées naturelles, mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles.. je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques..... il a les idées de Dieu et de toutes les vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point.» C'est à peu près convenir que nous n'avons d'inné que la faculté de les acquérir ; mais il reste vrai qu'elles ne viennent pas des sens et qu'elles ne peuvent manquer à aucune intelligence, parce que leur objet n'est pas moins présent que le monde ou nous-mêmes. Descartes n'a jamais énuméré les idées innées ; il confond sous ce nom des idées de la raison, et des idées de la conscience. Leibniz par son système de l'harmonie préétablie est porté à abonder dans le

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment du second et dans la suite, que les idées, qui n'ont point leur origine dans la sensation, viennent de la réflexion. Or, la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes pour ainsi dire? et qu'il y ait en nous : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend [1] ? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre, qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie, ou des tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes; car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la politure, en retranchant

sens de Descartes. On verra qu'il conclut comme lui, et ne pense pas que les idées soient innées comme des actions.

1. Si on appelle innées les idées de la conscience, pourquoi ne pas donner le même nom à celles des sens? En somme, les conditions de la connaissance sont partout les mêmes : d'un côté une force intelligente, de l'autre un objet intelligible ; c'est l'action mutuelle de l'un sur l'autre qui produit la connaissance. La connaissance de nous-mêmes est contemporaine de notre intelligence ; mais celle du monde et de Dieu ne s'en sépare pas ; l'expérience et la raison atteignent simultanément chacune son objet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ce qui les empêche de paraître [1]. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent.

LEIBNIZ [2].

---

6. — La raison seule atteint la vraie réalité.

Imagine un antre souterrain ayant dans toute sa longueur une ouverture qui donne une libre entrée à la lumière, et dans cet antre des hommes enchaînés depuis l'enfance, de sorte qu'ils ne puissent changer de place ni tourner la tête, à cause des chaînes qui leur assujettissent les jambes et le cou, mais seulement voir les objets qu'ils ont en face. Derrière eux, à une certaine distance et une certaine hauteur, est un feu dont la lueur les éclaire, et, entre ce feu et les captifs, est un chemin escarpé. Le long de ce chemin, imagine un mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, pour leur dérober le jeu et les ressorts secrets des merveilles qu'ils leur montrent. — Je me représente tout cela. — Figure-toi des hommes qui passent le long de ce mur, portant des objets de toute espèce, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, de sorte que tout cela paraisse au-dessus du mur. Parmi ceux qui les

1. C'est l'expérience qui fait ce travail, et fait apparaître les idées, jusque-là invisibles.

2. *Nouveaux Essais*. Ladrange, 1868, t. I, p. 9. Voici le jugement de Maine de Biran sur les idées innées : « La supposition de quelque chose d'inné est la mort de l'analyse; c'est le coup de désespoir du philosophe qui sentant qu'il ne peut remonter plus haut, et que la chaîne des faits est prête à lui échapper, se résout à la laisser flotter dans le vide. Sans doute nous ne pouvons échapper tôt ou tard à un terme d'arrêt, mais il faut du moins reculer ce terme le plus possible et mettre tout à fait à la fin ce que nos philosophes ont si souvent mis au commencement. » (*Fondements de la psychologie*, part. I, sect. II, ch. 4.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

portent, les uns s'entretiennent ensemble, les autres passent sans rien dire. — Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers! — Ils nous ressemblent pourtant de point en point. Et d'abord, crois-tu qu'ils verront autre chose, d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se produire vis-à-vis d'eux dans le fond de la caverne? — Que pourraient-ils voir de plus, puisque depuis leur naissance ils sont contraints de tenir toujours leur tête immobile? Verront-ils aussi autre chose que les ombres des objets qui passent derrière eux? — Non. — S'ils pouvaient converser ensemble, ne conviendraient-ils pas entre eux de donner aux ombres qu'ils voient les noms des choses mêmes? — Sans contredit. — Et s'il y avait au fond de leur prison un écho qui répétât les paroles des passants, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler les ombres mêmes qui passent devant leurs yeux? — Oui. — Enfin, ils ne croiraient pas qu'il existât autre chose de réel que ces ombres. — Sans doute. — Vois maintenant ce qui devra naturellement leur arriver si on les délivre de leurs fers et qu'on les guérisse de leur erreur. Qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière: il ne fera tout cela qu'avec des peines infinies; la lumière lui blessera les yeux, et l'éblouissement qu'elle lui causera l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondît si on lui disait que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes, qu'à présent il a devant les yeux des objets plus réels et plus approchants de la vérité? Si on lui montre ensuite les choses à mesure qu'elles se présenteront, et qu'on l'oblige, à force de questions, de dire ce que c'est, ne le jettera-t-on pas dans l'embarras, et ne se persuadera-t-il pas que ce qu'il voyait auparavant était plus réel que ce qu'on lui montre? — Sans doute. — Et

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

si on le contraignait de regarder le feu, n'aurait-il pas mal aux yeux? n'en détournerait-il point ses regards pour les porter sur ces ombres qu'il fixe sans effort ? ne jugerait-il pas qu'elles ont quelque chose de plus net et de plus distinct que tout ce qu'on lui fait voir? — Assurément. — Si maintenant on l'arrache de la caverne, et qu'on le traîne par le sentier rude et escarpé, jusqu'à la clarté du soleil, quel supplice pour lui d'être traîné de la sorte! dans quelle fureur il entrerait! et lorsqu'il serait arrivé au grand jour, les yeux tout éblouis de son éclat, pourrait-il rien voir de cette foule d'objets que nous appelons des êtres réels? — Il ne le pourrait pas tout d'abord — Il lui faudrait du temps, sans doute, pour s'y accoutumer. Ce qu'il discernerait plus aisément, ce serait d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, peintes sur la surface des eaux; enfin, les objets eux-mêmes. De là il porterait ses regards vers le ciel dont il soutiendrait plus facilement la vue pendant la nuit à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour à la lumière du soleil. — Sans doute. — A la fin, il serait en état non-seulement de voir l'image du soleil dans les eaux et partout où elle se réfléchit, mais de le fixer, de le contempler lui-même à sa véritable place? — Oui. — Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne [1].

— Eh bien, mon cher Glaucon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'antre souterrain, c'est ce monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du

1. Cette allégorie résume la psychologie de Platon; nous nous habituons peu à peu, par l'usage de nos sens, à pouvoir contempler la vérité elle-même, dont l'éclat nous aurait tout d'abord ébloui. — Le spectacle des choses de ce monde n'est pas seulement une occasion pour nous rappeler les idées absolues; c'est une sorte de préparation dont notre faiblesse ne peut se passer; on s'élève par un progrès de l'opinion à la science.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

soleil ; ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir. Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intelligible, est l'idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers ; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que, dans le monde invisible, elle engendre la vérité et l'intelligence ; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée si on se conduit sagement dans sa vie privée et publique.

PLATON [1].

---

7. — Caractères propres de la raison.

Je suis certain que les idées des choses sont immuables [2], et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire : je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis : il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas ; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de celles que je vois : car tout esprit voit nécessairement que deux fois deux font quatre, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous

1. *La République.* Traduction de Grou, livre VII. Cette comparaison est célèbre ; on la cite souvent sans bien en comprendre le sens profond. Sur l'idée du Bien, c'est-à-dire de l'infini, voir même chapitre, p. 180.

2. Ces idées, pour parler le langage de Malebranche, sont dans l'intelligence divine ; c'est en elle que réside ce qui rend les choses intelligibles pour nous.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les esprits consultent, est une raison immuable et nécessaire [1].

De plus, il est évident que cette même Raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles et d'autres semblables figures [2]. Non-seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité : il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable [3]. L'esprit voit clairement que le nombre qui multiplié par lui-même produit cinq, ou quelqu'un des nombres entre quatre et neuf, entre neuf et seize, entre seize et vingt-cinq, etc., est une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chiffres qu'il ne peut y en avoir d'un pôle du monde à l'autre [4]. Il voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puisse comprendre, et qu'il est impossible de l'exprimer exactement parce qu'il faut pour l'exprimer une fraction dont les deux termes soient

1. On conclurait plus rigoureusement que l'objet de la raison est nécessaire et immuable, et que de là dérive l'immutabilité et la nécessité de la connaissance. La raison n'est pas pour cela distincte du moi : apercevoir l'infini, ce n'est pas être infini ; l'apercevoir constamment, ce n'est pas être immuable ; ne pas pouvoir ne pas l'apercevoir, ce n'est pas être nécessaire. Malebranche, Fénelon, M. Cousin transportent à la raison les caractères mêmes de l'objet qu'elle connaît.

2. La preuve n'est pas très-solide : on peut se représenter un nombre *indéfini* de triangles particuliers ; quant aux triangles *intelligibles*, on ne voit pas comment il y en a un nombre, puisqu'ils sont intelligibles par leur idée, et qu'une seule idée suffit à tous ; ni comment ce nombre est infini, puisque l'infini et le nombre répugnent.

3. L'espace n'est qu'un faux infini comme le nombre ; l'idée de l'espace semble inépuisable ; au fond ce que nous ne pouvons épuiser, c'est la puissance qui rend les corps possibles.

4. C'est toujours l'infini mathématique, ou l'infini de grandeur, c'est-à-dire, l'idée de quantité portée à un maximum qu'elle ne peut jamais atteindre ; Fénelon est beaucoup plus solide sur ce point de doctrine, et ne cesse de répéter qu'un nombre, auquel on peut toujours concevoir une unité de plus ou de moins, n'est pas infini.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

infinis. Je pourrais apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure non-seulement que l'esprit de l'homme est borné, mais que la raison qu'il consulte est infinie [1]. Car, enfin, l'esprit voit clairement l'infini dans cette souveraine raison, quoiqu'il ne le comprenne pas. En un mot, il faut bien que la raison que l'homme consulte soit infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, et qu'elle a toujours quelque chose à répondre, sur quoi que ce soit qu'on l'interroge [2].

Mais s'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hommes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie; s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire : il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même : car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie [3].

1. Sans doute la raison est infinie en Dieu, mais non pas en chacun de nous. Si nous *consultons* cette raison infinie, ce sera la faculté de la consulter qui sera notre raison en nous, et qui dès lors ne pourra être dite infinie. Sans doute il y a quelque difficulté à entendre qu'un être fini ait le pouvoir de connaître l'infini; mais il ne le connaît pas absolument, il ne l'aperçoit que dans ses rapports avec le fini, il en a une connaissance qui n'a rien d'infini. Il y a toujours au fond de tous ces raisonnements ce principe sous-entendu : « l'infini seul connaît l'infini; » et ce principe n'est ni évident par lui-même, ni démontré; il ne serait vrai que si on remplace le mot *connaître* par celui-ci : comprendre. D'ailleurs, en supposant la raison infinie, en négligeant les difficultés insolubles qu'il y a à admettre en nous quelque chose d'absolument, d'actuellement divin, et les conséquences panthéistes qui en découlent fatalement, il faut dire que le problème reste tout entier, même après cette prétendue solution; car si le rapport de notre raison bornée avec l'infini paraît inexplicable, la communication de notre intelligence avec notre raison, supposée infinie, et consubtantielle à Dieu, n'est pas moins mystérieuse. On a reculé la difficulté; il n'en faut pas moins toujours admettre qu'à un point ou à un autre l'objet infini et l'intelligence finie seront en communication.

2. Le nombre même des questions que nous lui faisons est bien borné, et certainement elle ne répond pas à toutes.

3. Voilà l'expression la plus nette de la théorie de la raison impersonnelle et divine, une des parties principales de la doctrine de M. Cousin, qui l'autorise des grands noms de Platon, de saint Augustin, de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Leibniz. *Cours de l'histoire de la philosophie*. Ire série, t. II VIIe et VIIIe leçon. Il y a alors, suivant l'expression de Fénelon, deux raisons en nous, celle de Dieu et la nôtre. « L'essence de la raison est l'essence de Dieu même présent en nous *substantiellement*, et la connaissance de l'infini est la conscience qu'il prend de sa propre nature dans le principe même de notre intelli-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Toutes les créatures sont des êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies : la raison infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie, elle est encore nécessaire et indépendante, et nous la concevons, en un sens, plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison ; il dépend d'elle en un sens ; il faut qu'il la consulte et qu'il la suive [1]. Or, Dieu ne consulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même; elle lui est donc coéternelle et consubstantielle [2]. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent ; qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu [3] : car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

MALEBRANCHE [4].

gence. » Fr. Bouillier, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Raison. Ce système a un double défaut : il n'explique nullement le fait de la connaissance de l'infini par un être fini, et il soulève de nouvelles difficultés.

1. Rien de plus vrai, si on l'entend de la raison divine ; Dieu ne peut agir que suivant sa raison.

2. Grande vérité : Dieu est le principe de l'être et en même temps le principe de l'intelligibilité ; il est à la fois cause et raison, ou si l'on veut, activité raisonnable, et raison active.

3. On peut souscrire à cette proposition : Dieu explique tout, toute explication est une affirmation du principe intelligent des choses, et le suppose.—On peut même accorder à Malebranche que nous voyons, jusqu'à un certain point, la raison de Dieu, quand nous connaissons les vérités nécessaires, qui sont les vérités de son intelligence. Mais cela ne prouve pas que notre raison soit celle de Dieu, ni que suivant l'expression de M. Bouillier, interprétant M. Cousin : Dieu « soit en nous, en notre intelligence, non pas en un sens métaphorique et poétique, mais d'une manière réelle et par une présence substantielle. » En résumé, dans ce fragment de Malebranche, il faut tout simplement transporter à l'objet de la raison, ce qu'il dit de la faculté même, à Dieu ce qu'il dit de l'homme.

4. *Recherche de la vérité;* Xe éclaircissement, 1712, t. IV, p. 205.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — La connaissance de l'infini assimilée à une réminiscence.

Quand un homme aperçoit les beautés d'ici-bas, et qu'il se ressouvient de la beauté véritable [1], son âme prend des ailes et désire s'envoler; mais, sentant son impuissance, il lève, comme l'oiseau, ses regards vers le ciel; il néglige les occupations du monde, et se voit traiter d'insensé. Or, de tous les genres d'enthousiasme, celui-ci est le plus magnifique dans ses causes et dans ses effets pour celui qui l'a reçu dans son cœur et pour celui à qui il se communique, et l'homme que ce désir possède et qui se passionne pour la beauté prend le nom d'amant [2]. En effet, comme nous l'avons dit, toute âme humaine a dû nécessairement contempler les essences; autrement, elle n'eût pu entrer dans le corps d'un homme. Mais les souvenirs de cette contemplation ne s'éveillent pas dans toutes les âmes avec la même facilité; l'une n'a fait qu'entrevoir les essences; une autre, après ses chutes sur la terre, a eu le malheur d'être entraînée vers l'injustice par des sociétés funestes, et d'oublier les mystères sacrés qu'elle avait jadis contemplés. Il est seulement un petit nombre d'âmes qui en conservent un souvenir à peu près distinct [3]. Ces âmes, lorsqu'elles aperçoivent quelque image des choses du ciel, sont remplies d'un grand trouble et ne peuvent se contenir; mais elles ne savent ce qu'elles éprouvent, parce que leurs perceptions ne sont pas assez nettes. C'est qu'en effet la justice, la sagesse, tous les

1. On sait que la connaissance de l'infini est expliquée dans le platonisme par la réminiscence d'une vie antérieure.

2. De même qu'il y a deux manières de connaître, l'opinion qui s'attache aux apparences, et la raison qui a pour objet la vraie réalité, celle qui est intelligible, il y a aussi pour Platon deux amours, l'un qui s'attache aux images imparfaites de la beauté, l'autre qui se passionne pour le principe même de toute beauté.

3. La raison est toujours considérée par Platon comme une sorte de privilége. C'est une faculté acquise, et beaucoup d'hommes meurent sans s'être élevés jusqu'à ce niveau.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

biens de l'âme ne brillent plus, dans leurs images terrestres, du même éclat qu'autrefois [1]; mais c'est à peine si la faiblesse de nos organes permet à un petit nombre d'entre nous, en présence de ces images, de reconnaître le modèle qu'elles représentent. Il nous était donné de contempler la beauté toute rayonnante quand, mêlés au chœur des bienheureux, nous marchions à la suite de Jupiter, et les autres âmes à la suite des autres dieux; nous jouissions alors du plus ravissant spectacle : initiés à des mystères qu'il est permis d'appeler divins, nous les célébrions, exempts de l'imperfection et des maux qui nous attendaient dans la suite; nous étions admis à contempler ces essences parfaites, simples, pleines de calme et de béatitude, et ces visions rayonnaient au sein de la plus pure lumière; et nous étions nous-mêmes purs, libres encore de ce tombeau que nous appelons notre corps, que nous traînons avec nous comme l'huître sa prison [2].

PLATON [3].

1. Les objets d'ici-bas sont des copies des idées que l'âme a contemplées dans une vie antérieure. En les voyant nous nous rappelons les essences, comme on se souvient d'une personne à la vue d'une autre, qui lui ressemble imparfaitement. Comparer le *Phédon*.

2. Ce qu'il y a de profond et de solide dans cette explication mythique, c'est que l'expérience est dépassée par la raison; les connaissances de celle-ci ne sont pas tirées des idées de celle-là, pas plus qu'on ne tire d'une perception actuelle le souvenir d'une connaissance passée.

3. Le *Phèdre*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DES DIVERSES AFFIRMATIONS DE L'INFINI, OU DES PRINCIPES ET VÉRITÉS PREMIÈRES.

1. — S'il n'y a pas de vérités au-dessus des sens, il n'y a nulle vérité.

Si les opinions qui se forment en nous par le moyen des sensations sont vraies pour chacun [1]; si personne n'est plus en état qu'un autre de prononcer sur ce qu'éprouve son semblable, ni plus habile à discerner la vérité ou la fausseté d'une opinion; si, au contraire, comme il a souvent été dit, chacun juge uniquement de ce qui se passe en lui, et si tous ses jugements sont droits et vrais, par quel privilége, mon cher ami [2], Protagoras serait-il savant au point de se croire en droit d'enseigner les autres et de mettre ses leçons à si haut prix, et nous, ne serions-nous que des ignorants, condamnés à aller à son école, puisque chacun est à soi-même la mesure de sa propre sagesse? Pouvons-nous ne pas dire que Protagoras a parlé de la sorte en se moquant? Je me tais sur ce qui me regarde, et sur mon talent de faire accoucher les esprits [3] : dans son système, ce talent est souverainement ridicule, aussi bien, ce me semble, que tout l'art de la dialectique. Car n'est-ce pas une extravagance insigne d'entreprendre d'examiner et de réfuter mutuellement

1. Dire que tout est vrai, c'est dire que tout est faux. Le sens général de ce court fragment, c'est qu'il y a au-dessus de la sensation des principes immuables, et que, suivant l'adage des scolastiques, *cum dubitantibus de principiis non est disputandum*.

2. Socrate parle à Théodore, l'ami de Protagoras, le sophiste. Il y a bien d'autres objections à opposer à la doctrine qui ramène la connaissance à la sensation; Platon les a exprimées dans ce beau dialogue, et on les a souvent signalées dans ces fragments.

3. « Je n'ai pas la puissance de produire la vérité, répétait Socrate, Dieu me

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nos idées et nos opinions, tandis qu'elles sont toutes vraies pour chacun, si la vérité est telle que l'a définie Protagoras [1]?

PLATON [2].

---

2. — **Sans principes universels, il n'y a pas de sciences.**

En dehors des genres, il faut encore à toute science l'universel : au delà des principes *propres* les principes *communs*, qui assujettissent à des lois communes toutes les démonstrations [3]. L'universel est donc nécessaire à la science en général, indépendamment de toute hypothèse et de toute restriction, et d'une nécessité universelle; par conséquent les principes communs ne sont point des majeures de démonstrations, ni, par conséquent encore, des conclusions d'inductions correspondantes. Ils ne se renferment pas dans les limites d'un genre défini et dans une sphère définie de la sensibilité. Ce n'est donc pas l'expérience qui nous les donne, comme elle nous donne les principes propres. Nécessaires à toute pensée, supérieurs à toute expérience, ce sont des posses-

défend d'engendrer, mais il m'a donné le talent de faire accoucher les autres. » C'est ce procédé qu'il appelle lui-même la « maieutique. »

1. Protagoras, qui vivait vers 440 avant J.-C., était un des sophistes contre lesquels Socrate entreprit de défendre la science et la morale. « Il disait, nous apprend Aristote, que l'homme est la mesure de toutes choses; ce qui revient à dire que chaque chose est réellement ce qu'elle apparaît à chacun de nous individuellement; d'où résulte une véritable confusion entre être et n'être pas, entre le bien et le mal, etc. » Le *Théétète* est une réfutation de ce scepticisme sensualiste; Platon y examine cette assertion « que la science est la sensation » : il y oppose ces difficultés : 1° Si sentir c'est savoir, pourquoi les animaux ne sont-ils pas savants? 2° La sensation étant bornée au moment présent, comment y aura-t-il une connaissance durable et une prévision de l'avenir? 3° comme elle varie d'homme à homme, et même chez un seul individu, que devient la vérité, et avec elle la vertu? Au fond ces objections n'ont rien perdu de leur force, contre les philosophes contemporains, qui posent en principe que toute connaissance est relative.

2. *Théétète*, traduction de Grou.

3. Les principes propres ne sont que des propositions générales, et Aristote, dont l'auteur résume la doctrine, les distingue des vérités nécessaires. Ce fragment confirme ce que l'on a vu plus haut du prétendu empirisme d'Aristote, p. 206, n. 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sions naturelles, non des acquisitions; ce sont des *habitudes* primitives de l'intelligence [1].

Les principes universels seraient-ils donc en nous, de tout temps, comme une science toute faite? Nous n'en avons pourtant nulle conscience avant de les avoir appliqués dans quelque cas particulier : or, les principes sont par eux-mêmes plus intelligibles que les conséquences. Ne serait-il pas étrange que la plus haute et la plus puissante des sciences demeurât cachée dans l'âme sans qu'elle s'en aperçût [2]? Les principes universels ne résident donc pas en nous, avant toute expérience, sous la forme définie de conceptions actuelles, et dans l'acte de la pensée. C'est à l'expérience qu'il appartient encore de les faire arriver à l'acte : seulement, il n'est plus besoin ici de l'énumération préalable de la totalité, ou même du plus grand nombre des cas particuliers auxquels le principe s'applique [3]. Dès la première expérience du rapport de deux termes universels, dans un genre quelconque, l'induction peut étendre le même rapport à tous les genres possibles avec une infaillible certitude. Dès la première expérience, elle peut établir comme nécessaire la proportion ou analogie, qui fait l'essence de tout principe universel. Les axiomes ne sont pas dans l'âme seulement en puissance, comme toutes les propositions contingentes qu'elle pourra concevoir un jour : ce sont en elle des dispositions prochaines, des habitudes toutes prêtes à l'acte [4]; aussi, lorsqu'elle applique ces principes, il ne lui semble point

1. Aristote répète souvent que la raison elle-même est une sorte d'habitude, si toutefois le mot traduit exactement le terme grec ἕξις.

2. Aristote n'admet pas que la connaissance des principes soit innée, σύμφυτος οὖσα; ce n'est pas un état défini, ἕξεις ἀφωρισμέναι. En cela il est d'accord avec Descartes, et surtout avec Leibniz, comme on a pu le voir plus haut, p. 206.

3. C'est-à-dire que ce n'est pas une induction portant sur les cas observés, et les résumant dans une simple proposition générale, c'est une induction d'un genre particulier, qui embrasse tous les cas possibles.

4. Ces mots rappellent la comparaison de Leibniz, cette statue dont les contours sont marqués dans un bloc de pierre et que le ciseau va en dégager.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'elle apprenne, mais qu'elle reconnaisse : sa science lui semble réminiscence [1].

La science de l'universel n'est pas en nous toute faite par avance, et elle ne s'engendre pas non plus de l'expérience par un mouvement successif : c'est une puissance prochaine que rien ne sépare de l'acte qu'un obstacle à l'extérieur, et qui, comme toute habitude, entre en acte dès que l'obstacle est levé. L'âme, sous le poids de la chair au commencement de la vie, est comme ensevelie, comme le sommeil : elle n'a qu'à s'éveiller. Comme un homme qui sort de l'ivresse, ou qui de la maladie revient à la santé, il ne s'agit pas pour elle de devenir autre qu'elle n'était, mais de redevenir elle-même [2]. Pour entrer en possession des principes de la pensée, elle ne subit pas de changement et d'altération.

F. RAVAISSON [3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Quels sont les principes les plus importants. Leur nécessité.

Lorsque aujourd'hui, dans l'état actuel de mon intelligence développée, je rentre en moi-même, j'y découvre un certain nombre de notions qui me frappent par les caractères dont elles sont revêtues : non-seulement je les applique très-fréquemment, mais je les applique toujours ; il y a plus ; je veux quelquefois les écarter, et je ne le puis, c'est-à-dire qu'elles sont universelles et nécessaires [4].

1. On croirait entendre Platon; mais Aristote se prononce très-nettement contre l'hypothèse de la réminiscence ; il accorde seulement qu'il y a là une comparaison qui n'est pas déraisonnable.

2. Cette comparaison expressive se lit au livre III de la *Physique*, ch. III.

3. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 503.

4. Ce sont les notions qu'on appelle vérités premières ou principes. On leur assigne pour origine la raison, dont ils sont les premières affirmations. Cette faculté, comme toutes les autres, n'a pas d'acte plus simple que le jugement ; elle affirme primitivement les rapports du fini et de l'infini, et ces affirmations, différentes suivant la diversité des expériences, sont des propositions nécessaires, des

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Si je vous disais qu'un meurtre a eu lieu, pourriez-vous ne pas me demander quand, où, par qui, pourquoi? Cela veut dire qu'il y a dans votre esprit la notion universelle et nécessaire du temps, de l'espace, de la cause, et même de la cause finale [1].

Si je vous disais que c'est l'amour ou l'ambition qui a commis ce meurtre, ne concevriez-vous pas un amant, un ambitieux? Cela veut dire encore qu'il n'y a pas pour vous d'acte sans agent, de qualité et d'accident sans un sujet, sans une substance [2].

Si je vous disais que l'accusé prétend que ce n'est pas en lui la même personne qui a conçu, voulu, exécuté ce crime, et que dans les intervalles sa personnalité s'est plus d'une fois renouvelée, ne diriez-vous pas que si les actes ont varié, la personne et l'être sont restés les mêmes [3]?

Principe d'identité et d'unité.

Supposons que l'accusé se défende sur ce motif, que le meurtre commis lui a été fort utile et était nécessaire à son bonheur. Supposons même qu'il pût trouver que son bonheur passé, présent et futur, c'est-à-dire son intérêt bien entendu, était engagé dans ce meurtre, ce qu'il est

vérités éternelles, des principes, sans lesquels rien ne peut se comprendre, parce que rien ne peut exister sans l'infini. On voit par là que les idées attribuées à la raison, telles que celles de cause première, de substance absolue, de fin, et d'ordre sont d'abord connues dans leur rapport avec les causes, les substances et les faits contingents, et que par suite elles sont tirées des principes, loin de servir à les constituer.

1. On peut douter que le temps et l'espace soient des notions nécessaires, quoiqu'elles soient universelles. On verra plus loin quelle est l'opinion de Leibniz. — Le *pourquoi* a deux sens : il peut vouloir dire : « pour quelle raison, » et alors il est la traduction de cette vérité première que Leibniz a appelée « le principe de la raison suffisante ; » ou bien il signifie : pour quel but? et c'est une expression du principe des causes finales.

2. Cette proposition constitue ce qu'on appelle dans l'école le principe des substances, qu'on peut identifier avec le principe de causalité, comme on l'a déjà dit, et comme on l'expliquera plus bas.

3. Ce jugement sur l'identité de la personne ne doit pas être rangé parmi les vérités de la raison : l'expérience personnelle nous enseigne que nous sommes identiques, et par une simple induction nous affirmons que nos *semblables* nous ressemblent en cela ; il en est de même de l'unité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

au moins possible de concevoir; que la personne tuée était si malheureuse que la vie était pour elle un fardeau; que la patrie n'y perd rien, puisque, au lieu de deux citoyens inutiles, elle en a un qui lui devient utile; que le genre humain ne périra pas faute d'un individu, etc.; à tous ces raisonnements n'opposerez-vous pas cette réponse très-simple, mais péremptoire, que ce meurtre, utile peut-être à tout le monde, n'en est pas moins injuste, et qu'ainsi sous nul prétexte il n'était permis? Jugement absolu du bien et du mal moral [1].

Il faut bien distinguer les principes généraux, ceux qui s'appliquent à un assez grand nombre de cas, d'avec les principes universels et nécessaires, qui n'admettent aucune exception.

Par exemple, voici une maxime générale : le jour succède à la nuit; mais est-ce une vérité universelle, c'est-à-dire qui s'étende à tous les pays? Oui, à tous les pays connus. Mais s'étend-elle à tous les pays possibles? Je demande s'il n'est pas possible de concevoir des pays plongés dans une nuit éternelle, étant donné un autre système du monde. La chose est possible; donc cette vérité, le jour succède à la nuit, n'est pas une vérité nécessaire [2].

Montesquieu a dit que la liberté n'est pas un fruit des climats chauds. J'accorde, si l'on veut, que la chaleur énerve l'âme, et que les pays chauds portent difficilement des gouvernements libres; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas d'exception possible à ce principe : ce n'est pas un principe nécessaire.

En est-il ainsi du principe de causalité? Pouvez-vous concevoir quelque phénomène qui commence à pa-

1. Ce qu'il y a d'absolu dans ce jugement c'est que les actes libres ont une loi.
2. L'exemple a été proposé par Reid ; il a toujours embarrassé ceux qui veulent ramener les vérités nécessaires aux vérités générales.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raître sans une cause quelconque, physique ou morale?

Il y a donc des principes nécessaires. Si de tels principes existent, il n'en faut pas chercher l'origine et l'explication dans la seule expérience sensible, car il répugne que les sens contiennent rien que l'entendement ne puisse concevoir autrement. Les lois du monde sensible sont ce qu'elles sont; elles ne sont pas nécessaires; leur auteur aurait pu en choisir d'autres. Avec un autre monde, on conçoit une autre physique; mais on ne conçoit ni d'autres mathématiques, ni une autre métaphysique, ni une autre morale [1].

V. COUSIN [2].

---

4. — Origine des principes d'après la doctrine empirique.

Selon Stuart Mill, ces propositions [3] ont pour cause une force externe, et sont, comme les autres vérités d'expérience, l'impression résumée que laissent les choses sur

1. On verra plus loin que cette distinction si justifiée a été niée par l'empirisme, et que, suivant cette doctrine, il peut y avoir une autre géométrie pour un autre monde.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie.* Didier et Ladrange, 1846, t. I, p. 245. Il n'y a pas là une liste complète ni méthodique des principes. Les philosophes qui les ont reconnus le plus positivement, ont négligé de les compter et de les ramener à l'unité. Leibniz, qui les a si nettement distingués des vérités d'expérience, les ramène à peu près au principe de la raison suffisante qui gouverne les sciences physiques et morales, et au principe de contradiction qui est le fondement des mathématiques. Reid en donne une liste très-inexacte, où se trouvent confondues de simples propositions générales. M. Cousin les a ramenés à deux lois : celle de la causalité et celle de la substance. En somme, on peut dire que l'affirmation primitive de la raison porte sur l'existence d'une cause intelligente, qui est à la fois le principe de toute activité, de toute existence, la raison qui explique tout, en vue de laquelle tout a été créé, l'ordre immuable qui gouverne l'univers physique et l'univers moral, la condition de toute étendue et de toute succession. On réduirait alors ainsi le nombre de ces vérités fondamentales : principe de causalité et de substance; principe de raison suffisante et de contradiction, principe des causes finales, principe de l'ordre ou des lois, principe d'immensité et d'éternité, faussement appelé principe de l'espace et de temps. C'est d'après cet ordre qu'on a disposé les fragments qui vont suivre.

3. Il s'agit des axiomes, et en général de toutes les propositions nécessaires. Ces deux mots « axiomes et principes » ne sont pourtant pas synonymes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

notre esprit [1]. Considérant deux lignes sensibles [2] et sensiblement perpendiculaires à une droite, nous vérifions, par une infinité de mesures très-promptes, qu'elles restent à égale distance l'une de l'autre [3]. En outre, nous remarquons que, plus elles sont exactement perpendiculaires, plus leurs distances sont exactement égales. D'où il suit que, si elles étaient rigoureusement perpendiculaires, leurs distances seraient rigoureusement égales. De ce que ces distances sont égales sur notre papier, nous induisons que, bien au delà de notre papier et à l'infini, elles demeureraient encore égales [4]. Si la supposition contraire est inconcevable, c'est que notre imagination répète exactement notre vision, en lui donnant plus de portée ; l'œil interne ne fait qu'ajouter un télescope à l'œil externe [5] ;

1. Suivant l'auteur du *Système de logique*, les principes ont pour origine l'expérience sensible et l'induction qui en est le résumé.

2. On n'est pas habitué à voir ces deux mots réunis : M. Stuart Mill les associe. Suivant lui, « les points, les lignes, les cercles que chacun a dans l'esprit sont de simples copies des points, lignes, cercles et carrés qu'il a connus par expérience... la géométrie a pour objet les lignes, les angles, les figures tels qu'ils existent.» T. I, p. 256. Il ajoute que « toutes les lignes *représentées* dans notre esprit sont des lignes ayant de la largeur.» On lui demandera si les lignes *connues* par la géométrie ont de la largeur, et si ce n'est pas le cas de distinguer ici l'imagination de l'entendement. On reviendra sur cette question dans le chapitre *des Méthodes*.

3. Il ne semble pas qu'il faille pour cela des mesures : l'égalité constante des distances n'est-elle pas comprise dans l'idée même de deux perpendiculaires à une même droite, c'est-à-dire de deux lignes de même direction? Dire que deux perpendiculaires à une même droite ne peuvent se rencontrer, c'est dire que deux droites de même direction ne peuvent se rencontrer, ou que deux parallèles sont parallèles. C'est alors, comme tout axiome de mathématiques, une traduction du principe de contradiction, dont on parlera plus bas. Sinon la proposition n'est pas évidente d'elle-même, elle peut se démontrer, et c'est l'avis de plusieurs géomètres. Dès lors il ne fallait pas la prendre pour un axiome ; ce serait une de ces propositions qu'on appelle en logique *postulats* ou demandes, qu'on pourrait démontrer à la rigueur, mais qui n'ont pas besoin de l'être. — Le véritable axiome n'a pas besoin de démonstration et ne peut en recevoir.

4. Ce n'est certes pas une induction ; il ne s'agit pas de deux lignes qui sont sur notre papier ; nous n'allons pas de celles-là à deux lignes quelconques ; tout au contraire, nous opérons directement sur l'idée de deux lignes parallèles, et celles que nous traçons ou que nous nous figurons ne sont qu'un exemple.

5. L'imagination « répète exactement la vision? » d'où vient qu'elle ajoute à la proposition cette idée, que le contraire est inconcevable, si cette idée n'est pas déjà dans la vision? L'imagination ne sert du reste ici que d'auxiliaire; à la rigueur nous n'en aurions pas besoin pour admettre que deux lignes supposées

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

partant, nous ne pouvons imaginer les deux perpendiculaires autrement que nous les voyons; donc nous ne pouvons les prolonger mentalement sans nous les représenter comme encore également distantes [1]. Il suit de là que les vérités dites nécessaires, ayant la même origine que les vérités d'expérience, sont sujettes aux mêmes restrictions et aux mêmes doutes [2]. Par l'axiome des parallèles, comme par la loi du mouvement des planètes, nous constatons l'association constante de deux données qui, en fait, sont constamment associées dans la nature; mais cette association n'est pas une soudure, elle n'est qu'une rencontre. Prises en soi, les deux données ne sont que des incidents qui coïncident; il n'y a point en elles de nécessité intérieure qui les assemble en un couple forcé. Peut-être sont-elles disjointes au delà de notre petit monde; en tout cas, nous n'avons aucun droit d'affirmer qu'elles sont jointes au delà, partout et par soi [3]. Un esprit fabriqué sur un autre modèle que le nôtre concevrait peut-être aisément des distances inégales entre nos deux perpendicu-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parallèles sont parallèles. La supposition contraire est inconcevable, parce que l'intelligence ne peut se démentir, et admettre qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.

1. L'imagination réalise, figure les conditions fixées par la raison; elle s'y conforme, comme elle peut, c'est-à-dire d'une manière très-incomplète, il y a même des cas où elle reste tout à fait impuissante.

2. On remarquera que Stuart Mill et M. Taine prennent généralement pour exemples des vérités nécessaires, les axiomes mathématiques. Quand il serait vrai que ces propositions fussent formées par induction, il resterait à rechercher l'origine des principes de la métaphysique et de la morale; et du principe de contradiction, auquel on peut réduire tous les axiomes mathématiques, jugements identiques où l'attribut ne fait que répéter le sujet. Il y a de ce côté une grande différence entre un axiome analytique et un principe synthétique, comme le sont les vérités de la raison.

3. Tout s'explique d'après Stuart Mill par une *association inséparable :* nous ne pouvons pas concevoir isolément des idées que l'expérience nous découvre toujours associées... Par exemple, nous comptons toujours quatre quand nous voyons deux objets réunis à deux autres. Cette expérience se répétant assidûment, nous formons cette proposition : « deux et deux font quatre, » qu'on attribue faussement à la raison, et qui n'a rien de nécessaire. Les affirmations de l'auteur sur ce point ne varient pas : il peut y avoir un monde où les faits n'aient pas de lois, ni de causes, un monde où la morale et la géométrie soient tout autres qu'ici-bas, un monde enfin où deux et deux fassent cinq. Voir la *Philosophie de Hamilton,* p. 82.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

laires. Il se peut que, par-delà les nébuleuses d'Herschell, aucune de nos lois ne soit vraie, et que même aucune loi ne soit vraie. Nous sommes donc chassés irrévocablement de l'infini; nos facultés et nos assertions n'y peuvent rien atteindre; nous restons confinés dans un tout petit cercle; notre esprit ne porte pas au delà de son expérience; nous ne pouvons établir entre les faits aucune liaison universelle et nécessaire. En suivant cette idée jusqu'au bout, on arriverait à considérer l'ensemble des événements et des êtres comme un simple monceau [1]. Nulle nécessité intérieure ne produirait leur liaison ni leur existence. Ils seraient de pures données, c'est-à-dire des accidents. Quelquefois, comme dans notre système, ils seraient assemblés de façon à amener des retours réguliers; quelquefois ils seraient assemblés de manière à n'en pas amener du tout. Le hasard, comme chez Démocrite, serait au cœur des choses. Les lois en dériveraient, et n'en dériveraient que çà et là. Il en serait des êtres comme des nombres, comme des fractions périodiques, par exemple, qui, selon le hasard des deux facteurs primitifs, tantôt s'étalent, tantôt ne s'étalent pas en périodes régulières, et qui engendrent leurs chiffres successifs, tantôt en suivant une loi, tantôt sans suivre aucune loi.

H. TAINE [2].

1. C'est le développement logique des idées de Hume, et la conséquence très-légitime de l'empirisme poussé à l'excès. Il est instructif de voir un esprit aussi net, aussi positif que celui de Stuart Mill, aboutir à un véritable scepticisme, réduire toute la réalité extérieure à des faits de conscience, et tous les êtres, y compris l'âme, à des successions de phénomènes.

2. M. Taine, à qui on emprunte cette exposition, n'accepte pas sans quelques corrections la doctrine de Stuart Mill. Il rejette avec lui la théorie intuitive; mais il reconnaît à l'esprit une faculté d'abstraire ou d'analyser par laquelle, suivant lui, « nous sommes capables de connaissances absolues et sans limites, et nous tenons des données qui non-seulement s'accompagnent l'une l'autre, mais dont l'une enferme l'autre. » (*De l'Intelligence*, II, p. 392.) Stuart Mill apprécie peu cette addition; il avoue ne pas comprendre ce que la pure abstraction peut ajouter à l'expérience, « ni comment une simple conception abstraite tirée de l'expérience peut témoigner d'un fait objectif dans l'univers, ni comment en interprétant le témoignage de l'expérience par une formule générale, on peut

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Distinction entre les vérités générales de l'expérience et les vrais principes.

Il y a deux sortes de propositions, les unes particulières et sur l'existence, comme par exemple qu'un éléphant existe ; les autres générales, sur la dépendance des idées, comme par exemple que les hommes doivent obéir à Dieu. La plupart de ces propositions générales et certaines portent le nom de vérités éternelles, et, en effet, elles le sont toutes [1]. Ce n'est pas que ce soient des propositions formées actuellement quelque part de toute éternité, ou qu'elles soient gravées dans l'esprit d'après quelque modèle qui existât toujours, mais c'est parce que nous sommes assurés que lorsqu'une créature, enrichie de facultés et de moyens pour cela, appliquera ses pensées à la considération de ses idées, elle trouvera la vérité de ces propositions [2].

Les propositions de fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation ; de sorte que ce n'est qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif-argent

supprimer les limitations de ce même témoignage.» *Système de logique*, traduction de M. Peisse, t. II, p. 107. — *De l'Intelligence*, Hachette, 1870, t. III, p. 388. Voir plus bas et lire ce court passage de Leibniz, qui n'a pas cessé d'être décisif contre l'empirisme : « Vous voyez donc, Monsieur, que ces personnes très-habiles d'ailleurs, qui sont d'un autre sentiment, paraissent n'avoir pas assez médité sur les suites de la différence qu'il y a entre les vérités nécessaires ou éternelles, et entre les vérités d'expérience, comme je l'ai déjà remarqué, et comme toute notre contestation le montre. La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement, et les autres vérités viennent des expériences ou des observations des sens. Notre esprit est capable de connaître les unes et les autres, mais il est la source des premières, et quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connaître la nécessité par la raison. » (*Nouveaux essais*, t. I, p. 45.)

1. Il y a là quelque équivoque. Toutes ces propositions générales ne sont pas des « vérités éternelles, » il n'y en a qu'un petit nombre. Les autres ne sont que l'expérience généralisée, comme Leibniz va le faire observer.

2. Remarquez l'analogie de ces idées avec celles d'Aristote exposées, p. 221.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'évapore par la force du feu, et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit point la nécessité [1]. Les propositions générales de raison sont nécessaires. Mais on demandera en répliquant : « Où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles ? » Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme Saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive [2]. Et, afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et, en un mot, les lois de l'univers [3]. Ainsi, ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles.

LEIBNIZ [4].

1. Ce sont là les propositions dont Stuart Mill pourrait dire à bon droit, qu'elles ne sont vraies que pour la région du monde assignée à notre expérience; et Leibniz exprime très-fortement ce caractère en disant : « Ce n'est pas une généralité parfaite. »

2. On sait que saint Augustin est platonicien : « *Les idées*, dit-il, sont les formes primordiales, et comme les raisons immuables des choses ; elles ne sont pas créées et par conséquent elles sont éternelles et toujours les mêmes ; elles sont contenues dans l'intelligence divine ; et, sans être sujettes à la naissance et à la mort, elles sont les types suivant lesquels est formé tout ce qui naît et meurt. »

3. Ces principes sont en effet la raison de tout ce qui existe, et l'infini ou Dieu est à la fois une cause et une explication.

4. *Nouveaux essais*. Ladrange, 1866, p. 472.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Comment l'empirisme nie l'universalité des principes.

Il n'y a point de proposition dont on puisse dire que toute intelligence humaine doit éternellement et irrévocablement la croire [1]. Nombre de propositions auxquelles ce privilége était accordé avec le plus de confiance ont rencontré déjà bien des incrédules [2]. Les choses qu'on a supposé ne pouvoir jamais être niées sont innombrables ; mais deux générations successives ne s'accorderaient pas à en dresser la même liste. Une époque ou une nation ajoute une foi implicite à ce qui semble incroyable ou inconcevable à une autre, tel individu est entièrement libre d'une croyance qu'un autre juge absolument inhérente à l'humanité [3]. Il n'est pas une de ces croyances supposées instinctives de laquelle on ne puisse être dégagé. Tout homme peut prendre des habitudes d'esprit qui l'en délivrent. L'habitude de l'analyse philosophique (dont l'effet le plus sûr est de rendre l'esprit capable de commander au lieu d'obéir aux lois de sa partie purement passive), nous montrant que la connexion réelle des choses n'est pas une conséquence de la connexion de leurs idées dans notre esprit [4], peut dissoudre d'innombrables associations qui règnent despotiquement sur des intelligences mal réglées ou de bonne heure imbues de préjugés [5]. Cette habi-

1. Simple négation sans preuves, d'une observation incontestable : à tort ou à raison, il y a des vérités que nous ne concevons pas, sans affirmer que tout homme doit les admettre, et comme le dit Leibniz : « Nous sommes assurés que lorsqu'une créature, enrichie de facultés et de moyens pour cela, appliquera ses pensées à la considération de ses idées, elle trouvera la vérité de ces propositions. »

2. Ces incrédules ont sans doute donné les raisons de leur doute ; ils ont au moins admis cette vérité fondamentale « que les choses sont intelligibles.»

3. Lieux communs sceptiques ; les opinions varient parce que les principes ne varient pas, et pour se contredire il faut au moins s'entendre sur quelque vérité.

4. Non, mais la connexion nécessaire des choses a pour conséquence la connexion des idées.

5. L'auteur convient lui-même ailleurs qu'il y a des associations *inséparables* ; un philosophe moins déterminé à éviter certaines expressions peu favorables à

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tude n'est même pas sans pouvoir sur les associations que l'école dont j'ai déjà parlé regarde comme innées et instinctives. Toute personne habituée à l'abstraction et à l'analyse arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre sans difficulté comme possible dans l'un, par exemple, des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession des événements tout fortuits et n'obéissant à aucune loi déterminée ; et, de fait, il n'y a ni dans l'expérience, ni dans la nature de notre esprit, aucune raison suffisante, ni même une raison quelconque de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part [1].

STUART MILL [2].

---

7. — L'expérience ne peut être l'origine des vérités nécessaires.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Les principes ont des vérités nécessaires et non des vérités contingentes. Depuis le commencement du monde, il s'est toujours rencontré que la surface d'un triangle était égale à la moitié de celle d'un rectangle de même base et de même hauteur ; il est toujours arrivé aussi que le soleil s'est levé à l'orient et couché à l'occident. En ce qui dépend de l'expérience, ces vérités sont de même nature, et elles ont le même degré de certitude [3] ; mais il n'y a personne qui ne comprenne qu'il y a cette différence

l'empirisme, dirait qu'elles sont nécessaires. Nous ne pouvons pas séparer l'idée d'un fait de celle d'une cause, parce que le fait ne peut exister sans une cause.

1. Cette personne admettrait donc que rien ne peut être admis sans une raison suffisante, et cette vérité ne serait pas bornée à un seul « firmament. »

2. *Système de logique*, traduction de M. Peisse. Ladrange, t. III, p. 295. Ces assertions paraîtront peut-être excessives ; elles sont parfaitement vraies, si l'empirisme lui-même est vrai.

3. C'est une réponse anticipée à Stuart Mill : l'universalité de l'expérience est égale dans les deux cas ; pourquoi la certitude est-elle si différente ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

entre elles, que la première embrasse l'universalité des temps et des lieux, parce que le contraire est impossible, au lieu que la seconde est temporaire et locale, pouvant cesser d'être à chaque instant par le seul effet de la volonté du Législateur des mondes. De même que l'expérience ne peut nous apprendre que deux fois trois font nécessairement six[1] ; de même elle ne saurait nous enseigner que certains effets impliquent nécessairement une cause intelligente et intentionnelle[2]. L'expérience nous apprend ce qui fut ; ce qui doit être est placé hors de son domaine[3].

Th. Reid[4].

---

8. — Principe de causalité. Sa véritable formule.

Non-seulement il y a dans l'entendement humain l'idée de cause ; non-seulement nous croyons la cause de nos actes[5], et nous croyons que certains corps sont la cause du mouvement de certains autres[6] ; mais nous jugeons d'une manière générale qu'un phénomène quelconque ne peut commencer à exister, soit dans l'espace, soit dans le temps, sans que ce phénomène, qui commence à exister, n'ait sa cause. Il y a ici plus qu'une idée, il y a un principe ; et le principe est aussi incontestable que l'idée.

1. C'est une proposition identique ; Stuart Mill s'est donné beaucoup de peine pour prouver que ces jugements viennent de l'expérience ; ils sont tous fondés sur le principe de contradiction.

2. C'est une des expressions du principe des causes finales ; on peut prendre d'autres exemples.

3. Cette simple proposition paraît trancher nettement le débat entre l'empirisme et le spiritualisme.

4. *Essai*, VI, chap. VI, t. V, p. 154. Traduction de M. Jouffroy.

5. L'idée de la cause personnelle est, comme on l'a vu, la perception élémentaire de la conscience : le moi s'aperçoit comme une substance active.

6. Nous ne percevons pas directement les causes naturelles ; mais leurs effets nous sont connus par les sens, et nous affirmons qu'ils sont le résultat de l'activité de certaines forces. Cette affirmation est rationnelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Imaginez un mouvement, un changement quelconque : aussitôt que vous concevez ce changement, ce mouvement, vous ne pouvez pas ne pas supposer que ce changement, que ce mouvement ne soit fait en vertu d'une cause quelconque. Il ne s'agit pas de savoir quelle est cette cause, quelle est sa nature, comment elle a produit tel changement ; la seule question est de savoir si l'esprit humain peut concevoir un changement et un mouvement, sans concevoir qu'il s'est fait en vertu d'une cause. C'est là-dessus qu'est fondée la curiosité des hommes qui cherchent des causes à tout phénomène, et l'action juridique de la société qui intervient aussitôt qu'il paraît quelque phénomène qui l'intéresse.

Un assassinat, un meurtre, un vol, un phénomène quelconque qui tombe sous l'action de la loi étant donné, on lui suppose un auteur, on suppose un voleur, un meurtrier, un assassin, et on informe. Toutes choses qu'on pourrait ne pas faire s'il y avait dans l'esprit une véritable impossibilité de ne pas concevoir une cause là où il y a un phénomène qui commence à exister. Remarquez que je ne dis pas qu'il n'y a pas d'effet sans cause ; il est évident que c'est là une proposition frivole, dont un terme contient déjà l'autre, et exprime la même idée d'une manière différente [1]. Le mot « effet » étant relatif à celui de cause, dire que l'effet suppose la cause, ce n'est pas dire autre chose, sinon que l'effet est un effet. Mais on ne fait pas une proposition identique et frivole quand on affirme que tout phénomène qui commence à exister a nécessairement une cause. Les deux termes de cette proposition ne se contiennent pas réciproquement ; l'un n'est pas l'autre, ils ne sont pas iden-

1. Ce point de doctrine a son importance. Il faut maintenir que l'on ne tire pas l'idée de cause de celle du fait. Il y a, suivant une distinction adoptée depuis Kant, deux sortes de jugements : les uns sont analytiques, c'est-à-dire qu'on trouve l'attribut en décomposant le sujet ; les autres sont synthétiques, et alors l'attribut est un terme qu'on ajoute au sujet, qui n'en est pas extrait. Les principes sont tous synthétiques. Nous appelons les phénomènes « des effets » parce que nous connaissons qu'ils ont une cause.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tiques l'un à l'autre, et cependant l'esprit met entre eux un lien nécessaire. C'est là ce qu'on appelle le principe de causalité [1].

V. COUSIN [2].

---

9. — Explication empirique de l'origine du principe de causalité.

Certains faits succèdent et, croyons-nous, succéderont toujours à certains autres faits. L'antécédent invariable est appelé la *cause*, l'invariable conséquent, l'*effet*, et l'universalité de la loi de causation consiste en ce que chaque conséquent est lié de cette manière avec quelque antécédent ou quelques groupes d'antécédents particuliers [3]. Rarement, si même jamais, cette invariable succession a

1. Voilà la formule la plus généralement adoptée du principe de causalité. Peut-être en cache-t-elle une autre, dont le caractère est plus franchement rationnel. En effet, la raison est la faculté de connaître l'infini ; or, on ne voit pas que l'affirmation de l'infini soit expressément contenue dans cette proposition : tout fait a une cause ; les deux idées peuvent être suggérées par l'expérience. Il est vrai que leur rapport est nécessaire, mais d'une nécessité hypothétique, puisque les deux termes sont contingents. Il faut donc, pour mettre un peu de suite dans la théorie de la raison, démontrer que l'idée de cause contenue dans ce principe est celle d'une cause première ; ce n'est pas facile, et c'est plus difficile encore pour le principe des substances ; car si on les traduit tous les deux ainsi, « il n'y a pas de fait sans la cause première, il n'y a pas de qualité sans substance absolue, » il semble que tout fait et toute qualité n'est qu'un mode de l'absolu ; ce qui est l'affirmation fondamentale du panthéisme.— On éviterait ces difficultés, on réduirait au néant les objections des écoles empiriques, assez fortes contre ce principe, en lui restituant sa véritable forme, telle qu'elle est originairement dans la raison : il n'y a pas de cause seconde sans cause première.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie*. Didier et Ladrange, 1846, 2e série, t. III, p. 153.

3. On se convaincra, en lisant ces lignes, que sous une forme nouvelle les sceptiques et les sensualistes ne font que répéter d'anciennes affirmations souvent réfutées. Hume avait déjà proposé tout ce qu'il y a de spécieux dans cette analyse ; et on y a répondu d'avance, en montrant que l'idée de succession et l'idée de cause sont très-différentes ; que de plus cette dernière nous est donnée directement par la perception de notre activité. Le moi est par rapport à ses actes autre chose qu'un *antécédent*. Il est vrai que M. Stuart Mill nie simplement ce fait : « Pour moi, dit-il, une volition est une cause, non pas efficiente, mais simplement physique. Notre volonté est cause de nos actions corporelles de la même manière et non autrement que le froid est cause de la glace et l'étincelle de l'explosion de la poudre. » Voir sur ce sujet plus haut, chap. II, § 3, 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lieu entre un conséquent et un seul antécédent, elle est communément entre un conséquent et la totalité de plusieurs antécédents, dont le concours est nécessaire pour produire le conséquent [1], c'est-à-dire pour que le conséquent le suive certainement. Dans ces cas, il est très-ordinaire de mettre à part un de ces antécédents sous le nom de cause, les autres étant appelés simplement des conditions [2]. Le fait décoré du nom de cause est souvent la condition venue la dernière à l'existence. Mais il ne faut pas croire que cette règle ou une autre soit toujours suivie dans l'emploi de ce terme. Rien ne montre mieux l'absence d'une base scientifique, pour la distinction à faire entre la cause d'un phénomène et ses conditions, que la façon capricieuse dont nous choisissons celle qu'il nous convient de nommer la cause [3]. Par exemple, une pierre jetée dans l'eau tombe au fond. Quelles sont les conditions de l'événement ; il faut d'abord qu'il y ait une pierre et de l'eau, et que la pierre soit jetée dans l'eau... Une autre condition est l'existence de la terre, ce qui fait dire quelquefois que la chute de la pierre est causée par la terre, ou par l'attraction de la terre... On peut dire aussi que ce qui est cause que la pierre tombe c'est qu'elle se trouve dans la sphère d'attraction de la terre [4]. Enfin, on parlerait encore correctement en disant que la cause qui fait aller la pierre au fond est que sa pesanteur spécifique sur-

1. Ce mot même *produire* est la négation de la thèse qu'on soutient, mais l'auteur se hâte de l'expliquer, d'une façon conforme à son système, mais non pas à l'usage.

2. C'est que précisément on confond ici deux idées très-distinctes : celle de la cause, c'est-à-dire d'une force agissante, et celle des conditions, c'est-à-dire des circonstances positives ou négatives qui en rendent l'action possible.

3. L'observation est juste si on la borne aux choses extérieures. Mais tout le monde convient que de ce côté l'effort de la science consiste à déterminer des conditions. Nous ne pouvons atteindre les causes ; nous savons pourtant qu'il y en a ; et le fait allégué prouve même cette certitude.

4. Notre embarras peut être grand à discerner quelle est la vraie cause, mais nous n'hésitons pas à dire qu'il faut qu'il y en ait une : c'est là le principe de causalité : nous l'appliquons mal, soit ; mais nous le tenons pour certain.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

passe celle du fluide dans lequel elle est plongée...

Mais quand nous définissons la cause d'une chose, « l'antécédent à la suite duquel cette chose arrive invariablement, » nous ne prenons pas ces expressions comme exactement synonymes de « l'antécédent à la suite duquel la chose *est arrivée* invariablement dans l'expérience passée. » Cette manière de concevoir la causation serait exposée à cette objection très-plausible de Reid, qu'à ce compte la nuit serait la cause du jour et le jour la cause de la nuit [1]. Mais pour que le mot cause soit applicable, il est nécessaire de croire, non-seulement que l'antécédent a toujours *été* suivi du conséquent, mais encore qu'aussi longtemps que durera la constitution actuelle des choses, il en *sera* toujours ainsi [2]... C'est là ce que veulent exprimer les auteurs quand ils disent que la notion de cause implique l'idée de nécessité. S'il y a une signification qui convienne incontestablement au mot nécessité, c'est l'*inconditionnalité*. Ce qui est nécessaire, ce qui *doit* être, signifie ce qui sera, quelque supposition qu'on puisse faire relativement à toutes les autres choses. Séquence invariable n'est donc pas synonyme de causation, à moins que la séquence ne soit, en même temps qu'invariable, inconditionnelle. La cause d'un phénomène peut donc être définie : l'antécédent ou la réunion d'antécédents dont le phénomène est invariablement et inconditionnellement le conséquent [3].

1. Voir cette objection quelques pages plus haut. Elle semble insoluble. M. Stuart Mill a fait de longs efforts pour y échapper, et a pour cela ajouté au mot d'antécédent celui d'inconditionnel. C'est ramener l'idée de nécessité, après l'avoir bannie de la science.

2. Quand la constitution actuelle des choses changerait, il pourrait se faire, il est vrai, que tel antécédent ne fût pas suivi de tel conséquent; mais néanmoins il n'y aurait pas de conséquent sans antécédent.—Ce qui permet d'étendre l'assertion à tout l'avenir, c'est qu'elle est nécessaire. Au contraire, nul ne s'avisera d'affirmer que le jour doive éternellement succéder à la nuit ; mais éternellement tout fait aura sa cause.

3. L'importance de cette correction ne peut échapper. Comment l'expérience nous peut-elle informer qu'il y a des choses inconditionnelles?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Cette croyance à l'universalité de la loi qui rattache tout effet à une cause est elle-même un exemple d'induction; et ce n'est certainement pas l'une des premières qu'aucun de nous, ou le genre humain pris en masse, ait pu faire. Nous arrivons à cette loi universelle par la généralisation d'un grand nombre de lois moins générales. Nous n'aurions jamais eu l'idée que la causalité fût la condition de tout phénomène, si nous n'avions d'avance observé un grand nombre de cas de causalité, ou, en d'autres termes, d'uniformités partielles de succession [1].

STUART MILL [2].

---

10. — **Les caractères du principe de causalité montrent qu'il ne peut avoir l'expérience pour origine.**

Ce principe est réel, certain, incontestable, et quels en sont les caractères? D'abord il est universel. Je demande s'il y a un sauvage, un enfant, un vieillard, un homme sain, un homme malade, un idiot même, pourvu qu'il ne le soit pas complétement, qui, lui étant donné un phénomène qui commence à exister, à l'instant n'y suppose une cause? Assurément, si nul phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons supposer une cause; car, où nul terme n'est connu, quel rapport peut être saisi? Mais, c'est un fait qu'ici, un seul terme donné, nous sup-

1. Suivant l'auteur, le principe de causalité est un exemple d'induction par énumération. Dans tous les cas observés on a toujours vu que tout fait a une cause, c'est-à-dire un antécédent; on en infère la loi de causalité, la plus universelle, la plus certaine de toutes. Cette loi, une fois reçue, devient le principe d'autres inductions plus scientifiques, et le fondement de toutes les méthodes inductives. De sorte que c'est un procédé sans valeur, « une grossière et vague induction » qui nous livrerait le principe qui devient la garantie du vrai raisonnement scientifique. Les explications les plus ingénieuses ne peuvent dissimuler ce cercle vicieux. Voir les fragments sur l'induction.

2. *Système de logique*, traduction de M. Peisse. Ladrange, 1866, t. I, p. 365-381; t. III, p. 93-98. Voyez aussi Taine, *de l'Intelligence*, t. III, p. 297.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

posons l'autre et leur rapport, et cela universellement; il n'y a pas un seul cas où nous ne jugions ainsi [1].

Bien plus, non-seulement nous jugeons ainsi dans tous les cas, naturellement et par la vertu instinctive de notre entendement, mais essayez de juger autrement, essayez, un phénomène vous étant donné, de n'y pas supposer une cause; vous ne le pouvez : le principe n'est pas seulement universel, il est nécessaire [2]; d'où je conclus qu'il ne peut dériver des sens. En effet, quand on accorderait que la sensation peut donner l'universel, il est évident qu'elle ne peut donner le nécessaire, ou les sens donnent, ce qui paraît ou même ce qui est, tel qu'il est ou paraît, tel ou tel phénomène, avec tel caractère accidentel ou tel autre : mais il répugne qu'ils puissent donner ce qui doit être, la raison d'un phénomène, encore moins sa raison nécessaire [3].

V. COUSIN [4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Cette analyse est parfaitement exacte; mais ne faut-il pas tenir compte de l'objection de l'empirisme : cette universalité ne s'explique-t-elle pas par une expérience universelle, que nul homme ne peut se dispenser de faire? Cette objection tombe, si l'on interprète fidèlement le jugement de la conscience : « je suis une cause seconde; » et celui de la raison qui ne s'en sépare pas : « il y a une cause première. »

2. C'est à contester ce caractère de nécessité que les sensualistes ont employé tous leurs efforts. Suivant Stuart Mill, la nécessité se ramène à l'impuissance où nous sommes de concevoir un fait sans cause, et cette impuissance s'explique par une expérience répétée, constante, qui nous montre toujours un fait comme ayant un ou plusieurs *antécédents*. D'ailleurs, ajoute-t-il, *l'inconcevabilité* n'est pas un principe auquel il faille se fier, et c'est une mesure très-suspecte, et toujours relative et variable. A quoi l'on peut répondre « qu'autre chose est connaître que tout fait a une cause, autre chose affirmer qu'il est nécessaire qu'il en ait une.» Ces affirmations ne se confondent pas; très-souvent nous ne pouvons prononcer la première, la seconde est toujours absolue.

3. L'idée de la *raison* est ici confondue avec celle de la cause; elles sont distinctes par abstraction : la cause première n'est pas connue par notre entendement comme simple cause des changements; elle est la cause de notre activité qui est intelligente; la notion concrète de l'infini renferme l'intelligence. Le premier principe en tant que cause des choses les produit, en tant que cause intelligente il en est la raison, il les explique. Voir le fragment sur le principe de la raison suffisante.

4. *Cours de l'histoire de la philosophie*, Didier et Ladrange, 1847, 2e série, t. III, p. 154.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — L'expérience même ne peut se passer du principe de causalité.

Nous avons tous la parfaite conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures; et ces causes, nous ne les croyons ni personnelles, ni volontaires [1]. Voilà la croyance du genre humain; c'est à la philosophie à l'expliquer, sans la détruire ni l'altérer. Mais si cette croyance est universelle et nécessaire, le jugement qui la renferme et qui la donne doit avoir un principe qui soit lui-même universel et nécessaire [2]; et ce principe n'est autre que le principe de causalité, principe que la logique et la grammaire présentent aujourd'hui sous cette forme : tout phénomène, tout mouvement qui commence à paraître a une cause [3]. Supprimez ce principe, et laissez la seule conscience de notre causalité personnelle, jamais nous n'aurons la moindre idée des causes extérieures et du monde [4]; qu'il paraisse un phénomène dont nous ne sommes point la cause, ôtez l'empire du principe de causalité, et il n'y a plus de raison pour que nous demandions à ce phénomène quelle est sa cause; nous n'en recherchons point la cause [5]; il sera pour nous sans cause : car remarquez que, même pour l'induction dont on parle, même pour tomber dans cette absurdité de

1. Peut-être commençons-nous par leur attribuer l'intelligence et la volonté, comme on peut le présumer par l'exemple des enfants et celui des hommes peu éclairés. L'expérience et même la science nous désabusent de cette erreur, qui a son origine dans une inclination à juger de tout le reste par nous-mêmes. La seule cause que nous connaissions directement, est le modèle d'après lequel nous nous représentons d'abord toutes les forces de l'univers.

2. Ce raisonnement n'est pas très-solide. Une croyance peut être universelle, bien que fondée sur la simple expérience. Il y a des expériences que tous les hommes font nécessairement.

3. Sur ce principe, voir plus bas, chapitre IV, § III.

4. La conscience de notre « causalité personnelle » implique déjà l'affirmation du monde extérieur, contemporaine de celle du moi. On se connaît soi-même en se distinguant des choses extérieures, du non-moi, comme on dit souvent.

5. Il n'y a pas à en chercher la cause pour savoir que nous ne le produisons pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

donner pour cause à la sensation ou nous, ou quelque chose de semblable à nous, il faut avoir le besoin de donner des causes à tout phénomène ; et, pour le faire universellement et nécessairement, il faut que ce besoin soit universel et nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut avoir le principe de causalité. Ainsi, sans le principe de causalité, tout phénomène est pour nous comme s'il n'avait pas de cause, et nous ne pouvons pas même lui attribuer une cause extravagante. Au contraire, supposez le principe de causalité, et aussitôt qu'un phénomène de sensation commence à paraître sur le théâtre de la conscience, à l'instant le principe de causalité le marque de ce caractère, qu'il ne peut pas ne pas avoir une cause. Or, comme la conscience atteste que cette cause n'est pas la nôtre, et que cependant il est nécessaire que ce phénomène ait une cause, il s'ensuit qu'il a une cause, et une cause autre que nous [1], qui n'est ni personnelle ni volontaire, et qui cependant est une cause, c'est-à-dire une cause simplement efficiente. C'est là précisément l'idée que tous les hommes se font des causes extérieures : ils les considèrent comme des causes capables de produire les mouvements qu'ils leur rapportent, mais non pas comme des choses intentionnelles et personnelles. Le principe universel et nécessaire de causalité est le seul principe qui puisse nous donner de pareilles causes ; il est donc le procédé véritable et légitime de l'esprit humain dans l'acquisition de l'idée du monde et des causes extérieures.

V. Cousin [2].

1. On a justement reproché à cette explication de supposer un raisonnement là où il y a une perception immédiate.

2. M. Cousin a souvent insisté sur cette doctrine. « Sans le principe de causalité, dit-il ailleurs, vous ne sortiriez pas de vous-même, vous n'atteindriez pas le monde extérieur. Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcé de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène..... Le principe de causalité, je ne crains pas de le dire, est le père du monde extérieur. » (*Histoire de la Philosophie au* XVIIIe *siècle*, 9e leçon.) Cette opinion donne une fausse idée de la perception extérieure. Elle n'est pourtant pas inexacte de

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

12. — Identité du principe des substances et de celui de la causalité.

Dans la réalité, les deux idées de substance et de cause ne sont qu'une seule et même idée. Il nous est impossible de séparer l'idée de cause de l'idée de substance; il nous est impossible de concevoir une cause qui ne soit pas substance, et une substance qui ne soit pas cause. Nous puisons la première idée de substance dans la seule substance que nous connaissons immédiatement, c'est-à-dire en nous-même; et cette première substance, qui nous est immédiatement donnée par la conscience, devient le type d'après lequel nous concevons nécessairement la nature de toutes les autres substances, soit des substances finies, soit de la substance infinie[1]. Or, quelle est la nature de cette substance que la conscience nous révèle? Je viens de le dire : c'est une cause, une force essentiellement agissante; le moi ne nous est connu, ou plutôt ne se connaît lui-même que comme étant à la fois cause et substance, c'est-à-dire comme une force qui a l'activité, la causalité même pour essence. Voilà ce que la conscience nous atteste sur la nature du moi. Il nous est impossible, sans rejeter le seul point d'appui que l'expérience donne à notre induction, et sans ouvrir le champ à toutes les hypothèses les plus chimériques, de nous représenter les substances dont le monde extérieur se compose autrement

tous points. Sans le principe de causalité nous saurions que l'univers existe, mais comme simple phénomène. Si le monde ne nous était pas connu comme extérieur à nous, nous n'irions pas y chercher la cause de nos sensations; il y a là un cercle vicieux; mais il reste vrai que le principe de causalité nous assure de l'existence des forces naturelles, dont nous ne percevons que les effets.— *Cours de l'Histoire de la philosophie*, 2e série, t. III, p. 170. Didier et Ladrange, 1847.

1. Ce qu'on dit ici des idées, il faut l'étendre au principe. Cet axiome que toute qualité suppose une substance, ou bien est une proposition identique, qui n'apprend rien, ou bien signifie que tout fait a une cause. Les qualités des choses sont pour nous des effets des forces.

que comme des forces essentiellement agissantes, qui, à la différence de la force « moi, » ou ne sont pas douées de conscience et d'intelligence, ou bien en sont douées à un degré inférieur [1].

Mais si, dans la réalité, toute substance est une force essentiellement agissante, d'où vient la distinction de ces deux idées de cause et de substance, et quelle est la valeur de l'une séparée de l'autre? L'idée de cause séparée de l'idée de substance est une abstraction; et l'idée de substance séparée de l'idée de cause est une autre abstraction. Si vous considérez exclusivement la force comme cause en puissance, c'est-à-dire antérieurement à ce qu'elle produise l'acte, vous avez le point de vue qui engendre l'idée abstraite de substance [2]; si, au contraire, vous considérez la force au moment même de l'action produite, la force en acte, alors vous avez le point de vue qui engendre l'idée abstraite de cause. Mais, dans la réalité, ces deux points de vue se confondent, ils ne sont que des faces diverses de la force essentiellement agissante, qui est la seule vraie réalité.

F. BOUILLIER [3].

---

13. — Principe de la raison suffisante.

Les sensualistes ont triomphé sur plusieurs points dans leur critique de la raison; mais ils ont précisément négligé la conception fondamentale du platonisme, reproduite plus tard par Leibniz avec une clarté nouvelle. Les philosophes anciens appelaient souvent les idées les *raisons* immuables des choses. C'est cette notion d'une *raison*

1. Voir plus haut, chap. III, p. 147.

2. L'idée de substance semble en dernière analyse se résoudre dans celle de simple possibilité, ce qui s'appeile dans la philosophie péripatéticienne, la puissance. Lorsqu'on a par abstraction enlevé à une substance tous ses attributs, il ne reste plus rien que la simple conception de leur possibilité.

3. *Théorie de la raison impersonnelle*, p. 54. Joubert, 1844.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des choses, d'une *raison suffisante*, que nos contemporains ont ou négligée, ou confondue avec la notion de cause [1].

Le terme de *raison* a un sens très-large, qui n'en est pas moins précis. La raison d'une chose, c'est tout ce qui l'explique, tout ce qui la rend intelligible, tout ce qui en fait comprendre la possibilité ou la réalité ; en un mot, c'est tout ce qui met l'être en harmonie avec la pensée. Le mot « pourquoi? » qui revient sans cesse sur la bouche des enfants, contient en germe toute la science et toute la métaphysique ; il est le premier acte de foi à l'idée ; il signifie : « Pour quelle raison [2] ? » La *raison* n'est pas proprement la cause efficiente, au sens ordinaire de ce mot : c'est quelque chose de plus général [3]. Le principe est la raison de sa conséquence, sans en être la cause efficiente. L'essence du triangle *explique* les diverses propriétés de cette figure, sans les *produire*. La cause active est une espèce de raison : c'est la raison de cette chose concrète et réelle qu'on nomme le changement [4]. La fin d'une chose est aussi une espèce de raison ; de même la substance est la raison de ses modes ; la loi est la raison des phénomènes.

1. Il est bien entendu que le mot *raison* n'a pas le sens qu'on lui attribue quand on désigne par là la faculté de connaître l'infini. On va voir ce qu'il signifie.

2. Il signifie aussi « pour quelle fin? » Mais il est difficile de démêler, sinon par abstraction, ces deux sens très-légitimement confondus. Dire qu'une chose a une raison, c'est affirmer qu'elle a un but ; car un acte qui est produit sans but, n'a pas de raison ; il n'est pas intelligible.

3. Ce qu'il y a d'intelligible dans les êtres ne saurait être plus général que l'être lui-même. L'idée de possibilité, pour nous du moins, semble être tirée de celle de réalité : « Ab actu ad posse consequentia valet, » disaient les scolastiques, et ils niaient fortement la proposition réciproque.

4. On a vu plus haut que l'activité absolue est en même temps l'activité intelligente. Si on distingue en elle la puissance et l'intelligence, c'est par une abstraction ultérieure ; nous ne construisons pas l'absolu de pièces et de morceaux ; nous affirmons en lui primitivement les pouvoirs par lesquels il est en rapport avec nous, et sans lesquels il est impossible que nous le connaissions. L'idée de cause efficiente n'est pas postérieure à celle de cause intelligente ; ce qui *cause* l'être *explique* l'être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

C'est donc à tort, ce semble, que la plupart des philosophes contemporains font rentrer l'idée de raison ou d'intelligibilité dans celle de cause efficiente, et voient dans l'axiome platonicien et leibnizien une simple application du principe de causalité. La notion de cause contient un élément *sui generis* emprunté à la conscience de notre activité, et sur lequel on discute encore. L'idée de l'enchaînement des raisons, ou de l'ordre intelligible, est toute rationnelle et très-claire [1]. Nous concevons sans doute la raison intelligible à propos de la cause, parce que toute cause est une raison; mais la réciproque, vraie peut-être, n'est pas immédiatement évidente : la proposition que « tout a une cause efficiente » ne se confond pas dès le premier abord avec cette autre, beaucoup plus incontestée, que « tout ce qui est est intelligible. » La première exprime le rapport des choses à l'activité; la seconde, le rapport des choses à la pensée [2]...

Le principe de l'intelligibilité est absolu, nécessaire, universel. Nous affirmons que tout est intelligible en soi-même, n'y eût-il aucune intelligence humaine capable de le saisir; ce n'est donc point l'intelligibilité relative à nous et aux autres que nous affirmons : c'est l'intelligibilité absolue et intrinsèque. De plus, on ne peut supposer le contraire de cet axiome sans donner une raison pour

1. Sans doute le principe de causalité ne serait pas connu sans l'intuition de notre activité, c'est-à-dire que, si nous ne nous connaissions pas, nous ne connaîtrions rien. Mais, l'ordre intelligible ne nous est-il pas révélé aussi par la conscience de notre activité intellectuelle. Il faut agir, et le savoir, pour affirmer qu'il y a une cause première; il faut penser, et le savoir, pour affirmer qu'il y a une première *raison*.

2. Il ne faudrait pas supposer une sorte de différence réelle entre la pensée et l'activité, et une antériorité de la première relativement à la seconde. Comment les choses peuvent-elles être corrélatives à la pensée, sans être relatives à l'activité? La pensée n'est-elle pas active, — penser n'est-ce pas agir? C'est au moins nne sorte d'activité, celle que l'école appelait *immanente*. — L'analyse doit certainement distinguer le principe de causalité de celui de la raison suffisante; mais non pas subordonner le premier au second, ni reconnaître à celui-ci des vertus qu'on refuserait au second. C'est risquer de mettre au sommet de la métaphysique une pure abstraction.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

laquelle les choses seraient sans raison. Cela reviendrait à dire : Il est intelligible que certaines choses existent sans être intelligibles ; il est possible que certaines choses existent sans être possibles. Qu'est-ce qui constitue, en effet, la possibilité des choses, sinon leur intelligibilité ? Ce qui n'est pas concevable, explicable, réductible, en quelque manière, à la pensée, — sinon à la nôtre, du moins à une pensée supérieure, — ne peut pas exister ; en tous cas, une pareille existence équivaudrait, comme Platon l'a vu, à la non-existence, puisqu'elle serait absolument indéterminée pour elle-même et pour nous. On pourrait lui appliquer la triple thèse de Gorgias : un pareil être est identique au non-être ; cet être existât-il, il ne pourrait être conçu ; fût-il conçu, il ne pourrait être exprimé.

Le principe de l'universelle intelligibilité, ayant de tels caractères, ne peut être une simple induction appuyée sur l'expérience. Si je raisonnais par induction, comme il y a fort peu de choses qui aient des raisons à moi connues, et une infinité qui n'en ont pas, j'arriverais à cette loi générale : « Les choses n'ont pas de raisons, hormis dans de rares circonstances. » Nous savons donc, avant d'induire, que les raisons existent ; nous ne les affirmons pas parce que nous les cherchons ; mais nous les cherchons parce que nous les avons d'abord affirmées. D'ailleurs, l'induction n'a de valeur que dans les limites de notre monde ; cependant, demandez si tout a une raison, même dans ces étoiles qui nous envoient à travers l'infini un rayon de lumière ; l'expérience dit : je l'ignore ; mais une autre faculté dit : je l'affirme[1].

Ainsi, il y a en nous une faculté métaphysique sans laquelle la science même serait impossible, puisque la

1. Cette analyse, d'une remarquable exactitude, peut s'appliquer au principe de causalité ; ceux qui nient cette dernière vérité opposeraient à l'autre les mêmes objections, et elles seraient aussi fausses dans un cas que dans l'autre.

science est la recherche de la raison des choses. En notre siècle, nous croyons tous à la science; il y a même des esprits, nous l'avons vu, qui ne veulent croire qu'à elle; ils ne s'aperçoivent pas que leur foi à la science et à l'intelligibilité des choses est déjà toute métaphysique.

A. Fouillée [1].

---

14. — Principe d'identité.

Ce jugement synthétique : « Tout ce qui est a une raison » implique la vérité de l'axiome identique : « Ce qui est, est. » Car on ne peut l'affirmer sans affirmer en même temps cet axiome [2].

D'un autre côté, pourquoi affirmons-nous avec la plus absolue certitude que ce qui est, est? N'est-ce pas parce qu'il n'y a aucune raison pour que ce qui est ne soit pas? Dire d'une part qu'une chose est, et dire d'autre part qu'elle n'est pas sous le même rapport [3], c'est passer de l'affirmation à la négation sans que ce changement ait la moindre raison intelligible, sans que la chose elle-même ait changé. Si donc tout a une raison, vous ne pouvez changer l'affirmation en négation lorsque toutes les con-

1. *La Philosophie de Platon*, t. II, p. 468. Ladrange, 1869. Le principe de la raison suffisante a été souvent exprimé par Platon qui, suivant Hamilton, ne le distingue pas nettement du principe de causalité. Aristote discerne le principe de la raison, ἀρχὴ τῆς γνώσεως, et celui de la production, ἀρχὴ τῆς γενέσεως, d'où les scolastiques ont tiré « *principium cognoscendi, principium essendi.* » Leibniz l'exprime ainsi : rien n'arrive sans qu'il n'y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. « Par ce principe seul, ajoute-t-il, se démontre la divinité, et tout le reste de la métaphysique ou de la théologie naturelle; et même en quelque façon les principes physiques indépendants de la mathématique, c'est-à-dire les principes dynamiques ou de la force. » (*Lettres à Clarke*, II.)

2. Le principe de la raison suffisante est synthétique parce que l'idée de *raison* n'est pas tirée par analyse de celle de « tout ce qui existe, » elle y est ajoutée. — Au contraire dans cet axiome « Ce qui est, est, » l'attribut ne fait que répéter le sujet. Il est bon de réserver le nom de principes aux propositions synthétiques, et d'appeler les autres des axiomes.

3. C'est ainsi que le principe de l'identité, et celui de la contradiction, dont on parlera au fragment suivant, se confondent et ne sont que deux expressions de la foi primitive de la raison en la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ditions demeurent identiques. C'est ce changement d'affirmation en négation sur le même point que Platon reproche tant de fois aux sophistes. « Tu dis toujours les mêmes choses, dit Calliclès à Socrate dans le *Gorgias*. » — « Oui, répond Socrate, non-seulement les *mêmes choses*, mais encore sur les mêmes objets..... Moi, au contraire, je me plains de ce que tu ne parles jamais d'une manière uniforme *sur les mêmes objets*. » Platon oppose ainsi l'unité de la vraie science, pour laquelle ce qui est, est toujours tant que les mêmes raisons subsistent, à cette science multiple et changeante des sophistes qui ne demeure fixée ni dans l'être, ni dans l'intelligible.

Il y a donc une sorte de rapport réciproque entre l'axiome de l'*être* et l'axiome de l'*intelligibilité*. Le premier a sa raison dans le second; le second a sa raison dans le premier. L'identité de l'être s'explique par le caractère intelligible de l'être, et d'autre part l'intelligibilité de l'être en suppose l'identité [1].

A. FOUILLÉE [2].

---

15. — Du principe de contradiction.

Quand il serait possible d'abaisser les principes nécessaires à n'être que des principes généraux, fondés sur des données sensibles et contingentes, pour employer et appliquer ces principes, même ainsi obtenus, et y appuyer un raisonnement quelconque, il faudrait admettre le principe de contradiction [3] et le principe de la raison suffi-

1. Il n'y a pas là, comme l'explique ensuite l'auteur, de cercle vicieux; l'être et la pensée ne peuvent se séparer dans l'absolu.

2. *La Philosophie de Platon*, t. II, p. 472. Ladrange, 1869.

3. Il y a trois principes logiques qui, au fond, se ramènent à un seul et même axiome: celui de l'identité, celui de la contradiction et celui de l'exclusion du milieu. On a vu l'expression du premier, le second s'énonce ainsi : « Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas dans le même temps et dans les mêmes conditions;» et le troisième : « Une chose est ou n'est pas, il n'y a pas de milieu. » Il est bien évident, quoiqu'on ait cherché parfois à établir le contraire, que

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sante; le principe de contradiction pour maintenir chacune des parties du raisonnement, le principe de la raison suffisante pour établir leur lien et la légitimité de la conclusion. Or, ces deux principes sont des principes nécessaires. Tentera-t-on de les résoudre eux-mêmes dans l'expérience ? Quelques raisonnements que l'on fasse pour opérer cette résolution, il est clair qu'ils doivent ou n'avoir aucune valeur, ou renfermer un cercle vicieux, puisqu'il n'y a point de raisonnement possible sans ce même principe de contradiction, et ce même principe de la raison suffisante qu'il s'agit d'employer [1].

En effet, si vous admettez qu'une chose peut être et n'être pas à la fois, je pourrai contester la solidité du principe quel qu'il soit, que vous supposerez, et par conséquent celle du raisonnement tout entier, ou si vous n'admettez pas qu'une même chose puisse être et n'être pas à la fois, vous reconnaissez déjà le principe de contradiction. De même, admettez-vous ou qu'un principe ne renferme pas nécessairement la raison suffisante de sa conséquence ou qu'un principe ne peut pas ne pas renfermer la raison suffisante de sa conséquence? Dans le premier cas, je pourrai contester la légitimité de votre analyse et de votre raisonnement; dans le deuxième cas, vous supposez le principe de la raison suffisante et le cercle revient.

ces trois propositions se ramènent à l'axiome d'identité, qui lui-même se rattache, on l'a vu, à celui de raison suffisante. Ce ne sont pas de vrais principes, mais des axiomes exprimant l'impossibilité où nous sommes d'affirmer ou de nier en même temps la même chose.

1. Locke met ces propositions parmi celles qu'il examine sous le titre général de *Propositions frivoles*, livre IV, ch. VIII ; il les ramène à l'expérience que nous avons du sens des mots. M. Garnier soutient à peu près la même opinion. Voir aussi M. Taine, *De l'Intelligence*, t. II, p. 340. Il est certain que ce ne sont pas là des propositions instructives, et qu'elles supposent tout d'abord la connaissance de la réalité, mais elles n'en sont pas moins nécessaires. Leibniz dit très-bien : « Quelqu'un dira que nous nous amusons à des énonciations frivoles et que toutes les vérités identiques ne servent de rien ; mais on fera ce jugement faute d'avoir assez médité ces matières. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Wolf[1], qui, à l'exemple de son maître Leibniz, recommande tant (chap. Ier de son *Ontologia*) d'analyser les principes, *evolvere principia*, se moque de ceux qui veulent résoudre le principe de contradiction dans le principe qu'entre deux propositions contradictoires il n'y a point de terme moyen, et que par conséquent l'une est vraie et l'autre est fausse, et que par conséquent encore, s'il est vrai qu'une chose soit, il est faux qu'elle ne soit pas, etc. Wolf prouve à merveille que le principe de l'exclusion de tout terme moyen entre deux contradictoires et la nécessité de la vérité ou de la fausseté de l'une des deux reposent sur le principe même de contradiction, au lieu de l'autoriser.

Le principe de contradiction est le pivot de toute certitude. L'ébranler, c'est ébranler tout principe, tout raisonnement, tout jugement, toute proposition, toute perception de conscience, toute pensée. Otez ce principe, et « je pense, donc je suis, » cesse lui-même d'être infaillible, et la connaissance humaine s'écroule sur ses fondements. Voilà pourquoi Aristote [2] et Wolf posent d'abord le principe de contradiction.

V. Cousin[3].

1. Wolf, 1679-1640, disciple de Leibniz, a donné, dans de nombreux ouvrages, une forme systématique aux idées de son maître et en a fait un corps de doctrines longtemps classiques en Allemagne.

2. Aristote a parfaitement énoncé le principe de contradiction, et montré qu'il est puéril de vouloir le prouver : « Le principe qu'il faut nécessairement connaître pour connaître quelque chose, il faut aussi le posséder nécessairement pour aborder toute espèce d'étude. Mais ce principe, quel est-il? C'est ce que nous allons dire : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appar- » tienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport, etc. » Il est évidemment impossible que le même homme conçoive en même temps que la même chose est ou n'est pas. Il mentirait celui qui affirmerait qu'il a cette conception simultanée... C'est donc au principe que nous avons posé que se ramènent en définitive toutes les démonstrations : il est de sa nature le principe de tous les autres axiomes. » *Métaphysique*, livre III (IV), c. 3. Schelling et Hégel ont cependant nié ce principe, qui en effet ne peut subsister avec leur système : Schelling l'oppose au principe de l'identité qu'il accepte seul; Hégel les déclare tous les deux inapplicables aux hautes spéculations de la raison.

3. *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 250. Didier et Ladrange, 1846. Voir plus bas les fragments sur la Logique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

16. — Principe des causes finales.

Ce principe, que *tout être a une fin*, est pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité, et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre [1]. Il en a aussi la fécondité ; car le jour où il a pénétré dans notre intelligence, il y enfante d'autres vérités qu'il contenait implicitement, et qui jettent sur la fin des choses les mêmes lumières que jettent sur notre origine les vérités émanées du principe de causalité.

En effet, s'il est vrai que tout être a une fin, il est vrai que j'en ai une, que vous en avez une, qu'il n'y a pas un être créé qui n'en ait une aussi ; or, en jetant les yeux sur le monde, ou sur cette partie du monde que nous voyons, il est visible que si tous les êtres ont une fin, cette fin n'est pas uniforme pour tous, car chacun de ceux que nous pouvons observer se développe à sa façon et aspire à un but qui lui est propre. Dès que nous avons conçu que tout être a une fin, nous recueillons de l'expérience cette seconde vérité que cette fin varie d'un être à l'autre, et que chacun a la sienne qui lui est spéciale, et cette seconde découverte ne tarde pas à nous conduire à une troisième, c'est qu'il y a une relation entre la fin de chaque être et sa nature, la diversité des fins correspondant à la diversité des natures, et la spécialité des unes à celle des autres. En effet si chaque être a une fin qui lui est propre, chaque être a dû recevoir une organisation adaptée à cette fin, et qui le rendît apte à l'atteindre ; il y aurait contradiction à ce qu'une fin fût imposée à un être, si sa nature ne contenait

1. La conscience suffit pour nous apprendre ce que c'est que d'agir en vue d'une fin; cette action nons paraît le propre de l'intelligence; elle est donc celle de la cause première, qui est à la fois l'origine et la raison de toute chôse. Cette vérité n'est peut-être pas aussi immédiate que l'affirmation de l'infini, mais elle en découle si naturellement, qu'elle n'en est guère qu'une traduction.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pas les moyens de la réaliser [1]. L'expérience nous apprend que cette contradiction n'existe pas dans la création ; elle nous montre partout la nature des êtres en harmonie avec leur destination [2], et un parallélisme parfait entre la diversité des natures et celle des fins, et cette troisième vérité que la fin de chaque être est conforme à sa nature, revêt dans notre intelligence les mêmes garanties d'universalité que les deux autres.

A sa lumière, nous voyons apparaître une méthode pour déterminer la véritable fin de chaque être. Car si la fin des êtres est une pure idée invisible à l'observateur, leur nature est une réalité qui peut tomber sous nos regards. Et comme la nature est toujours appropriée à la fin, on peut trouver dans la première la révélation de la seconde ; il y a donc un chemin pour découvrir la destination des êtres ; ce chemin c'est l'étude de leur nature, et toutes les fois que celle-ci est possible, celle-là peut être déterminée [3].

A ces vérités s'en joignent bientôt deux autres qui n'ont pas moins d'évidence et de portée que la première ; c'est que si chaque être a sa fin, la création elle-même, qui embrasse tous les êtres, en a une [4]. Cette création, il est vrai, nous échappe ; nous n'en saisissons qu'un fragment,

1. Cet être n'aurait pas de raison suffisante.

2. C'est trop accorder à l'expérience ; elle ne nous montre pas toujours cette harmonie, pour cette simple raison que le plus souvent nous ignorons la destination des êtres. Nous nous contentons d'affirmer qu'ils en ont une. Cette conviction suffit pour nous assurer qu'ils ont reçu la nature qui est propre à leur fin ; mais nous ne pouvons vérifier cette harmonie que dans un petit nombre de cas.

3. Il n'en est malheureusement pas ainsi ; nous sommes bien mieux éclairés sur la nature des êtres que sur leur destinée. Il serait peu sensé de soutenir que la première connaissance implique toujours la seconde. Mais dans tous les cas nous attribuons notre ignorance non pas à l'absence d'une destination fixée à toute chose, mais a la faiblesse de notre intelligence qui ne sait pas la discerner.

4. C'est revenir par un détour inutile à l'assertion qu'on avait prise pour point de départ. Tout être a une fin, ou la création a une fin, ce sont deux expressions d'un même jugement, et c'est une dialectique stérile que d'expliquer le passage de l'une à l'autre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et ce fragment même, nous ne le connaissons que dans un moment de sa durée ; l'œuvre de Dieu remplit l'espace et la durée, et ce que nous en pouvons saisir n'est qu'un point dans l'un, un moment dans l'autre. Mais fût-elle infinie, et la durée éternelle, ce principe s'y applique et persuade invinciblement à notre raison qu'elle a une fin.

Th. JOUFFROY [1].

---

17. — Y a-t-il contradiction entre le principe de causalité et celui des causes finales.

La première maxime du jugement est cette thèse : toute production des choses matérielles et de leur forme doit être jugée possible d'après des lois purement mécaniques [2].

La seconde maxime est l'antithèse : quelques productions de la nature matérielle ne peuvent être jugées possibles d'après des lois purement mécaniques (le jugement que nous en portons exige une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales).

Si on convertissait ces principes régulateurs de l'investigation de la nature en principes constitutifs de la possibilité des choses mêmes, il faudrait les énoncer ainsi :

Thèse. — Toute production de choses matérielles est possible d'après des lois purement mécaniques.

Antithèse. — Certaines productions naturelles ne sont pas possibles d'après des lois purement mécaniques.

Sous ce dernier point de vue, comme principes objectifs

1. *Cours de Droit naturel*, t. III, p. 118. Hachette, 1842. On trouvera dans les fragments sur la Méthode et sur la Théodicée le complément de ces indications.

2. Kant prétend que dans l'interprétation de la nature le principe de causalité et celui des causes finales conduisent à une contradiction ou antinomie. Il en conclut que ce sont des formes subjectives de nos jugements, qui ne correspondent à rien de réel.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pour le jugement déterminant, ces propositions se contrediraient, et, par conséquent, l'une des deux serait nécessairement fausse [1] ; il y aurait alors une antinomie qui ne serait pas une antinomie du jugement, mais une contradiction dans la législation de la raison. Mais la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces principes [2], car nous ne pouvons avoir *a priori* sur la possibilité des choses, en tant qu'elles sont soumises à des lois empiriques, aucun principe déterminant.

KANT [3].

---

18. — Le monde ne s'explique pas plus sans une cause finale que sans une cause efficiente.

De même que nous ne comprendrions rien à l'origine des choses sans l'idée de *cause* et de principe, de même nous n'aurions aucune intelligence du but des choses sans l'idée de *fin* et le principe que tout être, et dans chaque

1. Cette contradiction est-elle réelle ? La conscience ne nous montre-t-elle pas que le moi est à la fois une cause de mouvement et une cause intelligente, dont les mouvements sont ajustés à une fin? La thèse et l'antithèse ne se concilient-elles pas dans cette proposition : « la production des choses matérielles n'est possible que d'après des lois à la fois mécaniques et intelligibles, et supposant dans leur principe la puissance et la pensée?» Leibniz semble avoir d'avance répondu à cette critique par son principe de la raison suffisante : la cause n'explique rien, si elle n'a pas elle-même sa raison d'agir, et dès lors une fin qu'elle se propose.

2. Il est certain que tout ne se prouve pas, et que la raison ne peut se donner à elle-même la démonstration de sa véracité. Mais proclamer cette impuissance c'est reconnaître que tout est intelligible, et doit avoir, sinon pour nous, du moins pour un esprit mieux pourvu, sa raison d'être. Or une chose qui n'a pas de cause, ni de fin, n'a pas de raison d'être. Pour nier ces principes il faut implicitement les affirmer.

3. *Critique du jugement*, traduction de M. Tissot, t. II, p. 52. Ladrange, 1846. — Kant, 1724-1804, a laissé de nombreux ouvrages dont les principaux sont aujourd'hui traduits en français par les soins de M. Tissot et de M. Barni. On a vu plus haut un aperçu de son système sur la connaissance. Ses ouvrages ne prêtent guère à des citations courtes comme le doivent être ces fragments. Cependant il sera possible de faire connaître le moraliste un peu plus qu'on n'a pu le faire pour le métaphysicien. Il est inutile de signaler que Kant est un grand philosophe; il y a des noms auxquels on n'ajoute rien.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

être tout mouvement, tout acte, tout phénomène a la sienne [1]. Au flambeau de cette seconde vérité, le monde devient un dans sa destination, comme au flambeau de la première, il devient un dans son principe. La création nous apparaît comme un tout immense qui va à un résultat unique, et qui y va par le mouvement de chacune de ses parties vers une fin particulière, élément de la fin totale.

Ainsi, tout se lie dans l'univers créé, et chaque être se relie au tout, et en devient un élément intégrant. Il n'y a qu'une cause, il n'y a qu'une fin. Entre cette cause et cette fin se place la création qui sort de l'une et va à l'autre, qui sort de l'une par l'émanation simultanée ou successive de toutes ses parties [2], et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simultané de toutes. Tel est l'aspect du monde à la lumière des deux principes, que tout a une cause, et que tout a une fin; sans ces deux principes, il n'offrirait à l'intelligence qu'un chaos inextricable. Dieu nous en a donné l'intelligence en dotant notre raison de ces deux conceptions, qui contiennent le mot de l'énigme, et la simplicité du moyen n'est pas moins admirable que les grandeurs du résultat.

Th. JOUFFROY [3].

---

19. — D'une fausse interprétation du principe des causes finales.

Car encore que ce soit une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus

1. C'est presque une réponse à la critique de Kant. Ayant une cause et une fin le monde est intelligible; sinon, non.

2. Le mot d'émanation se prête facilement à une explication panthéiste de l'univers, qui n'est pas dans l'intention de l'auteur.

3. *Cours de Droit naturel*, t. III, p. 122. Hachette, 1842.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

à l'aimer et à lui rendre grâces de tant de bienfaits, encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelque usage; quand ce ne serait que celui d'exercer notre esprit en le considérant, et d'être incités à louer Dieu par son moyen, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre *fin* en les créant [1] ; et ce serait, ce me semble, être impertinent, de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique ; car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde ou bien qui y ont été autrefois, et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage.

DESCARTES [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Cette manière puérile d'entendre les causes finales les a justement décriées. C'est tout autre chose de dire que tout a une fin, ou que l'homme est la fin de toutes choses.

2. *Principes de la philosophie,* part. III, art. 3. Descartes a toujours été sévère pour le principe des causes finales, et Leibniz le lui a amèrement reproché. Dans la troisième Méditation, il le proscrit seulement des recherches de la physique. « Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles; car il ne semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » Mais dans les *Principes* il est plus rigoureux : « Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales. » I, 28. Mais la philosophie dont il parle ici n'est guère que de la physique. Bacon, on va le voir, n'a guère pensé autrement; mais Spinoza n'a pas mis la même réserve dans ses critiques qu'on peut lire au chapitre des *Preuves de l'existence de Dieu.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

20. — La recherche des causes finales est un des objets de la métaphysique.

La seconde partie de la métaphysique est la recherche des *causes finales*, partie que nous notons ici, non comme oubliée, mais comme mal placée ; car, ces causes, on est dans l'habitude de les chercher parmi les objets de la physique et non parmi ceux de la métaphysique [1]. Mais, s'il n'en résultait d'autre inconvénient que le défaut d'ordre, je n'y verrais pas tant de mal ; car l'ordre, après tout, n'a pour but que l'éclaircissement de la vérité et ne tient point à la substance des sciences. Il faut convenir pourtant que ce renversement d'ordre a donné naissance à un défaut très-notable et introduit un grand abus dans la philosophie ; c'est cette manie de traiter des causes finales dans la physique qui en a chassé et comme banni la recherche des causes physiques [2]. Elle a fait que les hommes, se reposant sur des apparences, sur des ombres de causes de cette espèce, ne se sont pas attachés à la recherche des causes réelles et vraiment physiques, et cela au grand préjudice des sciences. Voilà ce que nous avions à dire sur la métaphysique. Or, nous ne disconvenons pas que la partie de cette science qui a pour objet les causes finales, ne soit traitée dans les livres de physique et dans ceux de méta-

1. Quelle que soit la recherche à laquelle on applique le principe des causes finales, la méthode exige qu'on détermine la fin d'une chose par l'étude de sa nature. Les philosophes du moyen âge avaient interverti cet ordre. Ils fixaient arbitrairement la destination des objets, et en déduisaient, à coups de syllogismes, leurs propriétés. Il est certain que dans l'ordre des choses, c'est la fin seule qui détermine la nature des êtres ; mais comme nous ne sommes pas dans le secret du dessein de Dieu, nous ne pouvons que remonter péniblement de l'étude de la nature à la connaissance toujours précaire de quelques fins particulières.

2. Le mal était sans doute bien enraciné dans l'esprit humain, car on ne peut dire qu'il en soit guéri. On lit dans un traité qui a des prétentions scientifiques, des assertions de ce genre : « Montrer la bonté et la sagesse du Créateur qui a privé les métaux du pouvoir rayonnant. Si les métaux pouvaient recueillir la rosée comme l'herbe, il ne serait pas possible de les conserver polis et sans rouille. » (Brewer, *Clef de la science*, p. 246.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

physique; mais, nous disons que dans les derniers elle est à sa place, et qu'elle est déplacée dans les premiers, vu les inconvénients qui en ont résulté... Car la recherche des causes finales est stérile, et, semblable à une vierge consacrée à Dieu, elle n'engendre point.

F. BACON [1].

---

21. — Définition de l'ordre.

J'ai vu définir l'ordre, un arrangement des choses ou une juste disposition des parties. Cette définition a autant besoin d'explication que la chose même définie. Car je demande en quoi consiste cet arrangement des choses? Que faut-il afin que la disposition des parties soit une juste disposition? de plus, l'arrangement n'est que l'action ou la situation par laquelle l'ordre est mis quelque part; il faut donc savoir ce que c'est qu'ordre pour bien entendre ce que c'est qu'arrangement. D'ailleurs, la juste disposition des choses n'est que leur arrangement; il faut donc

1. *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, III, 4. Cette sentence si souvent répétée ne tombe donc pas sur l'usage des causes finales en théodicée, ni en morale. Mais Bacon, comme Descartes, ne serait pas même d'avis de les employer dans les sciences de la vie. On peut leur opposer le récit de Boyle, *Œuvres*, IV, p. 539 : « Je me souviens que lorsque je demandai au célèbre Harvey, dans la seule conversation que j'aie eue avec lui, et qui eut lieu peu de temps avant sa mort, qu'est-ce qui l'avait conduit à l'idée de la circulation du sang, il me répondit que lorsqu'il eut remarqué que les valvules des veines de toutes les parties du corps sont placées de manière à donner un libre passage au sang veineux vers le cœur et à s'opposer à sa marche en sens contraire, il fut porté à penser que la nature, toujours si prévoyante, n'avait pas placé là ces valvules sans dessein, et que ce dessein était probablement de faire parvenir le sang aux membres par les artères, puisque les valvules s'opposaient à ce qu'il y arrivât par les veines, ces mêmes valvules facilitant sa marche dans cette direction. » On invoquerait encore utilement le témoignage de Newton : « Le principal objet de la philosophie naturelle est de raisonner sur les phénomènes, et non-seulement d'expliquer le mécanisme du monde, mais surtout de résoudre des questions comme celles-ci : « D'où vient que la nature ne fait rien en vain? Comment se fait-il que les corps des animaux soient construits avec tant d'art, et pour quelles fins ont été disposées leurs diverses parties? L'œil a-t-il été formé sans la science de l'optique, et l'oreille sans la connaissance de l'acoustique. » (*Optique*, question 28.) Voir à ce sujet l'opinion de M. Cl. Bernard, plus bas, chapitre de la Méthode.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

savoir ce que c'est que l'arrangement des choses pour connaître leur juste disposition. Je croirai donner une plus juste notion de l'ordre en disant que c'est la disposition mise entre des parties différentes d'un tout, laquelle est propre pour atteindre à la *fin* qu'une intelligence s'est proposée [1].

BUFFIER [2].

---

22. — Principe de l'ordre.

L'idée d'ordre, en effet, n'est qu'une émanation, qu'une conséquence naturelle et inévitable de l'idée de *fin*. Si la création a une fin, et si cette fin n'est que la résultante des fins particulières des êtres qui la composent, la vie de la création n'est autre chose que son mouvement vers cette fin suprême, et ce mouvement, à son tour, vient se résoudre dans ceux de tous les êtres créés vers leurs fins particulières. De l'accomplissement de toutes les fins particulières, accomplissement qui s'opère simultanément dans tous les points de l'espace, et successivement dans tous les moments de la durée, par le concours harmonieux de tous les êtres, exécutant chacun de sa sphère et à son heure, le rôle dont il a été chargé, résulte évidemment la vie universelle ou l'accomplissement de la fin totale de la création. Or, ce mouvement universel et éternel de chaque chose vers la fin que Dieu lui a assignée, et de toutes choses vers la fin suprême, unique et définitive de la créa-

1. La définition est peut-être trop restreinte : elle n'embrasse que l'ordre physique, puisqu'elle implique des parties disposées en vue d'une fin. Elle est exacte en faisant rentrer l'idée d'ordre dans celle de fin. Voir le fragment suivant.

2. *Traité des Vérités premières*, p. 126, édition Bouillier. Le Père Buffier, 1640-1737, a composé un grand nombre d'ouvrages de philosophie et de religion. Sa doctrine, sans grande originalité, est une sorte de compromis entre celle de Descartes et celle de Locke. M. Cousin l'a souvent loué, et peut-être plus qu'il ne convient.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion ; ce mouvement, évidemment régulier, puisqu'il a un but, c'est précisément ce que nous appelons l'*ordre*. Il y a cette différence entre la fin de la création et l'ordre universel, que la fin c'est le but, et l'ordre le mouvement régulier de toute chose vers ce but [1].

Par les *lois* éternelles des choses, nous n'entendons autre chose que ce mouvement régulier [2], et nous parlons bien quand nous disons que ces lois résultent de la nature des choses et des rapports qui en dérivent [3], puisque ce mouvement régulier est déterminé dans chaque être par son organisation, qui a été appropriée au rôle spécial qu'il devait remplir, à la fin particulière qu'il devait réaliser dans l'œuvre totale. L'existence de cet ordre est incontestable pour notre raison, et la conception qu'elle en a est une conséquence du principe que tout a une fin. Ainsi, la conception de l'ordre n'est pas moins inévitable que celle de la fin ; seulement elle la présuppose logiquement ; car elle ne peut être comprise, elle ne peut être claire, que quand l'idée de fin s'est produite dans notre intelligence.

Et maintenant, si l'ordre absolu est le mouvement régulier de la création vers sa fin, il est évident que l'ordre pour chaque être, c'est le mouvement régulier de cet être vers sa fin particulière ; et, de même que la fin absolue des choses résulte de l'accomplissement de toutes les fins

1. On voit que tout se ramène encore ici à l'idée d'une activité souverainement intelligente et immuable. Son intelligence nous assure, en dépit de notre ignorance, que tout a une fin ; sa puissance nous garantit que cette fin est toujours atteinte, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de désordre, et son immutabilité qu'il y a un rapport constant entre les moyens et la fin, c'est-à-dire qu'il y a des lois.

2. On identifie ici absolument l'idée de loi et celle d'ordre. De fait elles sont inséparables : mais l'ordre est un résultat de la loi, c'est la loi obéie. La loi en sa plus haute expression résulte de l'immutabilité de la cause et de la fin absolue ; une même activité atteignant une même fin, de la même manière, voilà la loi primitive, le fondement de toutes les lois dérivées, et la garantie de nos inductions.

3. Il faut ajouter que cette nature des choses a en elle-même une sorte d'immutabilité provisoire, sans laquelle on ne peut compter sur la constance des rapports.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

particulières, de même l'ordre absolu et universel résulte de la réalisation de tous les ordres particuliers.

Th. JOUFFROY [1].

---

23. — De l'ordre moral ou de la règle de nos actions.

S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable et nécessaire [2], et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies ; si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu même ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le désordre [3] ; certainement je ne vois plus que confusion partout. Car, que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infâmes et les plus injustes des païens, auxquels Dieu n'avait point donné de lois ? Quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne, s'il n'y a point d'ordre immuable, de loi indispensable selon laquelle on doit les juger ?

Un poëte a dit qu'il n'est pas possible de discerner ce

1. *Cours de Droit naturel*, t. III, p. 122. Hachette, 1842. L'auteur explique ensuite comment ces vérités métaphysiques deviennent des vérités morales, et comment nous nous jugeons obligés de nous conformer à l'ordre. Voir sur ce sujet l'opinion de Malebranche, au fragment suivant.

2. L'ordre est immuable ; il semble donc que nous ne puissions y déroger, et que par suite nous ne sommes pas libres. Si nous pouvons le violer, que devient son immutabilité, et si nous ne le pouvons, que devient notre liberté? Il faut répondre que l'ordre des créatures libres comporte précisément qu'elles peuvent agir contrairement à l'ordre, la loi d'une force ne pouvant être la destruction de cette force.

3. C'est un principe constant de la philosophie de Malebranche que Dieu est lui-même soumis à l'ordre, et que, constituant la loi, il ne peut la changer. Il n'y a dans cette idée rien que de profondément religieux. Malebranche ôte seulement à Dieu la puissance de ne pas être la raison même, c'est-à-dire celle de se détruire en se démentant. Il corrige heureusement l'opinion contraire de son maître Descartes. Celui-ci dit : « une chose est bonne ou vraie parce que Dieu l'a voulu; » l'autre répond : « Dieu l'a voulu parce qu'elle est bonne ou vraie. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui est juste de ce qui est injuste. Un philosophe a dit que c'est une faiblesse que d'avoir de la honte et de la pudeur pour des actions infâmes [1]. On dit souvent de semblables paradoxes par une fougue d'imagination, ou dans l'emportement de ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces sentiments s'il n'y a un ordre, une règle, une raison universelle et nécessaire qui se présente toujours à ceux qui savent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous-mêmes en bien des rencontres ; mais par quelle autorité le faisons-nous, si la Raison qui juge en nous, lorsqu'il nous semble que nous prononçons des jugements contre nous-mêmes et contre les autres, n'est notre souveraine et celle de tous les hommes ?

Mais si cette Raison n'était pas présente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, et si les païens même n'avaient eu naturellement quelque union avec l'ordre immuable dont nous parlons ; de quel péché ou de quelle désobéissance auraient-ils été coupables ? et selon quelle justice Dieu pourrait-il les punir ?

MALEBRANCHE [2].

---

24. — **Beauté de l'infini.**

Celui qui, dans les mystères de l'amour, se sera élevé jusqu'au point où nous en sommes, après avoir parcouru dans l'ordre convenable tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, apercevra tout à coup une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui était le but de tous ses travaux antérieurs : beauté éternelle, in-

1. Ce poëte c'est Lucrèce ; mais il n'a pas parlé aussi absolument que Malebranche le dit : « Nec natura potest justo secernere iniquum, » dit-il ; cette distinction n'est pas naturelle ; mais il ne nie pas qu'elle soit bonne. Le philosophe est Diogène.

2. *Recherche de la vérité*, x^e^ éclaircissement, t. IV. p. 216. 1712.

créée et impérissable, exempte d'accroissement et de diminution, beauté qui n'est point belle en cette partie et laide en telle autre, belle seulement en tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport et laide sous un autre, belle en tel lieu et laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là; beauté qui n'a rien de sensible comme un visage, des mains, ni rien de corporel [1], qui n'est pas plus tel discours ou telle science, qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même [2], dans un animal, par exemple, ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose; mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même; de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit [3]. Le droit chemin de l'amour, qu'on le suive de soi-même, ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas et de s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que de science en science on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi [4]. O

1. Ce n'est pas le lieu de critiquer ces idées. En reproduisant ce fragment on a voulu seulement rappeler que Platon, dans l'antiquité, et de nos jours M. Cousin et son école, ont vu dans la beauté une forme de l'idée de l'infini. Cette opinion peut être contestée : on pourrait déjà se demander, si l'on doit dire d'une chose qui n'a rien de sensible, rien d'imaginable, qu'elle soit belle.

2. Si la beauté d'un être, celle d'un animal ou de la terre est différente de cet être lui-même, il faudra, pour être conséquent, dire que sa force, son activité, sa substance ne lui appartiennent pas.

3. On examinera ailleurs, à propos de l'imagination, s'il n'y a pas là confusion des deux termes trop souvent substitués l'un à l'autre, l'*idéal* et l'*absolu*.

4. On a vu dans un autre fragment, page 180, que suivant Platon, il y a une chose plus belle encore que la vérité et la science, c'est le Bien.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mon cher Socrate, poursuivit l'étrangère de Mantinée [1], si quelque chose donne du prix à cette vie, c'est la contemplation de la beauté absolue. Que penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines et de toutes les autres vanités périssables, mais la beauté divine elle-même [2] ?

PLATON [3].

---

25. — L'infini principe de toute vérité.

Il y a dans saint Augustin une infinité de passages, par lesquels il prouve que nous voyons Dieu dès cette vie par la connaissance que nous avons des vérités éternelles. La vérité est incréée, immuable, éternelle au-dessus de toutes choses. Elle est vraie par elle-même; elle ne tient sa perfection d'aucune chose ; elle rend les créatures plus parfaites, et tous les esprits cherchent naturellement à la connaître. Il n'y a rien qui puisse avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité est Dieu [4]. Nous voyons de ces vérités immuables et éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de saint Augustin, les nôtres en sont un peu différentes, et nous ne voulons point nous

1. Ce discours est prêté à Diotime de Mantinée.

2. On a souvent répété que Platon définit le Beau « la splendeur du vrai.» Cette proposition n'est pas de lui, et n'exprime pas sa doctrine. Le beau et le bien sont identiques; le Bien quand il est l'objet non plus de l'intelligence, mais de l'amour, quand il représente le terme suprême où cet amour peut s'élever, s'appelle le Beau. Il y a sans doute là quelque vérité en ce sens que l'infini est le principe de toute beauté, mais on peut hésiter à croire qu'il soit beau, ni en général qu'une idée pure, en dehors de tout acte d'imagination, puisse avoir de la beauté. Quand on répète que le beau, c'est l'infini devenu sensible, autant vaut dire qu'il est l'infini devenu fini.

3. *Le Banquet*, traduction de Grou. Comparer Cousin, 1re série, t. II; M. Lévêque, *la Science du beau*, t. I, p. 360.

4. C'est une proposition que Bossuet a reproduite. M. Cousin en a souvent renouvelé l'expression. Elle n'est certes pas rigoureusement juste. On a déjà vu dans le fragment précédent qu'il fallait hésiter à ranger le beau absolu, parmi les intuitions de la raison. On doit faire les mêmes réserves pour le vrai absolu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

servir injustement de l'autorité d'un si grand homme pour appuyer notre sentiment.

Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux font quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu même. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité qui est entre deux fois deux et quatre [1]. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les idées de ces vérités [2]; car les idées sont réelles; mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit que le drap que l'on mesure a trois aunes, le drap et les aunes sont réels. Mais l'égalité entre trois aunes et le drap n'est point un être réel, ce n'est qu'un rapport qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que deux fois deux font quatre, les idées des nombres sont réelles, mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rapport. Ainsi, selon notre sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles [3]; non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu; peut-être même que saint Augustin l'a entendu ainsi [4].

MALEBRANCHE [5].

1. Il y a là simplement une proposition identique.

2. La correction de Malebranche n'est pas suffisante. Non-seulement la vérité n'est pas Dieu, mais il n'y a aucune raison pour dire que nous apercevons en Dieu les rapports des choses réelles.

3. Malebranche consentirait-il à dire que nous voyons en Dieu le rapport entre les trois aunes et le drap?

4. En résumé, le principe de toute vérité, la raison de toute chose, ce qui revient au même, c'est l'infini, c'est Dieu. Quiconque comprend une chose affirme, sans le savoir, qu'il y a un Dieu. Mais si Dieu est l'objet de la vérité, il n'est pas la vérité, qui n'est qu'un rapport.

5 *Recherche de la vérité*, 2e partie, chap. VI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

26. — Que l'espace et le temps ne sont pas des substances réelles.

Pour moi j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions. Car l'espace marque en termes de possibilité, un ordre des choses qui existent en même temps autant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles [1].

Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. Je dis donc, que si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est contre notre axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or, il suit de cela, supposé que l'espace soit

1. La nature de l'espace et du temps est un des problèmes les plus ardus de la métaphysique. Parmi les philosophes, les uns soutiennent que l'espace et le temps sont réels, infinis, nécessaires, qu'ils sont l'objet d'une intuition directe de la raison; mais ils expliquent mal quelle sorte de réalité leur appartient; les plus hardis en font, comme Clarke et Newton, des attributs de Dieu; les autres, comme M. Garnier, se résignent à croire que ce ne sont ni des substances ni des attributs; la plupart, comme M. Cousin, évitent de se prononcer sur la question métaphysique, et se bornent à la psychologie. — L'opinion contraire, et elle paraît bonne, réduit l'espace et le temps à de simples conceptions sans réalité objective, leur nécessité à l'impossibilité où nous sommes de comprendre que le néant soit aboli, et leur infinité à la contradiction où l'on tomberait en imaginant une grandeur qui ne serait pas relative à une autre. C'est au fond la thèse de Leibniz; elle a été reprise par M. E. Saisset et par M. Jules Simon. On y reviendra au chapitre des *Preuves de l'existence de Dieu*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux, qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'espace ainsi et non pas autrement ; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours, par exemple, par un échange de l'orient et de l'occident [1]. Mais si l'espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps, que la possibilité d'en mettre ; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc, que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'ûn serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables ; et par conséquent il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre. Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt ; et que ce même personnage veuille inférer de là, que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement : on lui répondrait que son illation serait vraie, si le temps était quelque chose hors des choses temporelles ; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif ; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation ima-

1. Cet appel au principe de la raison suffisante paraît bien inutile. Ne peut-on pas se borner à demander quelle étrange sorte d'être serait l'espace, n'ayant d'autres propriétés que de rendre l'étendue représentable, vide et inerte, sans détermination comme sans action. Leibniz surtout, qui a justement ramené l'idée de substance à celle d'action, était autorisé à dire : « l'espace n'agit pas, donc il n'est pas un être. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ginée, ne différerait en rien, et ne saurait être discerné de l'autre qui est maintenant [1]. LEIBNIZ [2].

---

27. — **Que l'espace n'est pas un attribut de Dieu.**

Comme j'avais objecté que l'espace, pris pour quelque chose de réel et d'absolu dans les corps, serait une chose éternelle, impossible, indépendante de Dieu, on a tâché d'éluder cette difficulté en disant que l'espace est une propriété de Dieu. J'ai opposé à cela, dans mon écrit précédent, que la propriété de Dieu est l'immensité; mais que l'espace, qui est souvent commensuré avec les corps et l'immensité de Dieu, n'est pas la même chose [3]. J'ai encore objecté que, si l'espace est une propriété, et si l'espace infini est l'immensité de Dieu, l'espace fini sera l'étendue ou la mensurabilité de quelque chose finie. Ainsi l'espace occupé par un corps sera l'étendue de ce corps, chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace, mais qu'il ne peut point quitter son étendue [4].

J'ai encore demandé, si l'espace est une propriété, de quelle chose sera donc la propriété, un espace vide borné, tel qu'on s'imagine dans le récipient épuisé d'air? Il ne paraît point raisonnable de dire que cet espace vide, rond ou carré, soit une propriété de Dieu. Sera-ce donc peut-être la propriété de quelques substances immatérielles,

1. Dégager la discussion de cette application du principe de la raison suffisante, et en retenir cette simple proposition : l'espace est l'ordre de coexistence des choses étendues, possibles ou réelles, et le temps l'ordre de succession des choses qui durent, de celles que nous percevons et de celles que nous imaginons.

2. *Lettres à Clarke*, lettre 3.

3. L'immensité est précisément la négation de toute espèce de rapports du genre de ceux que nous résumons dans l'idée d'espace. Être immense ce n'est pas être partout, c'est n'être nulle part.

4. L'espace n'est pas non plus l'étendue; c'est la possibilité de l'étendue, autrement dit l'étendue vide, autrement encore une simple abstraction. C'est une erreur de Descartes d'avoir confondu l'étendue réelle et concrète, la force, avec l'espace, simple forme suivant laquelle nous nous représentons les actions de cette force.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

étendues, imaginaires, qu'on se figure, ce semble, dans les espaces imaginaires [1] ?

Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps, tantôt d'une substance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quand il est vide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection qui passe de sujet en sujet ! les sujets quitteront ainsi leurs accidents comme un habit, afin que d'autres sujets s'en puissent revêtir. Après cela, comment distinguera-t-on les accidents et les substances?

Que si les espaces bornés qui y sont, et si l'espace infini est la propriété de Dieu, il faut (chose étrange!) que la propriété de Dieu soit composée des affections des créatures ; car tous les espaces finis, pris ensemble, composent l'espace infini.

Que si l'on nie que l'espace borné soit une affection des choses bornées, il ne sera pas raisonnable non plus que l'espace infini soit l'affection ou la propriété d'une chose infinie. J'avais insinué toutes ces difficultés dans mon écrit précédent ; mais il ne paraît point qu'on ait tâché d'y satisfaire.

J'ai encore d'autres raisons contre l'étrange imagination que l'espace est une propriété de Dieu : si cela est, l'espace entre dans l'essence de Dieu. Or l'espace a des parties ; donc il y aurait des parties dans l'essence de Dieu, *spectatum admissi* [2].

De plus, les espaces sont tantôt vides, tantôt remplis, donc il y aura dans l'essence de Dieu des parties tantôt

1. Toutes ces difficultés et bien d'autres sont insolubles ; et Leibniz a longuement raison.

2. On prétend, il est vrai, que l'espace n'a pas de parties, et est indivisible, — toujours est-il qu'il a des dimensions, puisqu'on le nomme « le lieu des corps ; » il est donc au moins divisible par la pensée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vides, tantôt remplies, et par conséquent sujettes à un changement perpétuel. Les corps remplissant l'espace, rempliraient une partie de l'essence de Dieu et y seraient commensurés ; et, dans la supposition du vide, une partie de l'essence de Dieu sera dans le récipient. *Ce Dieu à parties* ressemblera fort au dieu stoïcien, qui était l'univers tout entier, considéré comme un animal divin [1].

Si l'espace enfin est l'immensité de Dieu, le temps infini sera l'éternité de Dieu : il faudra donc dire que ce qui est dans l'espace est dans l'immensité de Dieu, et par conséquent dans son essence ; et ce qui est dans le temps est dans l'éternité de Dieu. Phrases étranges, et qui font bien connaître qu'on abuse des termes [2].

En voici encore une autre instance. L'immensité de Dieu fait que Dieu est dans tous les espaces. Mais si Dieu est dans l'espace, comment peut-on dire que l'espace est en Dieu ou qu'il est sa propriété ? On a bien ouï-dire que la propriété soit dans le sujet ; mais on n'a jamais ouï dire que le sujet soit dans sa propriété. De même, Dieu existe en chaque temps : comment donc le temps est-il dans Dieu, et comment peut-il être une propriété de Dieu? Ce sont des *alloglossies* perpétuelles. LEIBNIZ [3].

1. Il ressemblerait aussi beaucoup au Dieu de Spinoza, où se confondent les deux attributs de l'étendue et de la pensée.

2. Toute cette discussion s'applique également bien à l'idée du temps, — il ne faut pourtant pas regarder le temps et l'espace comme de pures illusions; ce sont des idées très-complexes ; l'expérience, l'imagination, et la raison même ont contribué à les former, et on peut soutenir qu'un être ignorant de l'infini ne pourrait les concevoir. C'est un faux infini qui suppose la connaissance plus ou moins claire du véritable, et le penchant irrésistible à imaginer. « Ce que j'aperçois de plus positif et de plus clair sous les notions de temps et d'espace, dit M. Franck, c'est qu'aucune existence finie ni aucun mode général de coexistence, soit la simultanéité, soit la succession, soit l'étendue, soit la durée ne peuvent être conçus sans l'infini ; c'est que l'infini est non-seulement la cause déterminante, le principe actif de ce qui est, mais la condition de ce qui est possible. » Il faudrait expliquer comment cette condition d'origine s'est transformée dans notre esprit en une condition de représentation. Le véritable infini explique *l'idée* des choses étendues et successives; l'espace et le temps expliquent *l'image* de ces mêmes choses. Voir plus bas les fragments sur l'*Existence de Dieu*.

3. *Lettres à Clarke*, lettre 5.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE V.

PSYCHOLOGIE.

DES FACULTÉS DE CONCEPTION [1].

§ I. — DE LA MÉMOIRE.

1. — De la conception.

De toutes les analogies qui se rencontrent entre les opérations du corps et celles de l'esprit, aucune n'est si frappante et ne se présente aussi naturellement, que celle de la conception avec la peinture et les arts plastiques [1]. Cependant elle est mensongère et elle nous trompe infailliblement, si nous n'y prenons garde. Tous les termes figurés ont un double sens, et, par une pente naturelle de notre esprit, nous retombons sans cesse du sens emprunté dans le sens primitif...

Celui qui peint, fait quelque chose qui subsiste quand sa main s'est retirée, et qui continue de subsister lors même qu'il n'y songe plus; chaque coup de pinceau produit un effet qui n'est point la même chose que l'action par laquelle il est produit, puisque l'effet demeure après que l'action a cessé. L'action de peindre, et la peinture

1. Sous ce titre commun, on a réuni dans ce chapitre, et dans le suivant, tout ce qui concerne la mémoire et l'imagination. Cette classification n'est peut-être pas très-rigoureuse; elle suffit à notre but. Dans un sens très-large, *concevoir*, c'est penser en l'absence de tout objet. Cet objet a-t-il été présent sans qu'on le reconnaisse, la pensée est une *réminiscence;* le reconnaît-on, c'est un *souvenir;* et enfin l'invente-t-on, c'est une *imagination*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui en résulte, sont deux choses tout à fait différentes : la première est la cause, la seconde est l'effet.

Voyons maintenant ce qui arrive quand le peintre *conçoit* simplement son tableau. Il faut bien qu'il l'ait conçu avant de le produire; car c'est une vérité de fait généralement reconnue que toute œuvre de l'art a existé d'abord dans l'esprit de l'artiste. Qu'est-ce que cette conception? un simple acte de l'esprit sans aucun doute, une pensée. Mais cette pensée a-t-elle un autre effet qu'elle-même? Le sens commun répond que non. Tout le monde sait que *concevoir* n'est pas *opérer*, que *projeter* n'est point *exécuter*, et qu'on peut résoudre toute sa vie ce qu'on ne fera jamais. Concevoir aussi bien que projeter et résoudre, sont ce que les scolastiques appellent des actes *immanents* qui ne produisent rien qu'en eux-mêmes; au lieu que peindre est un acte *transitif* qui produit un effet distinct de l'opération, et cet effet est la peinture. Comprenons donc et n'oublions jamais que l'image d'une chose dans l'esprit, n'est rien de plus que l'action de l'esprit qui la conçoit [1].

Th. Reid [2].

---

2. — Distinction de la conception et de la perception.

La *conception* qu'il est le plus facile de distinguer de la *perception*, est celle qui nous représente les objets en leur absence, pendant l'état de veille. En même temps que vous percevez un chêne, vous pouvez vous représenter menta-

1. C'est une page d'excellente psychologie, et l'observation très-exacte qu'on y expose peut prévenir des confusions trop ordinaires, et autorisées par le mot *image*. Seulement il ne faut pas affirmer sommairement qu'il n'y a pas, outre l'action de l'esprit, quelque condition organique.

2. *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, traduction de Jouffroy, t. II, p. 119.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lement un roseau [1], et vous distinguerez votre perception et votre conception. Cette distinction ne se fait pas par une différence de vivacité [2] : une perception peut être moins vive qu'une conception. Vous pouvez, dans l'obscurité, voir confusément l'apparence d'une personne, et vous représenter au moment même très-distinctement son attitude ordinaire, ses gestes habituels, les traits et la couleur de son visage. Une faible voix qui murmure à votre oreille ne vous empêche pas de concevoir une voix forte et éclatante, et dans tous ces exemples vous distinguez naturellement et immédiatement ce qui est de la perception et ce qui est de la conception. Condillac accorde que le sentiment d'une sensation actuelle, peut être moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus. La différence entre la perception et la conception ne tient donc pas à la vivacité de l'une et l'autre; elle n'est pas une différence de degré, mais une différence de nature [3].

Lorsque les conceptions nous représentent des objets qui nous plaisent, on s'y abandonne et on tombe dans cet état, qu'on appelle la *rêverie* [4]. Les objets extérieurs nous deviennent presque insensibles : c'est le moment où, comme nous l'avons dit, l'impression organique n'est pas toujours

1. Ou même un chêne tout semblable au premier, mais qu'on affirme n'être pas réel.

2. La difficulté de trouver un signe certain pour distinguer les conceptions des perceptions, a préoccupé l'esprit de Descartes, qui ne l'a pas résolue; cette distinction, comme on le dit ici, est toute primitive, aussi radicale que celle d'un souvenir et d'une perception actuelle. L'opinion qui les discerne par une vivacité inégale a été soutenue par Condillac. Descartes n'a pas plus approché de la vérité en prétendant que les unes sont plus suivies, mieux ordonnées que les autres.

3. Cette page est un modèle de critique psychologique et d'interprétation des faits.

4. Il n'est pas nécessaire que les objets de nos pensées nous plaisent; il y a des rêveries sombres, il y a des images qui obsèdent l'esprit et qu'il ne peut chasser. Seulement il se livre plus complaisamment à celles qui le charment. Il abdique sa volonté, et jusqu'à un certain point sa conscience. Alors la différence des perceptions et des conceptions s'atténue jusqu'à s'effacer. Il suffit du moindre effort d'attention pour la faire reparaître.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

suivie de la perception ou de l'affection agréable ou désagréable [1]. L'absence de la perception donne de la force, et pour ainsi dire du relief aux objets de la conception; la rêverie devient presque un rêve, et instinctivement nous adressons des gestes et des paroles aux objets de nos rêveries [2]. Mais la conception ne prend cette importance que par l'absence de la perception. Qu'une personne nous arrive, elle ne sera pas confondue avec les rêveries. La conception et la perception se distingueront encore ici par leur contraste. De plus, en considérant les objets de la rêverie, on verra qu'ils ont été précédemment perçus, et que loin de rendre la perception douteuse, ils la confirment au contraire, puisqu'ils la présupposent.

Ce que nous avons dit de la rêverie va nous aider à nous rendre compte du *rêve*. Les conceptions du rêve ont encore plus de relief et de netteté que celles de la rêverie, parce que la perception est encore plus absente du sommeil que des préoccupations les plus profondes de l'état de veille [3]. En même temps que le sommeil nous gagne, nos perceptions nous quittent peu à peu; nous avons écarté le bruit, éloigné les odeurs trop vives; notre corps est en repos, nos yeux se ferment, et le toucher, que l'immobilité seule suffit pour émousser, s'engourdit et s'éteint. Le règne de la conception commence : ses objets paraissent des réalités; aucune perception ne vient par son contraste faire reconnaître la conception pour ce qu'elle est. Mais lorsque les organes se détachent naturellement des liens du sommeil, ou qu'une forte impression les en délivre tout à coup,

1. Toute méditation, toute préoccupation a cet effet : l'homme absorbé dans son travail cesse d'entendre et de voir, et pourtant les impressions se produisent sur ses nerfs.

2. Nous ne sommes jamais entièrement dupes; c'est une illusion que nous nous permettons pour un moment, une sorte de pièce de théâtre que nous nous jouons à nous-même. Nous savons qu'il suffira d'un effort de notre volonté pour remettre chaque chose à sa place.

3. On reviendra plus loin sur ce sujet, même chapitre, § III.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la perception se fait, et le rêve s'évanouit. C'est donc encore par le contraste de la perception et de la conception qu'on les distingue l'une de l'autre. Tant que la perception est empêchée, l'objet de la conception paraît réel et extérieur à l'âme [1] ; dès que la perception est libre, l'objet de la conception paraît ce qu'il est. On a dit, que si, au réveil, nous ne confondons pas la première conception avec les conceptions du rêve, c'est qu'elle est d'ordinaire en opposition avec les objets du rêve. Mais si la première perception contrarie le rêve, le rêve contrarie la première perception : pourquoi n'est-ce pas celle-ci qui semble imaginaire? Il faut donc que la perception ait par elle-même quelque caractère particulier qui la fasse discerner immédiatement d'avec la conception.

A. GARNIER [2].

---

3. — Rapports réciproques de la perception, de la mémoire et de l'imagination.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Par le moyen de la perception extérieure et de la conscience nous sommes capables d'acquérir des informations, qui constituent l'expérience ; mais cette acquisition n'est pas d'elle-même indépendante et complète ; elle suppose que nous pouvons aussi retenir la connaissance acquise ; car on ne peut dire que nous gagnions ce que nous ne pouvons conserver [3]. La faculté d'*acquisition* n'a donc de

1. Ces observations sont ingénieuses et exactes, et on ne doit rien en retrancher. Mais elles ne sont pas complètes : il faudrait indiquer ici que, par sa vivacité même, la conception produit dans le système nerveux une véritable impression, semblable à celle que l'objet réel aurait déterminée. C'est ce qui rend l'illusion complète ; on ne pourrait la dissiper que par un examen, une comparaison, une vraie critique de ses idées, et on est bien incapable de tout cela pendant le sommeil.

2. *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 454. Hachette, 1865.

3. La connaissance bornée au moment présent est à peu près nulle ; la moindre perception suppose du temps, des instants successifs ; c'est un total où le présent se trouve relié au passé, ou plutôt ce que nous appelons le présent est toujours mêlé de passé.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

réalité que par une autre, celle de *rétention* ou de conservation. C'est un nouvel exemple d'un fait que j'ai déjà fréquemment signalé : nous avons ici deux facultés, deux phénomènes élémentaires, évidemment distincts, et qui pourtant dépendent l'un de l'autre pour se réaliser [1]. Sans le pouvoir d'acquérir, celui de conserver ne peut s'exercer; et sans le second le premier deviendrait nul, car nous perdrions nos connaissances aussitôt que nous les acquerrions. Mais comme la faculté d'acquisition serait inutile sans celle de la rétention, de même la faculté de rétention serait inutile sans la faculté de *reproduction* et de représentation [2]. Ce trésor de connaissances, que l'esprit retient, par delà la sphère de la conscience, deviendrait de nulle valeur, si l'âme ne possédait le pouvoir de le tirer de son propre fonds, et de le développer, en d'autres termes de reproduire et de représenter cette connaissance à la conscience [3]. Mais parce que la faculté de conservation serait stérile sans les facultés ultérieures de reproduction et de représentation, nous ne devons pas pour cela les confondre ensemble, ni considérer l'acte de l'esprit qui est leur résultat combiné, comme un phénomène simple et élémentaire [4]. Quoique réciproquement dépendantes l'une

1. C'est un principe de la méthode psychologique, sans lequel il serait impossible de discerner les facultés de l'âme. Chacune dépend des autres, elles sont étroitement unies, et forment un tout concret, dont on sépare les éléments par analyse. Cela est vrai de tous les pouvoirs de l'esprit : la raison dépend de l'expérience, et celle-ci de la raison, etc., etc.

2. Hamilton distingue ici, et à juste titre, la mémoire et l'imagination; mais dans la mémoire même, il sépare la faculté de retenir de celle de reproduire. Il est permis de douter de la réalité de la première; on peut considérer la mémoire comme une faculté de *reproduire* un acte déjà accompli, avec la conscience qu'il n'est pas nouveau. Nous ne retenons pas nos idées, nous les renouvelons, et en l'absence de l'acte qui les ressuscite, elles n'existent en aucune façon.

3. On suppose par là qu'une idée acquise est cependant dans notre esprit, au moment où nous n'y songeons pas; l'acte de mémoire consisterait simplement à rendre à la conscience une connaissance qui lui avait échappé. C'est une hypothèse gratuite et que rien ne peut vérifier; elle est aussi inutile. Ce que l'esprit conserve c'est le pouvoir de reproduire un acte antérieur.

4. Il y a des cas où ces trois phénomènes ne peuvent se distinguer. Le souvenir

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de l'autre, les facultés de conservation, reproduction, et représentation sont gouvernées par différentes lois ; et chez différents individus elles ont respectivement une vigueur très-variable. La connexion intime de ces trois facultés, de ces trois sortes d'activité élémentaire, est toutefois la cause pour laquelle elles n'ont pas été distinguées dans les analyses des philosophes, et pour laquelle leur distinction n'a pas été marquée avec précision dans le langage ordinaire [1].

W. HAMILTON [2].

---

4. — Des souvenirs incomplets ou des réminiscences [3].

Les Platoniciens croyaient que nous avions déjà pensé actuellement à ce que nous retrouvons en nous ; et pour les réfuter, il ne suffit pas de dire que nous ne nous en souvenons pas ; car il est sûr qu'une infinité de pensées nous revient, que nous avons oublié d'avoir eues. Il est arrivé qu'un homme a cru faire un vers nouveau qu'il

d'un objet sensible, d'un monument, par exemple, implique qu'on a retenu cette connaissance, qu'on la reproduit, et qu'on s'en représente l'objet ; mais il n'y a pas là trois actions différentes : d'abord la rétention est purement illusoire ; ensuite reproduire dans ce cas c'est représenter, et réciproquement. On ne peut reproduire un acte de la perception sensible que comme il est, c'est-à-dire sous une forme sensible. Il n'en est pas moins vrai que l'imagination proprement dite, celle qui combine et qui crée, est distincte de la simple mémoire.

1. L'auteur appelle *mémoire* la simple faculté de retenir, *réminiscence* celle de reproduire, et *imagination* celle de représenter.

2. *Lectures on metaphysics*, t. II, p. 205. Cet ouvrage n'a pas été traduit en français.

3. Le mot de *réminiscence* n'a pas une signification bien fixée. On sait le sens que Platon lui donnait ; Aristote distingue la réminiscence de la mémoire, parce que la première est comme un effort pour arriver à la seconde ; c'est l'opération que nous faisons pour arriver à compléter un souvenir. Aujourd'hui le langage ordinaire confond, à peu près l'idée de la réminiscence avec celle d'un souvenir incomplet. L'objet que l'on conçoit n'est pas nouveau, mais on ne le reconnaît pas. La mémoire proprement dite implique la conception d'un objet absent et l'affirmation qu'on ne le connaît pas pour la première fois. Cette affirmation manque à la réminiscence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'est trouvé avoir lu mot pour mot longtemps auparavant dans quelque ancien poëte, et souvent nous avons une facilité non commune de concevoir certaines choses, parce que nous les avons conçues autrefois, sans que nous nous en souvenions [1]. Il se peut qu'un enfant, devenu aveugle, oublie d'avoir jamais vu la lumière et les couleurs [2]..... Il se peut aussi qu'il reste à un tel homme des effets des anciennes impressions, sans qu'il s'en souvienne. Je crois que les songes nous renouvellent souvent ainsi d'anciennes pensées. Jules Scaliger, ayant célébré en vers les hommes illustres de Vérone, un certain soi-disant Brignolus, Bavarois d'origine, mais depuis établi à Vérone, lui parut en songe et se plaignit d'avoir été oublié. Jules Scaliger ne se souvenant pas d'en avoir ouï parler auparavant, ne laissa point de faire des vers élégiaques à son honneur, sur ce songe. Enfin, le fils, Joseph Scaliger, passant en Italie, apprit plus particulièrement qu'il y avait eu autrefois à Vérone un célèbre grammairien ou critique savant de ce nom, qui avait contribué au rétablissement des belles-lettres en Italie [4]..... Il y a bien de l'apparence que Jules Scaliger avait su quelque chose de Brugnol, dont il ne se souvenait plus, et que le songe fut en partie le renouvellement d'une ancienne idée.

LEIBNIZ [5].

1. La plupart des pensées que nous exprimons, nous les avons apprises; nous ne faisons que les reproduire au moment où nous croyons les inventer. Ce sont de vraies réminiscences.

2. Leibniz cite en exemple un jeune enfant devenu aveugle à l'âge de deux ans et demi.

3. Ce fait est pleinement confirmé par les ingénieuses recherches de M. Maury. Dans son livre *des Rêves et du Sommeil* il en cite de curieux exemples, analogues à celui que Leibniz rapporte ici.

4. Cette histoire est empruntée aux œuvres mêmes de Scaliger le père. Elle pourrait paraître invraisemblable si elle n'était parfaitement expliquée par Leibniz. On en trouvera ci-après d'autres exemples.

5. *Nouveaux Essais*, livre I, ch. III, p. 74.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Description du fait du souvenir.

Voyons d'abord quels sont les objets auxquels s'applique la mémoire ; car c'est un point sur lequel on se trompe assez souvent. En premier lieu, on ne peut se rappeler l'avenir ; l'avenir ne peut être l'objet que de nos conjectures et de nos espérances ; ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir une science de l'espérance, nom que parfois l'on donne à la divination. La mémoire ne s'applique pas davantage au présent : c'est l'objet de la sensation [1] ; car la sensation ne nous fait connaître ni le futur, ni le passé ; elle nous donne le présent, et pas autre chose. La mémoire ne concerne que le passé, et l'on ne peut jamais dire qu'on se rappelle le présent quand il est présent ; par exemple, qu'on se rappelle cet objet blanc au moment même où on le voit, pas plus qu'on ne se rappelle l'objet que l'esprit contemple, au moment où on le contemple et où on le pense ; on dit seulement qu'on sent l'un et qu'on sait l'autre. Mais lorsque, sans la présence des objets eux-mêmes, on en possède la science et la sensation, alors c'est la mémoire qui agit ; et c'est ainsi qu'on se souvient que les angles du triangle sont égaux à deux droits, tantôt parce qu'on a appris ce théorème ou que l'intelligence l'a conçu, tantôt parce qu'on l'a entendu énoncer, ou qu'on en a vu la démonstration, ou qu'on l'a obtenue de telle autre façon pareille. En effet, toutes les fois qu'on fait acte de souvenir, on se dit dans l'âme qu'on a antérieurement entendu la chose, qu'on l'a sentie ou qu'on l'a pensée.

Ainsi donc la mémoire ne se confond ni avec la sensation ni avec la conception intellectuelle ; mais elle est ou la possession ou la modification de l'une des deux,

1. Lisez : de la perception.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

avec la condition d'un temps écoulé [1]. Il n'y a pas de mémoire du moment présent [2] dans le moment même [3], ainsi qu'on vient de le dire; il n'y a que sensation pour le présent, espérance pour l'avenir [4], et mémoire pour le passé. Ainsi la mémoire est toujours accompagnée de la notion du temps.

ARISTOTE [5].

---

6. — Des antécédents du souvenir.

Expliquer le souvenir, c'est donc le rapporter à ses antécédents. Recherchons-les par l'analyse.

Il est évident, en premier lieu, que sans identité personnelle l'âme n'aurait point de mémoire : car, si ce qu'elle est dans le présent elle ne l'a pas été dans le passé, si elle a été autre, ou plutôt une autre, si deux personnes se sont

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Cette analyse est d'une exactitude parfaite : elle distingue les deux éléments de tout acte de mémoire : la conception d'un objet et l'affirmation qu'on ne le connaît pas pour la première fois. Sans cette affirmation, il n'y a qu'une simple conception. — On voit par là que pour se souvenir il faut se reconnaître. « Condillac, dit Maine de Biran, avait très-justement et profondément observé dans son premier ouvrage que pour mieux analyser la réminiscence il faudrait lui donner deux noms : l'un en tant qu'elle nous fait reconnaître notre être; l'autre en tant qu'elle nous fait reconnaître les sensations qui s'y répètent. » Cette observation, qui ruinait d'avance la doctrine de Condillac sur la nature du moi, considéré comme une collection de sensations, n'avait pas échappé à Aristote. M. Garnier y a beaucoup insisté.

2. Si on supprime l'idée du temps, il n'y a plus de mémoire; mais, d'un autre côté, sans mémoire il n'y a pour nous aucune idée du temps.

3. Il y a bien peu de perceptions où la mémoire n'intervienne, par cela même que l'acte intellectuel demande du temps. Il y a même un minimum de temps au-dessous duquel il n'y a pas de perception. On ne peut percevoir une figure même assez simple, ou entendre un son, sans l'aide de la mémoire.

4. Le mot grec ἐλπίς ne correspond guère en ce passage à celui d'espérance; il faudrait dire attente ou prévision.

5. *De la Mémoire et de la réminiscence*, c. I, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Le traducteur vante à juste titre la justesse de cette analyse, qui n'a guère été dépassée. — Une théorie de la mémoire reste encore à faire. On peut consulter sur ce sujet Reid, Dugald-Stewart, et Locke qui en a parlé plus brièvement mais non pas sans exactitude. Il fait même une distinction assez juste entre la *contemplation* qui conserve l'idée, sans la perdre, pendant quelque temps, et la *mémoire* qui suppose l'oubli. — Distinction qui a été négligée depuis.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

succédé en elle de la première à la seconde époque, étrangères l'une à l'autre, il sera impossible à celle-ci de retrouver, de se rappeler les idées de celle-là. L'intelligence d'aujourd'hui n'aura rien de celle d'hier; elle n'aura que les perceptions qui dateront d'aujourd'hui : pour se souvenir, il faut durer, durer identique en sa personne [1].

Mais comment se fait la reproduction ? que deviennent dans l'âme les idées qui, après avoir paru, disparaissent, et reviennent ensuite, renouvelées et rapportées à quelque point du passé? Quel est le mystère de leur durée, car elles durent certainement, puisque autrement, si elles cessaient, les souvenirs ne seraient plus ce qu'ils sont réellement, des idées renouvelées, mais des idées nouvelles, des acquisitions du moment, de simples notions en un mot [2]? Quel est ce mystère ? L'observation ne le pénètre pas ; elle est impuissante à reconnaître un phénomène qui est placé hors de la prise de la conscience. Alors comment faire pour l'éclaircir ? Recueillir dans ce que nous savons de l'âme toutes les données qui s'y rapportent, et tirer de ces données les conclusions les plus vraisemblables [3].

Or, nous savons que l'âme, outre qu'elle est identique, est essentiellement active ; elle agit toujours, quoi qu'elle soit, quoi qu'elle devienne ou qu'elle fasse : elle agit donc

1. L'observation est très-exacte; mais il ne suffit pas de dire que ce soit là un antécédent du souvenir : c'en est une condition.

2. On tranche un peu vite une très-grave question qu'Aristote avait déjà posée, et qui ne paraît pas définitivement résolue, comme on le verra dans plusieurs de ces fragments. Locke, dont il ne faut pas facilement dédaigner le témoignage, a dit : « Prétendre qu'il y a dans la mémoire, des idées en réserve, c'est tout simplement dire, si on l'entend bien, que l'âme a, en certaines rencontres, la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, en même temps, la convainc qu'elle a eu auparavant ces perceptions, et c'est dans ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, quoiqu'à proprement parler elles ne soient nulle part. » (*Essai sur l'entendement humain*, l. II, ch. x.)

3. Il est certain qu'il faut ici interpréter l'observation et la dépasser : c'est faire de la psychologie rationnelle, c'est-à-dire, n'en déplaise à M. Stuart Mill, de la vraie philosophie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quand elle pense, et ses idées sont des actions. Au moment où elle voit un objet, où elle s'aperçoit qu'il existe avec telles ou telles qualités, où surtout elle y réfléchit, elle déploie son énergie d'une manière assez remarquable. Mais bientôt, soit que l'objet s'évanouisse et disparaisse, soit qu'il cesse de faire son effet, l'impression produite dans l'âme perd aussitôt de sa vivacité ; de sentie qu'elle était d'abord, elle devient moins sentie, puis moins sentie encore, elle devient enfin insensible et ne demeure que comme mouvement secret et sans conscience ; quelquefois même elle s'efface et périt sans retour [1]. Cependant si elle demeure, bien qu'elle n'occupe plus l'esprit et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs auxquels il se livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son caractère distinctif ; elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de réalité ; elle est voilée et non éteinte ; en d'autres termes, le moi ignore qu'il est encore affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il continue à en être affecté ; il la porte toujours en lui, quoique cachée dans ses profondeurs [2]. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire, et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait derechef une perception qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise [3]. Ainsi s'opère le souvenir. Comme on

1. On remarquera l'analogie de ces explications avec celles qu'un auteur allemand, H. Schmid, propose, et qu'Hamilton accepte, comme on le verra dans un fragment suivant.

2. Il faut alors admettre avec Leibniz et d'autres philosophes, que nous avons des pensées sans conscience. On a déjà plusieurs fois insisté sur ce fait dans les chapitres précédents : on y reviendra bientôt.

3. Pourquoi ne lui semble-t-elle pas une acquisition ? « Comment se fait-il, dit Aristote, que la modification de l'esprit étant seule présente, et l'objet même étant absent, on se rappelle ce qui n'est pas présent. » Il semble très-simple de répondre qu'on ne se souvient pas de l'objet, mais seulement de soi-même. Ce n'est que reculer la difficulté. Car on se rappelle l'acte du moi connaissant l'objet, en

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le voit, nous supposons que toute pensée qui est rappelée a continué à être dans l'âme, à y être comme une perception latente et obscure, mais néanmoins réelle. Nous supposons par conséquent deux caractères à l'activité de l'âme : l'un qui consiste à se savoir, l'autre à ne pas se savoir ; nous lui supposons de plus une prodigieuse fécondité, puisque, outre ce qu'elle fait avec conscience, elle fait tant d'autres choses à son insu. Mais si l'on considère en premier lieu que rien ne répugne à ce qu'une force ait plus ou moins, ait fort peu ou même n'ait plus le sentiment des actes auxquels elle se livre, et si l'on remarque en second lieu tout ce que notre âme a de puissance pour se prêter par elle-même aux plus nombreux développements, cette hypothèse n'offrira rien qui en soi paraisse absurde ; et du reste, en l'admettant on explique tout sans aucune peine [1], en la rejetant on n'explique rien.

DAMIRON [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Explication du souvenir.

Nous avons conscience de certaines connaissances comme *acquises*, et conscience encore de ces connaissances comme *reproduites*. Que dans l'intervalle, en l'absence de toute conscience, ces idées continuent à subsister dans l'esprit, c'est certainement une hypothèse, puisque

rapport avec lui ; comment ce rapport peut-il subsister alors qu'un des deux termes est supprimé ? Il y a bien des hypothèses physiologiques proposées pour résoudre la question ; les plis du cerveau de Gassendi, et même de Descartes, les traces de Malebranche, le jeu des fibres de Hartley et de Bonnet. Mais, comme le dit Maine de Biran, « quand toutes ces hypothèses seraient vraies, on n'en serait pas plus avancé pour expliquer comment le moi peut se reconnaître, et joindre aux images ou aux impressions renouvelées, l'idée du passé. »

1. Cette assertion paraît un peu hardie ; tout n'est pas expliqué, ni peut-être explicable. Ce serait peut-être ici le cas de recourir à cette ressource dont les philosophes écossais ont parfois abusé : une loi primitive et constitutive de notre nature.

2. *Cours de philosophie*, t. I, p. 183.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tout ce qui échappe à cette faculté peut seulement être présumé; mais c'est une hypothèse que les phénomènes nous autorisent ou plutôt nous contraignent à établir [1]. Mais si l'on ne peut nier que la connaissance acquise par l'une et l'autre perception, persiste à durer actuellement, bien qu'en dehors de la conscience, pouvons-nous maintenant trouver quelque fondement pour expliquer la possibilité de cette durée? Nous le pouvons, je crois, et je produirai cette explication en la fondant sur les lois générales de notre nature intellectuelle. Mais, auparavant, je dois signaler quelques comparaisons proposées par des philosophes, pour expliquer cette faculté : on l'a comparée à un magasin (Cicéron l'appelle *thesaurus omnium rerum*), garni de cellules ou de compartiments où l'on accumule et dispose des provisions; on l'a assimilée à des tablettes où l'on a écrit ou imprimé des caractères [2]. Mais de toutes ces analogies sensibles il n'en est pas d'aussi ingénieuse que celle de Gassendi qui la compare aux plis d'une feuille de papier ou d'un morceau d'étoffe, qui peuvent recevoir un nombre infini de plis, et prennent ensuite d'eux-mêmes ceux qu'on y a faits le plus souvent [3]... Toutes ces ressemblances, si l'on y voit autre chose que des métaphores, sont anti-philosophiques. Nous n'obtenons pas plus d'éclaircissements sur la nature de la mémoire, d'aucune des hypothèses physiologiques qui ont été proposées, et qui sont vraiment trop peu sérieuses pour être critiquées. Mais l'esprit nous apporte en lui-même la véritable explication que nous cherchons vainement dans quelques in-

1. Ce qui autorise le plus cette hypothèse, c'est le fait certain et constant que certaines actions échappent à la conscience.

2. Voir Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie.

3. « Les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme, en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et aussi à la faire souvenir de quelque chose tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge font qu'il est plus propre à être plié derechef comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié. » (Descartes. *Lettres*.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fluences collatérales. Le phénomène de la rétention est, en vérité, si naturel, quand on le rattache à l'énergie propre de l'esprit, que nous n'avons pas besoin de supposer quelque faculté spéciale pour le souvenir, la conservation de l'action de l'esprit étant enveloppée dans la vraie conception de sa puissance innée d'agir.

Considérons comment la connaissance est acquise par l'esprit. Ce n'est pas par une modification purement passive, mais par l'exertion d'une activité spontanée de la part du sujet qui connaît ; car, bien que cette activité n'entre pas en exercice sans quelque excitation extérieure, toujours est-il que cette excitation est seulement une occasion pour l'esprit de développer sa propre énergie. Mais cette énergie une fois déterminée, il est naturel qu'elle persiste, jusqu'à ce qu'elle soit à son tour annihilée par d'autres causes [1]. C'est ce qui arriverait en fait, quand même l'esprit serait borné à recevoir passivement l'impression ; car c'est une loi universelle de la nature, que chaque effet dure, aussi longtemps qu'un autre ne vient pas le modifier ou s'y opposer [2]. Mais l'activité mentale, l'acte de la connaissance, dont je parle ici, est bien plus que cela : c'est une énergie du pouvoir actif d'un sujet un et indivisible ; par conséquent, une part du moi en serait détachée ou même anéantie, si un acte de connaissance une fois existant pouvait s'éteindre. Ainsi le problème le plus difficile à résoudre, ce n'est pas de savoir comment une acti-

1. Pourquoi est-ce naturel? C'est une idée empruntée à l'expérience et dont il faudrait marquer l'origine et prouver la solidité. Sans doute on ne doit pas s'interdire les considérations métaphysiques, mais encore faut-il qu'elles aient leur fondement dans des observations bien authentiques. Cette critique est applicable à l'ensemble de ce fragment. On l'a reproduit comme un effort curieux, qui peut donner quelque ouverture à l'esprit, mais non pas comme une solution définitive et comme un exemple d'une méthode irréprochable.

2. C'est encore une généralisation un peu hardie. L'effet ne peut-il pas s'évanouir par l'impuissance même de la force, et toute action est-elle perpétuelle, si elle n'est neutralisée par une action contraire?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vité de l'esprit se prolonge, mais comment elle s'évanouit [1]. En effet, comme nous devons ici maintenir, non pas la continuité purement possible de certaines énergies, mais l'impossibilité absolue pour toutes de ne pas se continuer, nous nous plaçons par là même dans une apparente contradiction avec ce que l'expérience nous montre : elle nous montre en effet notre activité interne dans une alternative incessante de manifestation et d'évanouissement. Cette apparente contradiction demande donc à être résolue. S'il est impossible qu'une énergie de l'esprit qui s'est une fois déployée soit jamais anéantie, sans détruire l'unité vitale de l'esprit dans son indivisible simplicité, alors s'élève cette question : comment les faits de notre conscience peuvent-ils s'accorder avec cette proposition, puisque l'observation nous prouve que des connaissances claires et vives sont oubliées, que les sentiments, les inclinations, les désirs, en un mot tout acte ou modification, dont nous sommes avertis à un moment, disparaissent à un autre moment; et que notre existence interne semble chaque jour prendre un nouvel aspect.

La solution de ce problème doit être cherchée dans la théorie des modifications obscures ou latentes, c'est-à-dire des actions mentales, réelles, mais au delà de la sphère de la conscience. Que des actes internes disparaissent hors de la vue de cette faculté, ce n'est pas une raison pour conclure qu'ils n'existent pas plus longtemps ; car nous n'avons pas toujours conscience de toutes les énergies mentales dont l'existence ne peut pourtant pas être contestée [2]. Ce sont seulement les changements les plus mar-

1. La pensée est ingénieuse et profonde. L'oubli est aussi difficile à expliquer que le souvenir. On verra, dans un des fragments qui suivent, que M. Ravaisson, d'accord en cela avec l'auteur de cette analyse, n'admet pas qu'il puisse être du fait de l'intelligence, et l'attribue à quelque nécessité organique.

2. Il y a là quelque défaut de raisonnement. On admet bien que le moi ait une activité qui parfois est soustraite à la perception de la conscience; mais qu'en résulte-t-il ? C'est qu'il est possible que les connaissances persistent dans cette

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qués qui suffisent à affecter assez notre conscience pour devenir les objets de sa perception; nous ne sommes, par conséquent, avertis que des séries les plus saillantes des changements dans notre état intérieur; les autres, pour la plus grande partie, restent cachés [1]. Toutes les connaissances que nous possédons ou que nous avons possédées, restent encore en nous, leur total complet est accumulé dans notre mémoire : mais comme de nouvelles acquisitions viennent sans cesse refouler les anciennes, et sans cesse prendre place avec elles parmi les modifications du moi, ces anciennes idées, à moins que de temps en temps elles ne soient rafraîchies et remises au jour, sont écartées et deviennent peu à peu plus languissantes et plus obscures. Cet obscurcissement ne peut toutefois être considéré comme une oblitération ou une abolition totale [2]. Donc pour expliquer la disparition de nos actions mentales, il est seulement requis d'expliquer comment elles diminuent et s'affaiblissent : ces actions appartiennent toutes à l'activité générale de l'esprit, elles font un tout indivisible avec lui, elles ne peuvent en être séparées, ni périr en lui. Mais l'esprit n'est capable, à chaque moment, que d'exercer une certaine quantité, un certain degré de force. Cette quantité doit être divisée entre les diverses activités, si bien que chacune n'en a qu'une portion, et la somme de force appartenant à toutes ces activités prises ensemble, est égale à la quantité ou au degré de force appartenant à l'activité vitale de l'esprit tout entier. Ainsi plus les actes se multiplieront dans l'esprit, plus diminuera la proportion de force qui revient à chacun d'eux ; plus

sorte d'obscurcissement provisoire, d'où elles sortiront sous forme de souvenirs; c'est simplement possible, ce n'est pas certain. Il faudrait prouver que ces pensées sont du genre de celles auxquelles on les assimile.

1. On en a vu la preuve dans plusieurs fragments des chapitres II et III. On y reviendra encore.

2. Voir plus bas quelques explications sur les causes de l'oubli.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

aussi ils deviendront faibles, et perdront de leur vertu pour affecter la conscience [1]. Comme le nombre de nos opérations mentales croît d'une manière indéfinie, puisque l'esprit est sans cesse excité à de nouvelles connaissances, cet affaiblissement dans leur vivacité peut aussi se continuer jusqu'à l'infini, sans que pour cela l'activité soit abolie. Aussi il est tout à fait naturel que pour la plus grande partie, nos actes de connaissance deviennent trop faibles pour affecter notre sens interne avec l'intensité suffisante; il est tout à fait naturel qu'ils deviennent obscurs et latents. Dans ces circonstances, il est à supposer que chaque nouvelle opération aura la plus grande vivacité, et attirera à elle la plus grande quantité de force; cette force sera dans la même proportion enlevée aux autres opérations précédentes; et elles seront par là soumises à la nécessité de s'obscurcir [2]. Ainsi se trouve expliqué ce phénomène de l'oubli; et on peut remarquer en passant que cet oubli n'est pas limité à nos seules connaissances; il s'applique également aux sentiments et aux désirs [3].

H. SCHMID [4].

1. On veut dire sans doute qu'elles sont dissimulées dans la multitude des autres, qu'on ne les distingue pas plus qu'on ne peut discerner dans une foule chacune des personnes qui la forment. Elles sont mêlées et confondues; elles ne laissent pas que de produire certains effets, mais ce sont des éléments, imperceptibles, d'un tout que nous percevons. C'est à peu près la doctrine de Leibniz.

2. On tombe ici dans le défaut qu'on a reproché à d'autres; ce sont là des analogies, et on applique un peu témérairement à l'esprit les lois de la mécanique.

3. Stuart Mill juge très-sévèrement cet essai de métaphysique, où il voit « une demi-douzaine de suppositions gratuites. » (*La Philosophie de Hamilton*, p. 324.) On peut sans doute hésiter à accepter toute cette théorie, mais il ne faut pas condamner la méthode en elle-même, ni souscrire à cet arrêt injuste, qui porte moins sur le fond des idées que sur la métaphysique en général. Tout ce qui dépasse les faits est proscrit par la doctrine étroite et stérile de l'empirisme.

4. *Versuch einer Metaphysik der inneren natur.* Ce fragment est reproduit avec d'autres par Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, t. II, p. 211. On l'a traduit d'après le texte anglais. Quoique M. Stuart Mill prononce que « ces raisonnements conviennent à Schmid, mais qu'il n'était pas digne de Hamilton de les reproduire, on trouvera quelque profit à le lire, et il donne l'exemple d'un genre de recherches qu'il ne faut pas abandonner.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Explication de l'oubli.

Lorsque plusieurs idées se suggèrent mutuellement par association, avec une rapidité et une vivacité telles qu'elles se fondent ensemble en un groupe, tous les membres du groupe qui restent longtemps sans attirer une attention spéciale tendent à sortir de la conscience [1]. Notre conscience de ces impressions devient de plus en plus faible, de plus en plus effacée, jusqu'à ce que nul effort d'attention ne puisse en évoquer une image distincte et enfin ne puisse plus l'évoquer du tout. Tous ceux qui observent leurs propres opérations mentales verront, chaque jour de leur vie, ce fait se répéter. Or, d'après la loi d'attention nous ne faisons attention qu'à ce qui, par soi-même, ou pour une autre raison, nous intéresse [2]. Par conséquent, ce qui ne nous inspire qu'un intérêt momentané, n'obtient de nous qu'une attention momentanée ; et nous cessons d'y faire attention, quand la raison pour laquelle nous y sommes intéressés a été satisfaite. Un très-grand nombre de nos sensations s'effacent sans avoir attiré l'attention [3], et dans bien des cas cette disposition est si habituelle que nous devenons tout à fait incapables d'y faire attention. Reid l'a compris parfaitement ; bien qu'il eût peu réfléchi au principe d'association, il connaissait beaucoup mieux les lois de l'oubli que ses disciples d'aujourd'hui, et il a fort bien expliqué par des exemples quelques-unes de ces lois. Parmi celles dont il a donné des exemples bien choisis, s'en trouve une d'après laquelle la plupart de nos

1. Lorsque nos souvenirs nous reviennent, nous choisissons, pour ainsi dire, les parties de la perception primitive, auxquelles nous voulons nous attacher ; peu à peu les circonstances négligées disparaissent.

2. Il ne faut pas prendre les mots « nous intéresse, » au pied de la lettre. Nous faisons attention à ce que nous voulons.

3. Ce n'est pas seulement vrai pour nos sensations « states of the feeling, » comme le dit l'auteur, mais pour toutes les opérations de l'esprit ; si l'attention ne s'y applique pas, elles risquent de passer presque inaperçues, et surtout de ne laisser aucune trace.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

états de sensibilité qui ne sont par eux-mêmes ni pénibles, ni agréables, et n'ont d'importance que parce qu'ils sont les signes de quelque chose, et qui finissent par l'effet de la répétition, par jouer leur rôle de signes avec une rapidité qui, par rapport à nos sensations, est instantanée, cessent complétement d'attirer l'attention; puis, par suite de cette inattention, notre perception de ces états cesse tout à fait, ou devient si fugitive et si vague, qu'elle ne laisse pas dans la mémoire de trace qu'on puisse raviver. Ceci se produit même quand les impressions qui remplissent l'office de signe ne sont pas de simples idées ou réminiscences de sensations, mais des sensations réelles. Quand nous posons un livre après en avoir lu un chapitre, nous rappelons-nous d'avoir eu séparément conscience des lettres imprimées et des syllabes qui ont passé devant nos yeux [1]? Pouvons-nous faire revivre par un effort de l'esprit l'aspect qu'elles présentent, à moins qu'une circonstance insolite n'ait fixé notre attention sur elles pendant la lecture? Cependant chacune de ces lettres, chacune de ces syllabes doit avoir été présente à notre esprit, ne fût-ce qu'un instant, sans cela le sens n'aurait pu y parvenir.

STUART MILL [2].

---

9. — Nous devons à la mémoire la connaissance de notre identité.

La conscience nous a fait connaître la simplicité de notre âme; la mémoire jointe à la conscience nous fait connaître

1. « Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a conscience que des idées qu'elle a fait naître; mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si l'on fait réflexion que sans la conscience de la perception des lettres on n'en aurait point eu de celle des mots, ni par conséquent de celle des idées. » (Condillac, *De l'Art de penser*, ch. III.)

2. *La Philosophie de Hamilton*, traduction de M. Cazelles, p. 509. Germer Baillière, 1869.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que l'âme reste identiquement la même pendant tout le temps de son existence [1]. La conscience nous montre les actes de l'âme qui sont simultanés, la mémoire nous montre les actes successifs. Le plaisir succède à la peine, le souvenir à la perception, la croyance au souvenir, la volition à l'action involontaire; mais quelle que soit la diversité des faits qui se remplacent les uns par les autres et qui s'expriment par des mots différents, la mémoire nous fait connaître qu'ils ont été accomplis par l'être que nous montre en ce moment la conscience, qui le nomme toujours du même nom : *je* souffrais, *je* jouis; *je* consentais, *je* refuse : les actes ont changé, le moi producteur des actes est resté le même. L'identité comme l'unité du moi peut se prouver par le raisonnement, mais nous ne voulons parler ici que des perceptions immédiates. De même que la conscience atteint directement par elle-même l'unité du moi, de même la mémoire saisit directement et sans raisonnement l'identité de l'âme. L'unité est le premier caractère de la personne humaine, l'identité en est le second [2].

Condillac a dit que la connaissance de l'identité de l'âme, et par conséquent la mémoire est ce qui constitue le moi, c'est-à-dire, non pas l'existence de l'âme, mais la connaissance de l'âme par elle-même [3]. La conscience, en effet, ne s'applique qu'à l'instant présent : si au moment où l'âme perçoit son existence présente, elle ne se souvenait pas de son existence passée, cette connaissance de soi, toujours nouvelle, qui ne se prolongerait pas l'espace de deux

1. La mémoire ne peut se séparer de la conscience; on ne se souvient jamais que de soi-même.

2. Cette analyse est fine et ingénieuse : il ne faut pourtant pas trop distinguer entre l'identité et l'unité; nous ne pouvons percevoir l'un de ces attributs sans l'autre.

3. Locke incline à faire dépendre l'identité de la mémoire : c'est une erreur : ce n'est pas la connaissance qui constitue son objet. Sans la mémoire nous serions identiques, comme nous le sommes, mais nous ne le saurions pas. Sinon, d'ailleurs, il faudrait admettre que la perte ou la suppression de la mémoire détruisent ou interrompent l'identité de la personne.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moments, qui naîtrait sans cesse pour périr sans cesse, mériterait à peine le nom de « connaissance [1]. » Pour être une connaissance, il faut qu'elle dure, et il est permis de dire à la rigueur que pour que le moi existe, c'est-à-dire que l'âme se connaisse, il faut la mémoire ou la connaissance de l'identité de l'âme pendant un certain temps [2]. Cependant la mémoire suppose une connaissance primitive. Il faut être avant de durer. Si la mémoire fait durer la connaissance, ce n'est pas elle qui la fait naître [3].

A. GARNIER [4].

---

10. — Des choses dont on se souvient.

La mémoire n'appartient pas seulement aux facultés de connaissance, mais la même loi s'étend de la même manière aux trois classes principales des phénomènes de conscience. Ce ne sont pas les idées, les notions, les connaissances seules, mais les sentiments et les volitions, qui sont conservés et qui peuvent par conséquent se reproduire [5].

1. Ajoutez que le moi mériterait à peine le nom d'être : car il est impossible d'éliminer de l'idée que nous en avons celle de l'identité.

2. Le moi se reconnaît toujours le même, malgré la diversité de ses actes ou de ses affections; sans cela il n'est pas le moi : il s'oppose au changement; il faut donc qu'il se reconnaisse, et pour cela la mémoire est nécessaire.

3. On a vu plus haut, ch. II, que la mémoire est aussi nécessaire à la perception de la durée; et ailleurs encore, ch. III, qu'elle joue dans la connaissance du monde un rôle important, surtout dans le fait des perceptions acquises, ou de l'éducation des sens ; sans elle le raisonnement est impossible ; sans elle il ne peut y avoir de volonté, car il faut avoir exécuté un acte sans le vouloir, et se le rappeler, pour se décider à le renouveler; sans elle les joies comme les douleurs de l'homme, ses sentiments, ses passions sont réduits à rien, parce que tout recommence et finit à chaque instant. Enfin on verra dans le dernier chapitre de cet ouvrage que sans la mémoire l'immortalité devient dérisoire.

4. *Traité des facultés de l'âme*, t. II, p. 159. Hachette, 1865.

5. Peut-être y a-t-il quelque inexactitude dans ce langage. Se souvenir d'une volition ce n'est pas la reproduire; ce n'est pas *revouloir*, c'est *reconnaître* qu'on a voulu. Il paraît plus vraisemblable que la seule chose dont on se souvienne, c'est l'acte de la conscience; on ne se rappelle ni les objets, ni les sentiments, ni les résolutions, ni même les idées; mais la simple conscience que l'on a eue d'un état ou d'une opération. Si ces vues sont justes, on peut dire que la mémoire est la faculté de reproduire un état de conscience antérieur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Le fait même n'est guère contesté; mais les psychologues l'expliquent souvent en ce sens, que des sentiments ou des résolutions contenues dans l'esprit ne peuvent être conservés que par l'entremise de la mémoire : ils veulent dire que nous devons, avant tout, avoir eu des idées de ces phénomènes, que ce sont ces idées que l'on garde, ces idées que l'on se rappelle, et qui ramènent à leur suite les modifications qu'elles représentent. D'après la théorie que j'ai exposée [1], on peut voir qu'il n'y a pas besoin de l'intermédiaire de ces idées, mais que nous retenons directement les sentiments, les volitions, les désirs non moins que les idées et les connaissances : car ces trois classes de phénomènes essentiels sortent également des manifestations vitales du même sujet un et indivisible [2].

H. Schmid [3].

---

11. — **Des conditions psychologiques et physiologiques de la mémoire.**

Voici les principales circonstances, soit physiologiques, soit psychologiques, qui aident ou qui contrarient l'action de la mémoire [4]. Et d'abord en ce qui concerne les circonstances de l'ordre physiologique, il faut reconnaître que nos souvenirs n'ont jamais plus de lucidité et de certitude qu'à l'état de veille, de sobriété et de santé. Au contraire, l'assoupissement, le sommeil, l'ivresse, le trouble apporté par la maladie aux fonctions cérébrales, entra-

1. Plus haut : Explication du souvenir et de l'oubli, p. 288.

2. Il est probable que rien ne se perd de l'activité spirituelle, et que les mouvements de la pensée se transforment sans s'abolir. Rien ne périt, ni un atome de matière, ni un atome de force. Ce que nous avons fait ou pensé se retrouve invisible dans ce que nous faisons ou pensons. C'est toujours le mot de Leibniz : le présent est plein du passé, et gros de l'avenir.

3. *Versuch einer Metaphysik der inneren natur*, p. 231, 235. Traduit du texte anglais de Hamilton : *Lectures on Metaphysics*, t. II, p. 215.

4. Locke a indiqué brièvement ce sujet : « L'attention, la répétition, le plaisir et la douleur servent à fixer les idées dans l'esprit, » dit-il dans son *Essai*, liv. II, ch. X.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vent visiblement l'action de cette faculté. Au nombre des circonstances physiologiques, il faut encore tenir compte de l'âge. L'adolescence et la jeunesse sont les époques de la vie les plus favorables au souvenir : en deçà de cette limite, la mémoire n'a pas acquis tout son développement; au delà elle entre dans une période de décroissance, jusqu'à ce que l'extrême vieillesse et la décrépitude amènent l'extinction presque totale de cette faculté [1].

Les circonstances psychologiques qui aident ou contrarient l'action de la mémoire peuvent se résumer de la manière suivante [2] :

1° C'est un fait d'expérience, que les choses qui nous ont vivement intéressés ou profondément émus sont aussi celles dont, plus tard, nous nous souvenons avec le plus d'exactitude et de facilité, tandis que celles qui n'ont que médiocrement excité notre intérêt se dérobent plus ou moins complétement à la prise du souvenir [3].

2° C'est un fait non moins certainement établi que les choses auxquelles nous donnons peu ou point d'attention, échappent plus ou moins complétement au souvenir, tandis que celles qui sont, de notre part, l'objet d'une attention soutenue, et sur lesquelles nous ramenons plusieurs fois notre attention, se gravent dans la mémoire, et laissent un souvenir tout à la fois plus fidèle et plus aisé à rappeler. C'est en ce sens que Locke, dans le deuxième

1. On a souvent essayé d'expliquer ces faits et de les rapporter à leur cause organique. C'est une de ces questions qui intéressent à la fois deux sciences très-diverses, et qui par cela même sont d'une solution plus difficile. La physiologie n'a encore rien découvert qui puisse être sérieusement proposé.

2. Il faudrait peut-être faire place ici à des conditions qu'on appellerait *métaphysiques*, la simplicité et l'identité du moi, l'idée du temps, etc. Il est bien entendu que la condition *négative* de la mémoire, c'est l'oubli momentané, et la condition positive, une perception antérieure.

3. On pourrait tenter d'expliquer le fait. Plus les forces du moi se sont déployées, plus elles tendent à reproduire l'acte qu'elles ont accompli. Si la sensibilité s'intéresse à la connaissance, l'action est plus énergique que si elle reste indifférente. C'est alors, suivant la remarque profonde de Leibniz, la *grandeur* des impressions qui supplée à leur *multitude*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

livre de son *Essai sur l'entendement humain*, signale très-judicieusement l'attention et la répétition comme les auxiliaires de la mémoire [1].

3° Il est d'expérience que le souvenir n'est jamais plus aisé et plus fidèle que lorsque les éléments dont il se constitue sont rangés entre eux dans un ordre régulier. La découverte de cette loi est attribuée par Cicéron au poëte Simonide : « *Fertur Simonides primus invenisse ordinem esse maxime qui memoriæ lucem afferret* [2]. »

4° Un souvenir n'est jamais plus fidèle et plus prompt que lorsque l'idée à laquelle il se rapporte est liée dans notre esprit, par une association naturelle ou artificielle, à une autre idée plus facile à rappeler [3].

C. MALLET [4].

---

12. — Rapports de la mémoire avec les autres dons de l'esprit.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il y a deux doctrines opposées quant au rapport de la mémoire avec les plus hautes facultés de l'esprit : l'une soutient qu'un grand développement de la mémoire est incompatible avec un haut degré d'intelligence ; l'autre, qu'un haut degré d'intelligence suppose un égal développement de la mémoire, comme sa condition [5].

1. On peut reproduire ici l'explication qu'on a indiquée dans la note précédente : l'action renouvelée du moi est en raison directe de l'énergie de l'action primitive. On voit par là combien la mémoire ressemble à une habitude.

2. Pour mettre nos souvenirs en ordre, il faut ordinairement un effort ajouté à celui que nous avons fait pour acquérir nos idées. C'est un supplément d'activité, et par suite cette condition s'explique comme les précédentes.

3. Voir au paragraphe suivant les fragments sur l'association des idées. — Il faudrait joindre aux causes qui peuvent faciliter le souvenir, la *répétition* qu'on n'a pas suffisamment distinguée de l'*attention*. Une perception répétée, même lorsqu'elle n'attire pas notre attention, se reproduira en l'absence de l'objet. On voit encore une fois l'analogie de la mémoire avec l'habitude.

4. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, article *Mémoire*. Hachette, 1849. Compléter en lisant le dernier fragment de ce §.

5. Lire dans le *Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, un intéressant chapitre où se trouvent caractérisés l'homme d'esprit, l'homme

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La première de ces opinions est celle qui prévaut, non-seulement parmi les philosophes, mais parmi le genre humain, et ces mots « *beati memoria exspectantes judicium* » ont été appliqués à l'expression de cette prétendue incompatibilité entre une grande mémoire et un jugement droit [1]. C'est cependant une raison médiocre pour admettre cette opinion; s'il arrive fréquemment qu'une puissance extraordinaire de la mémoire ne correspond pas à une égale puissance de l'intelligence, il est peut-être naturel, mais peu logique d'en conclure brusquement que ces deux choses sont inconciliables. L'observation la plus claire réfute cette opinion : et beaucoup de personnes dont la supériorité intellectuelle a été reconnue, ont été également distinguées par la capacité de leur mémoire. Pendant sa vie, Joseph Scaliger a été salué comme le dictateur de la république des lettres, et la postérité a ratifié la décision de ses contemporains, en le couronnant comme le prince des philologues et des critiques. Or quelle était la force de sa mémoire? Casaubon va nous le dire : « On ne pouvait rien vouloir apprendre que Scaliger ne pût enseigner : il n'avait rien lu, et que n'avait-il pas lu, qu'il ne pût se rappeler sur le moment; il n'y avait nul passage obscur ou oublié de l'un des anciens écrivains grecs, latins ou hébreux, sur lequel il ne pût répondre sans hésiter. L'histoire de tous les peuples, de tous les siècles, les successions des empires, les annales de l'Eglise, tout était à sa place dans son esprit; il savait exactement les propriétés, les différences, les noms anciens ou modernes des ani-

d'imagination, l'homme de mémoire. « Les gens de mémoire sont ceux qui retiennent ce qui est inventé par les autres. » Édition Belin, p. 59.

1. Il arrive parfois qu'un homme ait une mémoire très-puissante, avec des facultés médiocres. — Mais on ne peut admettre que leur faiblesse tienne à la prédominance de la mémoire. Il est peu intelligent, *quoique* et non *parce que* il a beaucoup de mémoire. La loi du balancement des organes ne s'applique pas exactement aux facultés de l'esprit : ce qui manque à l'une ne profite pas aux autres, et le développement de celle-ci ne nuit pas, tant s'en faut, à l'activité de celles-là.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

maux, des plantes, des minéraux, de toutes les productions naturelles; la situation des lieux, les limites des provinces, leurs divisions différentes suivant les temps, il n'y avait pas une étude, pas une science importante qu'il eût négligée; il connaissait tant de langues, et d'une manière si parfaite, que quand même il eût passé toute sa vie à les apprendre, la chose eût pu passer pour un miracle. » Quant aux facultés intellectuelles de l'ordre le plus élevé, personne peut-il l'emporter sur Grotius et Pascal; or l'un et l'autre n'ont jamais rien oublié de ce qu'ils avaient lu ou pensé. Leibniz et Euler ne sont pas moins célèbres pour leur intelligence que pour leur mémoire, et tous deux pouvaient réciter l'Enéide d'un bout à l'autre. Donellus savait par cœur tout le *corpus juris*, et cependant personne n'a mis plus de profondeur ni plus d'originalité dans les hautes spéculations du droit. Muratori, sans être un génie du premier ordre, était cependant un homme habile et de bon jugement; or sa mémoire était si puissante que pour faire des citations, il lui suffisait de lire les passages, de remettre les livres en place, et d'écrire alors de mémoire les mots à citer. Ben Johnson nous dit qu'il pouvait répéter tout ce qu'il avait écrit, et tous les livres qu'il avait lus. Thémistocle pouvait appeler par leurs noms les vingt mille citoyens d'Athènes; Cyrus, dit-on, connaissait celui de tous ses soldats. Hortensius, le plus grand orateur romain après Cicéron, étant resté assis toute la journée à une vente à l'encan, pouvait citer de mémoire tous les objets vendus, leurs prix, et les noms des acquéreurs. Niebuhr, l'historien de Rome, n'était pas moins remarquable par sa mémoire que par sa pénétration. Dans sa jeunesse, il était employé dans un ministère du Danemark; une partie d'un livre de comptes ayant été détruite, il la rétablit de souvenir. W. HAMILTON[1].

1. *Lectures on Metaphysics*, t. II, p. 223.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

13. — De l'art de diriger la mémoire.

Supposons qu'on recherche les lois de la mémoire, ou les moyens d'aider et d'exciter la mémoire. Les rapports essentiels ou constitutifs sont : l'ordre ou la division, qui aide évidemment la mémoire ; la considération des lieux, d'où la mémoire artificielle, en entendant par là, soit les lieux dans le sens propre, comme une porte, un angle, une fenêtre, etc. [1], soit des personnes familières ou connues, ou tout autre objet à notre gré, pourvu qu'il soit placé dans un ordre déterminé, comme des animaux, des herbes ou même des paroles, des lettres, des caractères, des personnages historiques ; quoique tous ces objets ne présentent pas les mêmes facilités et les mêmes avantages, des lieux de ce genre aident beaucoup la mémoire, et l'élèvent au-dessus de ses forces naturelles. Enfin, les vers se fixent plus facilement dans l'esprit, et la mémoire les apprend mieux que la prose [2]. Cette *origine* de trois rapports, c'est-à-dire l'ordre, les lieux servant à la mémoire artificielle, et les vers constituent une espèce de secours pour la mémoire. Cette espèce de secours peut s'appeler justement la limitation d'un tout indéterminé (*abscissio infiniti*). En effet, lorsqu'on cherche à se souvenir d'une chose, et à la rappeler dans sa mémoire, si l'on n'a aucune idée préconçue, aucune perception, on la cherche sans doute, et on s'efforce de la trouver, mais on court de côté et d'autre, comme au sein de l'infini. Que si l'on en a quelque idée, l'infini se trouve limité, et la mémoire n'a plus à courir que dans le voisinage [3]. Or, dans les trois rapports qui ont été énumérés plus haut, l'idée préconçue est claire et certaine :

1. On sait que les anciens profitaient de cette loi pour retenir les discours qu'ils avaient à prononcer : c'est ce qu'on appelait *mémoire topique*.
2. De là les vers mnémoniques dont l'usage paraît se perdre, ce qui n'est pas un mal.
3. L'observation est juste ; on pouvait la présenter avec plus de simplicité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans le premier, il faut avoir quelque chose qui se rapporte à l'ordre qu'on veut suivre ; dans le second, il faut une image de l'objet cherché, qui dit quelque relation ou qui convienne d'une certaine manière avec les lieux qu'on a dans l'esprit ; dans le troisième, il faut des mots qui aient la cadence des vers : et ainsi se limite l'infini. D'autres rapports donneront une autre espèce de secours : en passant d'une conception purement intellectuelle à une idée propre à frapper les sens, moyen employé surtout dans la mémoire artificielle, on aidera la mémoire. Voici une nouvelle espèce de secours, fondée encore sur d'autres rapports : ce qui fait une vive impression sur la sensibilité en inspirant de la crainte, de l'admiration, de la honte, de la joie, aide la mémoire. Encore un nouveau point de vue et d'autres secours : ce qui s'imprime dans une âme encore vide, et dégagée de toute préoccupation intérieure ou postérieure, comme ce qu'on apprend dans l'enfance, ou les réflexions qu'on fait avant le sommeil, ou encore les premiers changements des choses, se fixe mieux dans la mémoire [1]. On trouve une nouvelle espèce de secours dans une multitude de circonstances, qui sont comme des anses propres à soutenir la mémoire, comme de noter par écrit divers points qui ne forment pas un tout continu, de lire ou de réciter à haute voix. Enfin voici un dernier point de vue qui fournit à la mémoire une autre espèce de secours : ce qu'on attend, ce qui excite l'attention se fixe mieux que ce qui s'envole en quelque sorte devant nous. Aussi on peut lire vingt fois un écrit, sans le retenir aussi aisément que si on ne l'avait lu que dix fois, en essayant de le réciter, et recourant au livre lorsque la mémoire était en défaut. Il y a donc comme six subdivisions des conditions propres à aider la mémoire : la limitation de l'infini, le passage de

1. On réunira utilement toutes ces réflexions à celles du fragment précédent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'intellectuel au sensible, une vive impression sur la sensibilité, l'impression des idées dans une âme encore libre, la multitude des anses ou des auxiliaires extérieurs, et, enfin, l'attention.

F. BACON [1].

1. *Novum Organum*, II, 26. On trouvera les mêmes idées dans le *De Dignitate et augmentis*, livre V, à la fin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

1. — Description du fait de l'association des idées.

Qu'une pensée en *suggère* une autre; que la vue d'un objet rappelle souvent à notre esprit des situations, des sentiments qui l'ont autrefois affecté; c'est un fait connu de tout le monde, même de ceux qui se sont le moins appliqués à l'étude de l'esprit humain [1]. Si nous suivons un chemin où nous avons autrefois passé avec un ami, les objets qui nous frappent nous rendent présents les détails de l'entretien que nous avons eu avec lui. Un point de vue nous retrace le sujet qui vint s'offrir à notre discussion. Les maisons, les bois, les ruisseaux réveillent spontanément les pensées qui nous occupèrent en les voyant. La liaison qui s'établit entre les mots et les idées; celle qui unit les mots et les phrases d'un discours que nous avons appris par cœur; celle des différentes notes d'un morceau de musique dans l'esprit de celui qui l'exécute de souvenir, nous offrent autant d'exemples familiers de cette loi générale de notre nature.

L'influence des objets sensibles pour rappeler les pensées et les sentiments est particulièrement remarquable. Lorsque le temps a effacé en quelque sorte l'impression qu'avait faite sur nous la mort d'un ami, si nous entrons pour la première fois dans la maison qu'il habitait, comme cette impression se renouvelle tout à coup [2]! Tout ce que nous

1. Tantôt c'est une perception actuelle qui *suggère* un souvenir; tantôt les souvenirs eux-mêmes ou les pures conceptions en amènent d'autres à leur suite. Non-seulement les actes intellectuels se suivent, mais encore ils se lient; il n'y a nul intervalle entre eux; le commencement de l'un est la fin de l'autre.

2. Sénèque a exprimé ce fait d'une manière touchante : « Sans doute c'est de

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

voyons, son cabinet d'étude, la chaise où nous l'avons vu assis, retracent les doux moments que nous avons passés avec lui; et nous croirions manquer au respect dû à sa mémoire si, au milieu de ces monuments de nos plus chères affections, nous laissions notre esprit s'occuper de choses indifférentes et légères. Nous éprouvons quelque chose de semblable à la vue des lieux auxquels nous sommes accoutumés d'associer de grands noms et de grands événements. La vue de ces lieux éveille bien plus vivement l'intérêt que ne peut faire la simple imagination. De là vient que nous prenons plaisir à visiter les terres classiques, les retraites qui ont inspiré le génie des auteurs dont nous admirons les ouvrages, ou les champs qui ont servi de théâtre à des actions héroïques [1].

Cette tendance qu'ont nos pensées à s'exciter mutuellement a été appelée *association d'idées*; et, pour ne point changer un usage reçu, ou paraître revêtir de mots nouveaux des opinions anciennes, nous continuerons d'employer cette expression. Je ne puis me dissimuler néanmoins qu'elle n'est pas assez exacte [2]. Si on l'emploie, comme on fait souvent, pour désigner les lois qui règlent la succession de toutes nos pensées et de toutes les opérations de notre esprit, on donne au mot « idée » un sens beaucoup plus étendu que ne le comporte l'usage de la langue. Le docteur Reid observe avec raison que « la mémoire, le » jugement, le raisonnement, les passions, les affections,

l'insensibilité et de l'indifférence d'attendre, pour nous rappeler un ami, que la vue des lieux où nous l'avons connu nous en rende la mémoire; mais pourtant cette vue ne laisse pas de raviver les regrets assoupis dans notre cœur. Ce n'est pas un souvenir éteint qui se ranime, c'est un souvenir endormi qui se réveille. Un deuil même, adouci par le temps, va se renouveler à l'aspect d'un esclave, d'un vêtement, d'une maison, etc. » Lettre 49. Voir aussi la lettre 70.

1. Il y a un exemple intéressant de ce genre d'association rappelé par Cicéron. *De finibus*, V, 1.

2. Cette critique est très-juste; le mot est mal fait. D. Stewart en donne quelques bonnes raisons. Il y en a une autre : ce ne sont pas nos idées qui s'associent, ce sont nos actes intellectuels qui se continuent sans interruption; les mots qu'on emploie feraient entendre que nos idées sont autre chose que nos opérations.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

» les desseins, en un mot toutes les opérations de l'esprit,
» excepté celles des sens[1], sont excitées occasionnellement
» dans une suite de pensées ; de sorte que si nous admet-
» tons que la suite de nos pensées n'est qu'une suite d'i-
» dées, il faut que le mot « idée » désigne toutes ces opéra-
» tions diverses. » En continuant donc d'employer dans ce sujet, l'expression reçue et consacrée par nos meilleurs écrivains philosophes, je suis bien loin de méconnaître l'avantage qu'il y aurait à en substituer une plus précise et plus applicable au phénomène dont il s'agit[2].

DUGALD STEWART[3].

---

2. — Des relations suivant lesquelles les idées s'associent.

Avant M. Hume, on s'était peu occupé de la recherche des diverses espèces de relations qui unissent nos pensées et qui en règlent la succession.

Tous ceux qui ont quelque connaissance de l'état actuel de la métaphysique savent que M. Hume a essayé de ranger ces relations sous certains chefs, et qu'il réduit à trois classes les principes sur lesquels se fonde l'association des idées, la ressemblance, la contiguïté de temps et de lieu, et le rapport de cause et d'effet[4]. Cette première tentative

1. Les perceptions des sens, dépendant de l'impression des objets, déterminent dans notre esprit des mouvements qui n'ont pas d'antécédents ; ces perceptions ne sont pas liées aux précédentes. Ce sont elles qui rompent à chaque instant la trame de nos pensées, et deviennent l'origine d'autres séries, interrompues à leur tour par d'autres perceptions.

2. On pourrait peut-être appliquer à ce phénomène le nom que Leibniz a employé dans un sens plus général : c'est une *loi de continuité*. Le présent, comme il dit, est plein du passé, et gros de l'avenir. — C'est même surtout dans l'ordre intellectuel que se maintient le mieux cette loi à laquelle Leibniz attachait tant d'importance ; et c'est là qu'on peut dire sans restriction : « Natura non facit saltus. »

3. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, traduction de M. Peisse, t. I, p. 206 à 210. Ladrange et Hachette, 1843.

4. Voir Hume, *Essais philosophiques*, essai III.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

était digne d'un aussi grand esprit. Mais plusieurs écrivains ont fait voir que son énumération n'est pas complète, et qu'elle n'est pas même suffisamment claire.

Il n'entre pas dans mon plan de discuter cette partie du système de Hume, ni de rechercher les principes d'association qu'il a pu omettre. Et véritablement, il ne me semble pas que cette espèce de problème puisse se résoudre d'une manière satisfaisante; car il n'y a pas une relation entre les objets de notre connaissance, qui ne puisse servir à les unir dans notre pensée, et par conséquent toute énumération, quelque étendue qu'on lui donne, peut difficilement être complète [1].

D'ailleurs, les relations qui existent entre les choses ne sont pas le seul fondement de l'association de nos idées. Celles-ci très-souvent s'unissent par les rapports des mots qui les expriment, par exemple, par une ressemblance de son, ou par quelque autre circonstance aussi peu importante [2]. Remarquons encore que des choses entre lesquelles nous ne saisissons aucun rapport, lorsque nous les envisageons en elles-mêmes, peuvent néanmoins s'associer dans notre esprit, parce qu'elles l'affectent de la même manière [3]. Quelques-unes des plus belles allusions poéti-

1. La réflexion est juste : ce qui fait les rapports entre nos idées, c'est le plus souvent un rapport entre les choses, et ce dernier peut varier à l'infini. Néanmoins tous ces rapports divers peuvent s'ordonner en certaines catégories, former certains genres dans lesquels viendront se réunir tous ceux que l'on peut connaître ou imaginer.

2. Ce sont toujours des relations entre des choses; la ressemblance les embrasse toutes : deux sons ne se ressemblent pas autrement que deux couleurs ou deux figures. Il y a aussi une relation entre nos paroles et les choses qu'elles expriment, et celle-là s'explique mal par la ressemblance. Si ce sont des mots articulés, ils sont adaptés aux idées par notre volonté ; si ce sont des cris, des interjections naturelles, le rapport est saisi par nous, mais nous ne l'instituons pas.

3. Elles seront encore semblables, non pas en tout, mais au moins suivant la manière dont elles nous affectent. C'est ainsi que nous rapprochons la saveur de deux substances d'ailleurs très-différentes, ou même parfois une saveur et un attouchement, ou une couleur et un son, parce qu'ils nous font éprouver des sensations analogues. On dira ainsi que telle saveur est piquante, que tel son est éclatant, etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ques n'ont pas d'autre fondement. Et dans ces cas-là, si le lecteur n'est pas susceptible d'être affecté comme l'est le poëte lui-même, il ne peut sentir l'allusion, on doit nécessairement le trouver absurde.

Il y a cependant une distinction importante à faire à cet égard, que j'emploierai fréquemment, et que jusqu'ici les philosophes ont, je crois, entièrement négligée. Parmi les relations sur lesquelles se fondent les associations d'idées, les unes s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit, tandis que d'autres exigent au contraire, pour être aperçues, un effort d'attention [1]. Du premier genre sont les relations de ressemblance et d'analogie, de contrariété, de voisinage, soit de temps, soit de lieu, et celles qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans aucun effort de notre part [2]. Du second genre sont les relations de Cause et d'Effet, de Moyens et de Fin, de Prémisses et de Conclusions, et quelques autres qui règlent la suite des pensées d'un philosophe, livré à une recherche qui l'occupe fortement.

DUGALD STEWART [3].

1. Cette distinction n'est pas nettement indiquée, quoique réelle. On ne voit pas qu'il faille plus d'attention pour apercevoir la relation d'un fait à sa cause, au moins dans les cas ordinaires, que pour découvrir la ressemblance ou le voisinage. On a mieux marqué la différence en disant que les premières relations sont accidentelles et les autres essentielles. Peut-être irait-on encore plus au fond des choses en discernant des associations *subjectives*, où le lien est établi par l'esprit, et d'autres *objectives*, fondées sur des rapports qui subsisteraient encore, même si nous ne les apercevions pas.

2. Les autres ne demandent pas souvent plus d'efforts. Quelle attention faut-il, quand on aperçoit une clef, pour penser à la fin à laquelle elle est destinée ? Il faut prendre garde aussi de confondre le raisonnement, qui nous fait *découvrir* les rapports, avec l'association, qui les *rappelle*.

3. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 214.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Essai d'une explication physiologique de la liaison des idées.

C'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau [1]; il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces.

Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même temps. Si un homme par exemple se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie, pour se représenter toutes les autres [2]. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous le désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette chose. Comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une église, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'est cette église où il y avait tant de presse, où Monsieur..... prêchait, où nous allâmes dimanche; et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le désigner d'une autre manière, on le peut marquer par ce visage picoté de vérole, ce grand

1. Malebranche explique la mémoire et l'association des idées par des impressions produites sur le cerveau et y laissant des traces. Cette théorie physiologique de la mémoire mérite peu d'être examinée. En lisant ce fragment, il faut en faire abstraction et considérer seulement ce qui concerne la liaison des idées.

2. On voit que le fait même de l'association des idées est parfaitement connu et très-bien décrit par Malebranche.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir de paroles de mépris. Or la liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la rhétorique [1], mais encore d'une infinité d'autres choses de plus grande conséquence dans la morale, dans la politique, et généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, et par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite [2].

La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau [3], car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau : c'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes [4].

Ces liaisons de traces ne sont pas toujours jointes avec

1. Cette explication du style figuré, par les idées accessoires, a été développée dans un des plus intéressants chapitres de la *Logique de Port-Royal*, 1re partie, ch. XIV.

2. Malebranche a donc connu la grande importance de cette loi ; seulement il n'a pas cru pouvoir expliquer par elle, comme on a essayé de le faire, toutes les opérations intellectuelles.

3. Il est fâcheux qu'une psychologie si ingénieuse et si profonde soit mêlée à tout un roman de physiologie. Les esprits animaux, cette partie la plus subtile du sang, interviennent dans toutes les explications des rapports du physique et du moral, proposées par les cartésiens. Malebranche a eu le mérite d'indiquer nettement une des causes principales de l'association, sinon la seule, « l'identité du temps. »

4. Toujours le même mélange de vues profondes et de théories sans valeur. Ramener à la même cause la mémoire et les habitudes corporelles, c'est une idée originale et profonde : croire que cette cause est physiologique est une erreur de philosophie ; affirmer qu'elle tient aux mouvements des esprits animaux, c'est un roman de physiologie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons ne nous paraissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer et se rompre, parce que n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes [1].

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie, et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même [2]. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau que nous avons dès notre naissance. Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps et des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les temps où on leur fait la chasse ; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuient en d'autres lieux et en d'autres temps. Ainsi pour la conservation de tous les animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons

1. Voilà donc des associations que nous pouvons détruire et qui ne sont pas inséparables; le fait est très-bien observé; la cause finale par laquelle on l'explique est une raison médiocre.

2. Ce seront les associations inséparables, que Malebranche semble réduire ici à des faits d'instinct.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de traces qui se puissent former et détruire facilement; qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que difficilement, et d'autres enfin qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très-utile de rechercher avec soin les différents effets que ces différentes liaisons sont capables de produire; car ces effets sont en très-grand nombre et de très-grande conséquence pour la connaissance de l'homme [1].

MALEBRANCHE [2].

---

4. — Les explications physiologiques de la mémoire sont inutiles.

Les diverses tentatives qu'on a faites pour expliquer la mémoire par des hypothèses psychologiques sont aussi peu nécessaires qu'elles sont peu soutenables... On peut montrer qu'il n'est pas besoin de recourir à des explications si grossières. Sans doute il faut reconnaître que nulle faculté n'offre un sujet plus favorable aux conjectures matérialistes. Il n'y a pas d'autre pouvoir intellectuel qui trahisse une plus grande dépendance à l'égard des organes. Non-seulement son activité est vigoureuse ou languissante suivant que le corps, et particulièrement le système nerveux, est bien ou mal disposé ; mais il y a une relation manifeste entre certaines fonctions de la mémoire, et certaines parties de l'appareil cérébral [3]. Ce sont ces observations qui ont conduit les anciens psychologues à des hypothèses

1. C'est comme un pressentiment des travaux récents de la psychologie anglaise. Ce fragment ne peut être apprécié, si l'on y cherche une théorie physiologique de l'association; l'idée même de l'expliquer par des conditions organiques n'est pas soutenable ; mais il a un intérêt considérable par des vues ingénieuses, dont on croit généralement l'origine plus récente.

2. *Recherches de la vérité*, II, 1re partie, ch. V. Voir le fragment suivant.

3. On a parlé maintes fois dans ce chapitre de ces relations et des explications proposées. Il est curieux de remarquer que ce sont surtout des cartésiens qui les ont proposées. Descartes n'aurait pas été éloigné de faire la mémoire corporelle, et Malebranche l'explique par des faits cérébraux.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

physiologiques par lesquelles ils espéraient rendre compte des phénomènes de rétention : celle d'une impression matérielle permanente sur le cerveau, ou de dispositions continues des fibres nerveuses à répéter les mêmes mouvements vibratoires ; celle d'organes spéciaux pour chaque fonction de la mémoire, celle de régions particulières du cerveau attribuées à des classes variées d'idées [1] ; ou encore d'une fibre spéciale servant d'instrument à chaque notion [2]. Mais toutes ces hypothèses trahissent seulement l'ignorance, l'objet propre de la philosophie, et de la vraie nature du principe pensant. Elles sont tout au moins inutiles : car si l'unité et l'activité propre de l'esprit ne peut être niée, il est évident que les actions mentales, une fois déterminées à un objet, doivent persister, et que ces explications matérielles sont superflues. Il ne faut pas non plus se fonder sur les obstacles que les dispositions du corps opposent parfois à l'énergie de la faculté de retenir ou plutôt de reproduire nos idées, pour prétendre que c'est là une preuve de la dépendance de la mémoire à l'égard des organes, et justifier ainsi l'explication de cette faculté par des actions corporelles : la fausseté de ce raisonnement serait évidente puisqu'il contredit les lois générales de l'esprit, qui est soumis il est vrai à certaines conditions par suite de ces rapports avec le corps, mais qui n'en conserve pas moins toujours sa propre activité et son indépendance.

H. Schmid [3].

1. Les phrénologistes, comme Gall et Spurzheim, nient que la mémoire soit une seule faculté, mais nous gratifient d'un grand nombre de mémoires partielles, celle des mots, des lieux, des temps, etc.

2. Bonnet a fait de grands efforts pour établir cette théorie ; on a vu dans une note précédente ce que Maine de Biran en pense.

3. *Versuch einer Metaphysik*, etc., p. 235. On a traduit ce fragment du texte anglais de Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, t. II, p. 218. On l'a placé ici parce qu'il se rapproche naturellement de l'*Essai de physiologie* de Malebranche qui précède.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Lois de l'association des idées.

Pour nous les lois de l'association des idées sont les suivantes : 1° les idées des phénomènes semblables tendent à se présenter ensemble à l'esprit [1]. 2° Quand des phénomènes ont été, ou expérimentés, ou conçus en contiguïté intime l'un avec l'autre, leurs idées ont de la tendance à se présenter ensemble. Il y a deux espèces de contiguïté, la simultanéité et la succession immédiate. Quand les faits ont été expérimentés et pensés en succession immédiate, l'antécédent ou son idée rappelle celle du conséquent, mais la réciproque n'est pas vraie [2]. 3° Les associations produites par contiguïté deviennent plus certaines et plus rapides par l'effet de la répétition [3]. Quand deux phénomènes ont été souvent trouvés réunis, et ne se sont jamais, dans aucun cas, présentés séparément, soit dans l'expérience, soit dans la pensée [4], il se produit entre eux ce que l'on appelle *l'association inséparable,* autrement, mais moins justement dite *indissoluble* : on ne veut pas dire par ces mots que l'association doive inévitablement durer jusqu'à la fin de la vie, que nulle expérience subséquente, nulle opération de la pensée ne puisse la dissou-

1. Ce langage a le défaut de prêter aux idées une sorte d'existence, et de « tendance. » Ce qui tend à se reproduire, ce sont les actes intellectuels. Ce sont eux qui sont semblables. Quand on aperçoit le portrait d'une personne, on la *reconnaît,* on sait qu'on a déjà effectué le même acte de perception, un acte ayant pour objet un ensemble de traits semblables. Parfois on ne sait même à qui rapporter ces traits. Ce n'est pas à proprement parler un cas d'association, mais plutôt de *suggestion.*

2. On ne voit pas clairement pourquoi la réciproque n'est pas vraie. — On peut aussi soutenir que tous les cas d'association se ramènent à celui-ci, comme on le verra dans le fragment suivant.

3. C'est l'effet de l'habitude. Il y a cependant des cas d'association où ces deux termes sont tellement unis, que la répétition de l'expérience n'ajoute rien à leur certitude ni à leur rapidité.

4. Ces mots « soit dans la pensée, » ont une grande importance, et semblent ruiner toute la théorie de l'association inséparable. Pourquoi ne se présentent-ils jamais séparément dans la pensée ? N'est-ce pas parce qu'il y a entre eux plus qu'une relation accidentelle, un rapport nécessaire qu'on ne peut pas détruire sans se contredire ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dre ; mais seulement que tant que cette expérience ou cette opération de la pensée n'aura pas lieu, l'association restera irrésistible ; qu'il nous sera impossible de penser l'un de ces éléments séparé de l'autre [1]. 4° Quand une association a acquis cette sorte d'inséparabilité, quand la chaîne qui unit les deux idées a été ainsi fermement rivée, non-seulement l'idée évoquée par l'association devient, dans la conscience, inséparable de l'idée qui la suggère, mais les faits ou phénomènes qui répondent à ces idées finissent par sembler inséparables dans la réalité [2] : les choses que nous sommes incapables de concevoir séparées, nous semblent incapables d'exister séparées [3] ; et notre croyance à leur coexistence, bien qu'elle soit en réalité un produit de l'expérience, nous paraît intuitive. On pourrait donner d'innombrables exemples de cette loi. STUART MILL [4].

1. N'est-il pas évident que certaines idées, celles de la cause et de l'effet par exemple, sont tellement liées dans notre esprit, que nulle opération de la pensée ne peut les séparer ? et ne savons-nous pas, sans en douter, que nulle expérience ne viendra isoler l'une de l'autre ? Sentons-nous peu à peu s'accroître cette nécessité de leur rapport, ou plutôt n'est-elle pas affirmée dès que nous pensons, et d'une manière nette et absolue ?

2. Assertion gratuite. L'auteur affirme que les choses sont inséparables parce que nos idées le sont ; nous créons suivant lui les rapports en les percevant. Mais cette proposition inverse n'a-t-elle pas autant de droits à être acceptée : nos idées sont inséparables parce que les phénomènes qui y répondent ne peuvent se séparer. Il y a entre ces deux propositions cette différence que la première est une simple affirmation, dont on ne peut fournir aucune preuve, et qui suppose ce principe : la pensée impose aux choses leur nécessité ; la seconde au contraire peut se vérifier par l'expérience, et a pour elle ce principe que les objets font notre connaissance.

3. Qu'on explique donc pourquoi nous sommes « incapables » de les séparer. Il ne sert à rien de dire que nous ne les percevons jamais l'une sans l'autre ; car nous avons le pouvoir de changer, même en l'absence de toute expérience, les rapports de certaines choses. Il y en a seulement quelques-uns que nous ne pouvons concevoir modifiés. — L'incapacité radicale de nos pouvoirs intellectuels est alors le résultat d'une impossibilité absolue. — On doit tout simplement intervertir les termes de cette proposition pour en faire une vérité. « Les choses qui sont incapables d'exister séparées, nous sommes incapables de les concevoir séparées. » Spinoza a exprimé brièvement la vérité sur ce point : « Ordo et con- » nexio idearum est idem ac ordo et connexio rerum. » Cette affirmation n'est pas gratuite comme l'autre. Car si on ne l'accepte pas, il faut dire résolûment : nos pensées créent leur objet, c'est l'idée qui fait l'être.

4. *La Philosophie de Hamilton*, traduction de M. E. Cazelles, p. 212. Germer Baillière, 1869.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — La simultanéité de deux pensées est nécessaire pour qu'elles s'associent.

On ne comprendrait qu'imparfaitement la nature du lien que les rapports de diverses espèces forment entre nos idées, non plus que celle des habitudes qui en dérivent [1], si l'on ne faisait une remarque : les rapports de toute espèce suffisent sans doute pour former le lien dont nous parlons; mais il est nécessaire néanmoins, qu'ils s'appuient sur un rapport particulier qui, la plupart du temps, est indépendant de la nature des idées elles-mêmes, celui de simultanéité; c'est-à-dire, que pour se lier par un rapport quelconque, il faut que, par suite des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, les deux idées nous aient été présentes à la fois; et cela se comprend facilement : un rapport ne peut lier deux idées qu'autant qu'il est perçu ou du moins senti, et il ne saurait être perçu ni senti, qu'autant que les deux termes nous sont présents simultanément; d'où il est naturel de conclure, que deux idées ne peuvent se lier, qu'autant qu'elles *coexistent* dans l'esprit, indépendamment de ce lien et avant qu'il ne soit formé [2].

Le rapport de succession rentre évidemment dans celui de simultanéité [3]; car, comme nous l'avons remarqué, l'expérience prouve que si la sensation disparaît au mo-

1. On a déjà dit plus haut que l'habitude ne dérive pas de l'association des idées; mais que tout au contraire certaines associations s'expliquent par l'habitude.

2. Cette explication est très-satisfaisante pour les associations qui s'établissent entre deux idées acquises : il faut nécessairement que nous les ayons toutes deux à la fois pour établir entre elles une relation. Mais il y a des cas où une idée nouvelle en excite une ancienne; on ne peut dire alors qu'elles aient été simultanément présentes à l'esprit; leur liaison peut s'expliquer pour l'avenir par cette simultanéité; il reste toujours à montrer comment une perception ancienne est renouvelée dans l'intelligence à l'occasion d'une perception actuelle, qui n'a pas pu coexister antérieurement avec elle.

3. C'est vrai seulement pour une succession immédiate, et à cette condition que le second fait se produise au moment où le premier n'a pas encore disparu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment où cesse l'impression, le souvenir s'en conserve au moins quelques instants, ce qui rend possible l'observation successive, et c'est là aussi ce qui fait que des idées qui se succèdent immédiatement se lient dans l'esprit, comme si elles s'y étaient présentées simultanément : lorsque je passe d'un objet à un autre, si le souvenir du premier s'effaçait entièrement, je ne saisirais pas le rapport de l'un à l'autre, et l'idée du second ne pourrait jamais se lier à l'idée du premier [1].

Le rapport de simultanéité est donc une condition nécessaire à la formation d'un lien quelconque entre deux idées. Nul rapport ne peut se former sans celui-là, mais celui-là peut se passer de tous les autres, et les remplacer tous dans certaines circonstances.

CARDAILLAC [2].

---

7. — Des associations latentes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il arrive quelquefois que nous voyons une idée s'élever immédiatement après une autre dans la conscience sans pouvoir ramener cette succession à une loi d'association [3].

1. Voilà pourquoi il reste difficile d'expliquer comment la vue d'un objet, qu'on perçoit pour la première fois, peut évoquer le souvenir d'un objet autrefois perçu. Ce fait devrait peut-être ne pas être confondu avec l'association des idées, et on pourrait le considérer à part, comme un phénomène de suggestion dont il ne paraît pas qu'on ait encore rendu compte.

2. *Études élémentaires de philosophie*, t. II, p. 115. 1830. M. Cardaillac a été le dernier disciple de Condillac ou plutôt de Laromiguière. Il occupa provisoirement la chaire de philosophie de la faculté des lettres de Paris. Il y a dans son ouvrage, aujourd'hui trop oublié, plus d'une observation originale. Hamilton le cite plusieurs fois, et même le traduit. On remarquera que Malebranche avait déjà indiqué comme condition de l'association « l'identité du temps. » Ci-dessus, p. 300.

3. Ce fait se répète perpétuellement ; pour peu que nous laissions notre pensée errer elle va d'un objet à un autre, toujours sans transition brusque, mais en passant par des idées intermédiaires qui pour la plupart nous échappent ; c'est le fait ordinaire des conversations, c'est la loi même des rêves. On connaît l'observation de Hobbes : « Au milieu d'un entretien sur les guerres civiles, qu'est-ce qui pouvait paraître plus déplacé que cette question : « Combien valait le denier » romain? » Mais avec un peu de réflexion je trouvai bientôt ce qui l'avait fait

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or, en général, dans ces cas nous pouvons découvrir par une observation attentive, que ces deux idées, bien que non associées entre elles, sont chacune associées à certaines autres idées ; de sorte que la série aurait été régulière, si ces idées intermédiaires avaient pris dans la conscience leur place entre les deux idées qui ne sont pas immédiatement associées. Supposez, par exemple, trois idées A, B, C; supposez que les idées A et C ne peuvent se suggérer l'une l'autre immédiatement, mais que l'une et l'autre sont associées à l'idée B, en sorte que A suggère naturellement B, et B naturellement C. Or, il peut arriver que nous ayons conscience de A, et immédiatement après de C. Comment expliquer cette anomalie ? on ne le peut que par le principe des modifications latentes. A suggère C, non pas immédiatement, mais par l'intermédiaire de B; mais comme B, de même que la moitié du minimum visible et du minimum audibile, ne se présente pas dans la conscience, nous pouvons le considérer comme non existant [1]. Il y a un fait de mécanique que vous connaissez probablement. Si des billes de billard sont placées en ligne droite, se touchant l'une l'autre, et si l'on pousse une bille contre

naître. Le sujet de la conversation amena naturellement l'histoire du roi et de la trahison qui le livra à ses ennemis; ce souvenir fit penser à la trahison de Judas Iscariote et à la somme qui en fut le prix, etc. »

1. On a lu plus d'un extrait sur cette question des modifications latentes, que Leibniz a si bien établies (Voir plus haut, p. 90 et 105), mais il est bon de connaître l'avis de Condillac : « On serait naturellement porté à croire que nous ne sommes pas toujours avertis de la présence des perceptions qui se font en nous; c'est que souvent nous le sommes si faiblement qu'à peine nous souvenons-nous de les avoir éprouvées. Il nous arrive même de les oublier tout à fait, et ce n'est qu'en réfléchissant sur les situations où nous nous sommes trouvés, que nous jugeons des impressions qu'elles ont dû faire sur notre âme. Or, si par la conscience d'une perception on entend une connaissance réfléchie qui en fixe le souvenir, il est évident que la plupart de nos perceptions échappent à notre conscience; mais si l'on entend par là une connaissance qui, quoique trop légère pour laisser des traces après elle, est cependant capable d'influer, et influe en effet sur notre conduite, au moment que la perception se fait éprouver, il n'est pas douteux que nous n'ayons conscience de toutes nos perceptions, etc. » (*Art de penser*, ch. III.) Si l'on adoptait cette vue, il faudrait dire que les pensées inconscientes sont simplement des pensées dont on ne se souvient pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

celle qui forme la tête de la ligne, qu'arrivera-t-il? le mouvement de la bille ne se divise pas dans la rangée des billes ; l'effet auquel nous aurions pu nous attendre à priori n'arrive pas, mais l'impulsion se transmet à travers les billes intermédiaires, qui restent chacune en place, à la bille située à l'autre bout de la ligne, et cette bille seule suit l'impulsion. Il semble qu'il se passe souvent quelque chose de semblable dans le cours de la pensée. Une idée suggère immédiatement une autre idée dans la conscience. — La *suggestion* agit à travers une ou plusieurs idées qui ne se présentent pas elles-mêmes dans la conscience. Les idées qui éveillent et celles qui sont éveillées correspondent à la bille qui frappe et à celle que le mouvement détache de la file; tandis que les idées intermédiaires dont nous n'avons pas conscience, mais qui effectuent la suggestion, ressemblent aux billes intermédiaires qui restent immobiles tout en transmettant le mouvement. Il me vient à l'esprit un cas dont j'ai été récemment frappé. Je pensais au Ben Lomond, cette pensée fut immédiatement suivie de la pensée du système d'éducation prussien. Or, il n'y avait pas moyen de concevoir une connexion entre ces deux idées en elles-mêmes. Cependant un peu de réflexion m'expliqua l'anomalie. La dernière fois que j'avais fait l'ascension de cette montagne, j'avais rencontré à son sommet un Allemand, et bien que je n'eusse pas conscience des termes intermédiaires entre Ben Lomond et les écoles de Prusse, ces termes étaient indubitablement — Allemand — Allemagne, — Prusse, — et je n'eus qu'à les rétablir pour rendre évidente la connexion des extrêmes.

HAMILTON [1].

1. *Lectures on Metaphysics*, I, 352. La traduction est de M. Cazelles, *Philosophie de Hamilton*, p. 328.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Intervention de la raison dans l'association des idées.

Deux perceptions ne se rappellent pas l'une l'autre dans le cas uniquement où de fait elles se sont trouvées ensemble, ce qui est le cas auquel le positivisme réduit tous leurs rapports, mais aussi, mais surtout lorsqu'elles entrent en droit, pour ainsi dire, dans une même conscience, lorsqu'elles forment comme des parties d'une même idée, et que par l'une l'esprit complète l'autre[1]. Comme l'œil, à l'aspect d'une couleur, voit aussitôt tout autour la couleur qui en est le complément; comme l'oreille, en percevant un son, entend aussitôt des sons différents avec lesquels il forme des accords; de même, et plus encore l'intelligence, une notion se présentant à elle, conçoit immédiatement ce qui, d'une manière ou d'une autre, la complète : non-seulement donc les circonstances extérieures et accidentelles parmi lesquelles elle la conçut autrefois, mais davantage encore ce qui lui est ou semblable ou contraire, ce qui dépend d'elle ou dont elle dépend[2]. En d'autres termes le principe de l'association et de la mémoire n'est que la *raison*.

On peut ajouter que, par ces relations dans la connaissance comme dans la réalité, tout se tenant de plus ou moins loin, d'un objet l'esprit ne passe pas seulement à un second objet, mais de celui-ci à un troisième, et ainsi de suite indéfiniment, en sorte que, à chaque impression qui l'ébranle, il évoque, tout entière peut-être, quoique

1. On ne nie pas ici que la présence simultanée de deux pensées dans l'esprit puisse les associer; mais on ajoute avec toute raison que l'association s'opère aussi d'une autre manière, et qu'il y a entre nos idées d'autres relations que le rapprochement fortuit. On fait ainsi plus que constater le fait, on en donne la raison suffisante.

2. Il y a là deux assertions : la seconde paraît incontestable. L'intelligence ne peut s'arrêter à une moitié d'idée, c'est-à-dire à l'inintelligible, et ne pas penser ce qui est relatif sous la forme d'une relation. Mais il est moins évident qu'une notion se complète par une autre semblable ou contraire. Au fond, le principe de la

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sans l'amener tout entière au jour de la pleine conscience, la multitude presque infinie de ses idées [1].

C'est la matérialité, sous la dépendance de laquelle sont en partie nos sens, qui met en nous l'oubli; le pur esprit, au contraire, qui est tout action, étant par cela même tout unité, tout durée, tout souvenir, toujours présent à tout et à lui-même, tenant, sans se manquer jamais, sous son regard, tout ce qu'il est, tout ce qu'il fut, peut-être même, si l'on ose aller jusqu'où va Leibniz, tout ce qu'il sera, le pur esprit voit toutes choses, suivant une parole que nous avons déjà citée, sous forme d'éternité [2].

Les doctrines positivistes ou d'empirisme exclusif croient expliquer la formation de nos connaissances et de nos souvenirs par les sensations seules accumulées [3], elles oublient l'action intellectuelle [4] qui, après avoir composé des éléments sensibles telle ou telle perception, fait de plusieurs perceptions des groupes, des ensembles dont les différentes parties, ensuite, se rappellent les unes les autres.

F. RAVAISSON [5].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ressemblance et du contraste auquel M. Bain ramène toutes les lois de l'association, est un de ceux qui résistent le plus à toutes les explications. Il est d'ailleurs très-faux qu'il embrasse tous les autres, comme le prétend M. Bain et d'après lui M. Mervoyer dans son intéressant *Essai sur l'association des idées*.

1. Il est certain que dans la réalité tout se tient : « Toutes nos idées, dit Pascal, sont causées ou causantes, aidées ou aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretiennent par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes. » Mais il est plus douteux que nos idées soient tellement attachées qu'on ne puisse, pour ainsi dire, toucher à l'une sans remuer toutes les autres. En tout cas, la conscience ne nous en dit rien, et c'est une hypothèse métaphysique.

2. L'oubli serait alors le résultat de la dépendance où nous sommes à l'égard des organes; ce serait la part du corps dans la connaissance. On peut constater l'analogie de ces idées avec celles qui ont été exprimées plus haut, p. 284. Ce sont des vues profondes, mais toujours un peu conjecturales.

3. C'est bien l'idée dominante de la psychologie en Angleterre, celle de M. Bain et surtout celle de M. Stuart Mill.

4. Stuart Mill explique le moi par l'association. « L'esprit, dit-il, est une série de sentiments, » et si on lui demande comment une série peut se connaître elle-même en tant que série, il se borne à répondre « que c'est un fait ultime, » et par suite inexplicable.

5. Ces lignes suffisent pour montrer que si nos idées se lient, c'est parce

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — Explication empirique des vérités nécessaires par une association inséparable.

S'il y a dans notre nature un sentiment que les lois d'association seraient évidemment capables de produire, c'est celui de la *nécessité*. D'après la définition de Kant, et il n'y en a pas de meilleure, le nécessaire est ce dont la négation est impossible [1]. Si nous trouvons qu'il est de toute manière impossible de séparer deux idées, nous avons tout le sentiment de nécessité que l'esprit humain peut avoir [2]. Ceux donc, qui nient que l'association puisse produire une nécessité de la pensée, devraient soutenir que deux idées ne sont jamais tellement nouées ensemble qu'elles soient réellement inséparables [3]. Mais cette affirmation contredit l'expérience la plus vulgaire. Que de personnes, qui pour avoir été épouvantées dans leur enfance, ne peuvent jamais se trouver seules dans l'obscurité sans éprouver d'in-

ZENEAKADÉMIA

qu'il y a en nous une force intellectuelle qui opère la liaison, et par suite l'activité permanente du moi est mise hors de doute; il faudrait ajouter que dans ce travail de combinaison, l'intelligence ne se borne pas à établir des rapports qui n'auraient qu'une valeur subjective. Si parfois elle procède ainsi, il y a des cas où c'est la liaison des choses qui cause la liaison des idées. — *La Philosophie en France au* XIXe *siècle*, p. 166. Hachette, 1868.

1. C'est définir la nécessité par rapport à l'esprit, une nécessité logique et toute subjective, telle qu'il convenait à Kant de l'entendre. Ce n'est pas seulement la négation qui est impossible, c'est la non-existence. « Le nécessaire, dit Aristote, c'est ce qui est absolument de telle manière et n'est pas susceptible d'être autrement. » (*Métaphysique*, XII, 7.)

2. Indiquer un signe auquel on peut reconnaître la nécessité, ce n'est pas définir la nécessité même ; nous ne pouvons pas séparer les deux idées, parce que nous les détruirions. D'ailleurs, c'est là une pure nécessité de relation; il ne faut pas deux idées pour qu'il y ait nécessité : nous ne pouvons pas concevoir Dieu sans l'affirmer comme nécessaire.

3. Ils soutiennent seulement que s'il y a deux idées ainsi nouées, l'esprit pourra les dénouer, tout comme il a pu les associer. Quand il essaye en vain de les séparer c'est que ce n'est pas lui qui les a réunies. On doit ajouter que nous n'avons nulle conscience de cette prétendue association qui devrait pourtant être connue de nous, et nous laisser un souvenir. M. Stuart Mill qui a réponse à tout est obligé de dire : « Elles sont devenues inséparables de notre conscience, avant la première heure de notre mémoire. » Il faut avouer que pour un philosophe qui croit à la seule observation, cette affirmation est un peu risquée, et a l'air d'être un expédient.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vincibles terreurs[1] ! Que de personnes qui ne peuvent revoir un certain endroit, ou penser à un certain événement sans qu'il se réveille en elles de vifs sentiments de douleur ou des sou venirs de souffrance[2] ! Si les faits qui ont créé ces fortes associations dans les esprits de quelques individus avaient été communs à tous les hommes dès la première enfance, et s'ils avaient été complétement oubliés après la formation des associations, nous aurions une nécessité de la pensée, une de ces nécessités qu'on regarde comme des preuves d'une loi objective, et d'une connexion mentale *a priori* entre des idées. Or, dans toutes les prétendues croyances naturelles et les prétendues conceptions nécessaires que nous voulons expliquer par le principe de l'association inséparable, les causes productives des associations ont dû commencer presque au commencement de la vie, et elles sont communes à tous les hommes ou à une grande partie de l'humanité.

STUART MILL[3].

1. Mais à ce moment même elles admettent que cette association contre laquelle elles luttent en vain n'a rien de nécessaire; elles voient dans la vanité de leurs efforts une simple preuve de leur impuissance, et non pas la marque d'une impossibilité absolue.

2. Elles ne le peuvent pas, mais elles conçoivent que d'autres le puissent, et qu'elles-mêmes le pourront peut-être un jour; ce qu'elles ne concevront jamais c'est que deux et deux fassent cinq. M. Stuart Mill juge, il est vrai, que cette proposition n'a rien d'impossible.

3. *Philosophie de Hamilton*. Traduction de M. Cazelles, p. 304, Germer Baillière, 1869. La doctrine qui tend à ramener toutes les opérations intellectuelles à de simples associations a ses antécédents en France, comme en Angleterre. Condillac l'exprime avec assez de netteté dans son *Art de penser*. Il prétend qu'il n'y a pas de *liaison naturelle* entre nos idées, mais seulement des *liaisons communes*. « On se trompe, ajoute-t-il, en croyant que ce qui est commun à tous les hommes est naturel ou inné avec nous. Les mêmes opérations et les mêmes circonstances doivent produire partout les mêmes effets, etc. » C. V. *De la liaison des idées et de ses effets*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — La nécessité de certaines vérités ne provient pas d'une association inséparable.

On a fait des tentatives pour déduire de l'expérience sensible et de l'association des idées, toutes les vérités que nous sommes forcés d'admettre comme *nécessaires* en tous lieux et en tout temps [1]; mais cette explication est réfutée par le souverain juge de toutes les hypothèses ; elle ne rend pas compte des phénomènes. Elle n'explique pas comment il se fait que d'autres associations, tout aussi fréquentes et tout aussi uniformes, sont incapables de produire plus qu'une conviction d'une nécessité uniquement relative et physique.

Je peux imaginer que le soleil se lève et se couche comme aujourd'hui pendant cent ans, et qu'ensuite il reste continuellement fixé dans le méridien. Pourtant mon expérience de la succession régulière du jour et de la nuit est au moins aussi invariable que celle des propriétés géométriques des corps [2]. Je peux imaginer que la même pierre s'enfonce quatre-vingt-dix-neuf fois dans l'eau et qu'elle surnage la centième, mais mon expérience répète invariablement le premier phénomène, et celui-là seul [3].

L'expérience m'a constamment présenté le corps d'un cheval uni à une tête de cheval, et une tête d'homme sur

1. C'est une critique des opinions des philosophes de l'école empirique en Angleterre, et particulièrement de celles de Stuart Mill.

2. Stuart Mill répond à cet exemple : « Le jour n'est pas tellement uni à la nuit que nous ne percevions jamais l'un sans percevoir l'autre au même moment. Sinon il y aurait une association inséparable, il nous paraîtrait *nécessaire* que le jour succédât à la nuit. » Cette réponse n'est pas très-satisfaisante et ne vaudrait rien pour tel autre exemple, celui d'une étincelle et de l'explosion d'une masse de poudre. Ici la succession est immédiate; pourtant on peut admettre, concevoir qu'elle ne se produise pas, il n'y a pas de nécessité.

3. Les explications de Stuart Mill sur ce second exemple ne sont pas moins embarrassées. « Nous n'avons pas vu aussi souvent, dit-il, une pierre s'enfoncer dans l'eau que nous avons vu deux et deux faire quatre. » Mais n'est-il pas évident que dès les premières expériences nous sommes certains que deux et deux *doivent* faire quatre; et qu'après des milliers d'observations nous sommes seulement assurés qu'une pierre s'enfonce dans l'eau.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

un corps d'homme; de même que l'expérience m'a constamment présenté un espace enfermé dans deux lignes courbes, et non dans deux lignes droites. Néanmoins je n'ai pas de peine à me figurer un centaure, mais je ne puis me figurer un espace enclos dans deux lignes droites. Pourquoi, dans le premier cas, considéré-je les résultats de mon expérience comme seulement accidentels et susceptibles d'infraction, bornés aux phénomènes actuels d'un théâtre restreint, et ne possédant pas de valeur hors de ce théâtre; tandis que dans le dernier je suis contraint de les regarder comme universels et nécessaires. Pourquoi puis-je par l'imagination donner au corps d'un quadrupède une qualité qui d'après l'expérience n'appartient qu'à celui des bipèdes? Et pourquoi ne puis-je pas de la même manière investir les lignes droites d'un attribut qui, d'après l'expérience constante, appartient aux lignes courbes [1]?

H. Mansel [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — L'infinité de l'espace ramenée à un cas d'association inséparable.

Je reconnais pleinement que nous sommes incapables de concevoir une limite à l'espace. Pour expliquer cette incapacité, il n'est pas nécessaire de la supposer innée. C'est en vertu de lois psychologiques connues, que nous deve-

1. « Je réponds, dit Stuart Mill : Parce que notre expérience présente mille modèles, sur lesquels nous pouvons former la conception d'un centaure, et pas un seul sur lequel nous puissions ébaucher celle de deux lignes droites enfermant un espace. » C'est esquiver l'objection. Car en fait nous ne voyons pas plus de centaures que d'espaces enclos par deux lignes droites.

2. *Prolegomena Logica*, p. 90. Fragments cités par M. Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, traduction de M. Cazelles, p. 315. M. Mansel, l'éditeur des Œuvres de Hamilton, lutte contre l'empirisme aujourd'hui si puissant en Angleterre. Mais ses principes ne valent guère mieux que ceux de l'école dont il est l'adversaire. Sur cette question particulière, il maintient seulement « que la nécessité de certaines vérités dérive de la constitution de l'esprit même. » En réalité c'est la nécessité des choses qui fait la nécessité de l'idée. Voir plus bas le fragment de Leibniz, *Différence entre la raison et l'association des idées*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nons incapables de concevoir cette limite. Nous n'avons jamais perçu un objet ou une partie de l'espace sans qu'il n'y eût encore de l'espace au delà [1]. Et depuis le moment de la naissance, nous avons toujours perçu des objets et des parties de l'espace [2]. Comment donc l'idée d'un objet ou d'une partie de l'espace pourrait-elle ne pas s'associer inséparablement à l'idée d'un nouvel espace au delà? chaque instant de notre vie ne peut que river cette association, et nous n'avons jamais trouvé une seule expérience tendant à la rompre. Sous les conditions actuelles de notre existence, cette association est indissoluble. Mais nous n'avons pas de raison de croire que cela tienne à la structure originelle de nos esprits [3]. Nous pouvons supposer que sous d'autres conditions d'existence, il nous serait possible de nous transporter au bout de l'espace [4], et qu'après y avoir pris connaissance de ce qui s'y trouve par des impressions d'une espèce tout à fait inconnue dans notre état présent, nous deviendrions à l'instant capables de concevoir le fait

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. L'auteur ne distingue pas l'espace de l'étendue; on ne perçoit pas l'espace, et il y a à cela de bonnes raisons, qu'on a pu lire plus haut, p. 267. L'espace n'a pas d'existence réelle.

2. Nous percevons des corps; si on entend par espace l'ensemble même de tous les corps réels et possibles, avec leurs positions respectives, on peut dire, comme l'auteur, que nous percevons sans cesse des « parties de l'espace. »

3. L'observation est juste mais superficielle. Ce n'est pas le concours fortuit de ces deux représentations qui les associe si fortement dans notre esprit; il y a une nécessité logique qui les enchaîne, celle de ne pas nous contredire, et de ne pas nous représenter la *position* d'un corps si ce n'est par rapport à d'autres corps. Ceux qui soutiennent, bien à tort sans doute, que l'espace existe, répondraient à M. Stuart Mill, qu'il prouve que nous ne pouvons avoir l'idée d'un corps sans en imaginer d'autres; mais, ajouteraient-ils, les uns et les autres ne peuvent pas exister sans l'espace, ni être conçus sans lui. Visiblement M. Mill reproduit l'erreur de Locke; il confond l'étendue avec sa condition, l'espace.

4. C'est le défaut de cet empirisme à outrance de ne rien éclaircir, de ne rien expliquer. Il serait impossible d'entendre par ce morceau comment l'auteur comprend l'espace, et « le bout de l'espace. » Il emploie la même méthode pour l'idée du temps. Mais comme ici il est impossible de faire dériver de l'association une notion, sans laquelle toute association est impossible, il est obligé d'écrire ces mots dont il faut tenir compte : « Je n'ai jamais prétendu expliquer l'idée du temps par l'association; je me suis borné à rendre compte par l'association de l'*infinité* apparente du temps et de l'espace. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et de constater sa vérité [1]. Après quelque expérience de l'impression nouvelle, le fait nous semblerait aussi naturel que les révélations de la vue à un aveugle-né guéri depuis assez longtemps pour que l'effet d'une longue pratique les lui ait rendues familières. Mais comme ceci ne peut arriver dans notre état présent d'existence [2], l'expérience qui pourrait dissoudre l'association ne se fait jamais, et la fin de l'espace demeure toujours inconcevable [3].

STUART MILL [4].

---

12. — **Que faut-il entendre par proposition inconcevable, et s'il n'y en a de telles que par suite d'une association inséparable.**

Toutes les inconcevabilités peuvent se réduire à une association inséparable combinée avec l'inconcevabilité originelle d'une contradiction directe [5]. Tous les cas que j'ai cités comme des cas d'inconcevabilité les plus frappants que j'aie pu choisir, peuvent se réduire à cette formule. Nous ne pouvons concevoir un carré rond, mais ce n'est pas simplement parce que notre expérience n'a jamais rencontré un objet de cette sorte, car ce ne serait pas

1. L'hypothèse est au moins singulière; il est fâcheux pour un positiviste d'être obligé d'appeler au secours de sa doctrine des conceptions, qu'il appellerait baroques, s'il n'en était l'auteur.

2. L'aveu est précieux à recueillir : « Ceci ne peut arriver. » Qu'en savez-vous? Cela n'est jamais arrivé jusqu'à présent, voilà tout ce que vous avez le droit de dire. Mais pourquoi répondre de demain?

3. Il y a en somme quelque vérité dans cette analyse : l'espace n'est pas l'infini; c'est la forme de nos représentations des choses matérielles, que nous pouvons multiplier indéfiniment. Dire qu'il y a toujours de l'espace au delà de l'espace, c'est affirmer que partout où on imaginera une grandeur, ce sera une grandeur, c'est-à-dire une relation. Mais l'auteur n'explique pas pourquoi il en est ainsi; et de plus il admet, contre tout bon sens, qu'il pourrait en être autrement, c'est-à-dire que nous pourrions penser une grandeur comme absolue.

4. *La philosophie de Hamilton*, traduction de M. Cazelles. Germer Baillière, 1869.

5. On fera bien de ne pas imiter ce langage que le traducteur a cru devoir reproduire dans sa barbarie originale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

assez [1]. Ce n'est pas non plus parce que ces deux idées sont en elles-mêmes incompatibles. Concevoir un carré rond ou concevoir un corps tout noir et cependant tout blanc, ce serait tout simplement concevoir que deux sensations différentes sont produites en nous simultanément par le même objet, et notre expérience nous a familiarisés avec cette conception [2]. Il est probable que nous pourrions concevoir un carré rond aussi bien qu'un carré dur, ou un carré pesant [3], si ce n'était que dans notre expérience, il arrive constamment qu'au moment où une chose commence à être ronde elle cesse d'être carrée, de sorte que le commencement d'une impression est inséparablement associé à la cessation de l'autre [4]. Ainsi notre incapacité de former une conception naît toujours de ce que nous sommes forcés d'en former une contradictoire à la première [5]. Nous ne pouvons concevoir que le temps ou l'espace aient une fin, parce que l'idée d'une partie quelconque du temps ou de l'espace est inséparablement associée à l'idée d'un temps ou d'un espace au delà de cette partie [6]. Nous ne pouvons concevoir que deux et deux fassent cinq, parce que

1. Cette proposition au moins est vraie; mais celle qui la suit immédiatement ne l'est plus.

2. Sophisme par confusion. Il ne s'agit pas de deux *sensations différentes*, mais de deux idées *contradictoires*; deux choses peuvent être différentes sans être incompatibles. On comprend bien qu'un objet nous donne à la fois l'idée de la couleur et de la forme; mais non pas qu'il soit coloré et non coloré, carré et non carré. C'est la confusion des langues et le renversement de l'intelligence.

3. C'est seulement *probable;* on y met de la prudence; mais ce n'est pas par des probabilités de ce genre qu'on éclaircit des analyses qui prétendent être positives. Cet appel incessant à des hypothèses invraisemblables ne dissimule pas l'énormité de ces propositions : « Deux et deux peuvent faire cinq, un carré peut être rond; » une chose peut donc à la fois être et ne pas être, car si deux et deux sont cinq ils ne sont pas deux et deux; et si un carré est rond il n'est pas carré, pas plus du reste qu'il n'est rond; c'est une logomachie.

4. Voit-on beaucoup de choses carrées qui commencent à devenir rondes? Est-ce là une de ces expériences qui, en se répétant mille fois dans un jour, peuvent produire des associations inséparables. Ces efforts pour ramener à un simple fait d'expérience le principe de contradiction, condamnent un esprit éminent à des expédients indignes de lui.

5. Pourquoi y sommes-nous forcés, et pourquoi est-elle contradictoire à la première?

6. Voir le fragment précédent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une association inséparable nous force à les concevoir comme faisant quatre, et l'on ne peut les concevoir comme faisant à la fois quatre et cinq, parce que quatre et cinq, comme le rond et le carré, ont entre eux dans notre expérience des rapports tels que l'un est associé à la non-existence actuelle de l'autre [1]. Nous ne pouvons concevoir que deux lignes droites enferment un espace, parce que les mots « enfermer un espace » signifient qu'elles se rapprochent et se rencontrent une seconde fois, et que l'image mentale de deux lignes droites qui se sont une fois rencontrées est inséparablement associée à la représentation de leur divergence définitive [2]. On n'a donc pas tout à fait tort de dire en langage ordinaire, et même dans le langage scientifique, que la notion d'un carré rond, que l'affirmation que deux et deux font cinq, ou que deux lignes droites peuvent enclore un espace, renferment une contradiction. La proposition n'est pas logiquement correcte, car la contradiction n'existe qu'entre une représentation positive et sa négative [3]. Mais elle veut dire que l'impossibilité d'unir deux conceptions contradictoires dans la même représentation est, dans ces trois cas, la raison réelle de l'inconcevabilité. Et nous n'aurions probablement aucune difficulté à réunir les deux idées qu'on suppose incompatibles, si notre expérience n'avait pas d'abord associé l'une d'elles à celle qui contredit l'autre.

STUART MILL [4].

1. Il est difficile d'énoncer avec plus de résolution des propositions aussi étranges. L'auteur ne cherche pas à les atténuer. Il dit plus loin qu'on peut concevoir un monde où deux et deux fassent cinq ; que nous ne sommes pas plus sûrs que demain il n'en sera pas ainsi, que nous le sommes que le soleil se lèvera ; qu'on peut supposer un univers où deux lignes droites enfermeraient un espace, etc., p. 83.

2. « La nécessité de penser ainsi, dit Hamilton, ne peut provenir d'une habitude de penser ainsi. La force de l'habitude, quelque influence qu'elle puisse avoir, ne produit jamais que l'habituel, et l'habituel n'arrive jamais au nécessaire, et même n'en approche jamais. » (*Discussions de Philosophie*, p. 605.)

3. C'est précisément le cas : dire que deux et deux font cinq c'est affirmer et nier la même chose en même temps ; dire que deux lignes droites enferment un espace, c'est dire qu'elles sont droites et nier qu'elles le soient.

4. *La Philosophie de Hamilton*. Traduction de M. Cazelles, p. 82. Germer Baillière, 1868.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

13. — Différence entre l'association des idées et la raison.

La mémoire fournit aux âmes une espèce de *consécution*, qui imite la raison, mais qui doit en être distinguée [1]. Nous voyons, en effet, que les animaux, lorsqu'ils perçoivent un objet qui les frappe, et dont ils ont eu auparavant une perception semblable, attendent, en conséquence de la représentation de la mémoire, ce qui était joint à cette perception dans la perception précédente, et sont portés à des sensations semblables à celles qu'ils avaient auparavant éprouvées [2]. Par exemple, si l'on montre aux chiens un bâton, ils se souviennent aussitôt de la douleur qu'il leur a causée; ils crient et prennent la fuite.

Et l'imagination forte qui les frappe et les met en mouvement, a son principe dans la grandeur ou dans la multitude des perceptions précédentes [3]. Car il arrive quelquefois qu'une forte impression, faite d'un seul coup, produit le même effet qu'une longue habitude, ou plusieurs perceptions médiocres souvent répétées.

Les hommes agissent à l'instar des bêtes lorsque les

1. Il est intéressant de voir que Leibniz a pressenti le parti que l'école empirique pourrait tirer de l'association des idées, et comment il a d'avance condamné toute cette analyse artificielle en distinguant la *consécution*, des rapports nécessaires, et la réunion machinale des sensations, de la combinaison rationnelle des idées.

2. C'est toute la théorie dite *psychologique*, de l'école anglaise qui continue Hume. L'intelligence machinale des bêtes, telle que Leibniz la décrit ici, est exactement, d'après ces philosophes, toute notre intelligence.

3. Stuart Mill n'a pas même pénétré aussi profondément que Leibniz dans l'observation de ce fait de l'association, auquel se réduisent d'après lui les opérations les plus hautes de l'entendement. Pour que deux idées s'associent d'une manière inséparable, il faut seulement, d'après lui, que les expériences se répètent continuellement; il ne tient compte que de la *multitude* des sensations; Leibniz donne la même vertu à leur *grandeur*, qui parfois peut suppléer au nombre. Quand l'auteur anglais nous dit que des personnes qui ont eu peur dans les ténèbres ne peuvent plus désormais séparer l'idée de l'obscurité de celle du danger, il confirme sans le savoir la profonde observation qu'on vient de lire. Mais en confondant cette liaison avec une relation nécessaire, il confond aussi l'intelligence du chien qui hurle à la vue du bâton, avec celle de l'homme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

consécutions de leurs perceptions ne dépendent que du principe de la mémoire, semblables alors aux médecins empiriques, qui n'ont qu'une simple pratique sans théorie; et, dans le vrai, nous ne sommes que des empiriques dans les trois quarts de nos actions [1]. Par exemple si nous attendons demain le lever du soleil, notre unique fondement, c'est que le soleil s'est constamment levé tous les jours : il n'y a que les astronomes qui le prévoient par la raison [2]. Mais la connaissance des vérités nécessaires et élevées est ce qui nous distingue des simples animaux, et nous fait avoir la raison et les sciences.

LEIBNIZ [3].

---

14. — Action de la volonté sur l'association des idées.

Quoique la suite de nos pensées soit dans la dépendance immédiate des lois de l'association, gardons-nous d'imaginer que la volonté n'ait sur cette suite aucune influence [4]. Il est vrai que cette influence n'est pas directe et immédiate, comme une vue rapide et superficielle du sujet pourrait d'abord le faire présumer; mais pour être médiate et indirecte, elle n'en est pas moins réelle, et n'en a pas moins des effets nombreux et considérables [5]. Il arrive même que le degré de cette influence, c'est-à-dire la plus

1. C'est le quatrième *quart* que l'école empirique s'est proposée de réunir aux trois autres. Leibniz n'est certes pas trop libéral envers l'homme en restreignant à ces limites notre supériorité sur les bêtes. Cette réserve effacée, on voit ce qu'il advient de nous.

2. Opposition frappante entre la succession des faits et la raison de cette succession; entre la mémoire qui ajoute machinalement des faits aux faits, et les enregistre, et la raison qui découvre le principe de leur connexion.

3. *Monadologie*, 26, 27, 28, 29, t. II, p. 598. Edition Janet.

4. Il y a deux causes qui peuvent interrompre le cours de nos pensées : une perception nouvelle, assez vive pour intéresser l'esprit; ou bien un acte de volonté. Parfois elles se réunissent et concourent.

5. L'auteur veut dire sans doute que nous ne pouvons pas à volonté penser à quelque chose à propos de rien. Ici comme partout nous ne commandons à la nature qu'en lui obéissant, et c'est en nous soumettant à la loi de l'association que nous en détournons les effets.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou moins grande capacité des différents individus pour agir par la volonté sur la suite de leurs pensées, est une des causes les plus frappantes de l'inégalité de capacité intellectuelle que l'on observe entre les esprits [1].

De tous les actes volontaires par lesquels l'homme exerce cette influence, le plus facile à remarquer est celui en vertu duquel il peut à son gré choisir une de ses pensées, la retenir présente, et en faire l'objet particulier de son attention [2]. Au moyen de ce pouvoir, non-seulement nous fixons une pensée qui sans cela aurait passé, mais souvent, à force de considérer le même objet, nous saisissons jusqu'aux moindres relations existant entre nos idées, et nous faisons dériver ainsi le cours de nos pensées dans un canal nouveau. Je suppose, par exemple, que dans un moment d'inactivité et d'indolence, le nom de Newton s'offre à moi. Il arrivera peut-être que ce mot amènera à sa suite, l'un après l'autre, les noms de plusieurs mathématiciens ou astronomes, ou ceux de quelques contemporains et amis de cet homme célèbre; et tous ces noms peuvent passer en revue devant moi sans exciter beaucoup ma curiosité. Dans une autre disposition de mon esprit, le nom de Newton dirigera insensiblement mes pensées sur les principaux événements de sa vie et sur les traits les plus saillants de son caractère; ou enfin, si mon esprit est plein d'ardeur et de force, mon attention se portera sur ses sublimes découvertes, et je m'engagerai peu à peu dans quelques recherches philosophiques. Chaque objet a avec d'autres des rapports frappants et faciles à saisir [3], mais il en a aussi

1. Ceux qu'on appelle des esprits légers, dissipés, inconstants, sont des gens chez qui le courant des idées ne s'arrête jamais; leur pensée ne pouvant se fixer sur rien est toujours faible.

2. Cette pensée, il ne peut la choisir que si l'intelligence la lui a d'abord suggérée d'après ses lois, et à la suite des autres pensées qui l'ont amenée. On ne pense pas à ce qu'on veut, mais parmi les idées qui traversent l'esprit, il en est que l'on peut saisir au passage; la chaîne entière devient immobile quand on en serre un anneau.

3. Il est à remarquer que nos idées ne forment pas des séries pour ainsi dire

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de moins apparents, que l'on n'aperçoit qu'avec peine, et qui ne se présentent qu'à l'aide d'une attention soutenue en les envisageant sous divers points de vue. Mais le principal empire que nous exerçons sur la suite de nos idées est fondé sur l'influence de l'habitude, qui modifie les lois d'association [1]. Cette influence est si grande, qu'on peut souvent juger du tour d'esprit d'un homme par la manière dont il passe d'un sujet à un autre, soit en parlant, soit en écrivant [2]. On sait aussi qu'un des effets de l'habitude est de fortifier tel ou tel principe d'association, au point de nous donner un empire assuré sur toutes celles de nos idées qui sont unies par ce rapport ; en sorte que lorsque l'une s'éveille on est à peu près sûr que les autres paraîtront à la suite.

DUGALD STEWART [3].

---

15. — Rapports de l'association des idées et de l'habitude.

L'auteur ingénieux que je viens de citer [4] semble croire que l'association des idées ne peut point être considérée comme une faculté primitive, ou comme un fait irréductible de notre nature [5]. « Je pense, dit-il, que les principes

linéaires, où chacune d'elles ne toucherait qu'à deux autres. C'est un vaste réseau. La comparaison avec une chaîne, quoiqu'il soit difficile de l'éviter, est pleine d'inexactitude, ou du moins il faut admettre que chaque anneau tient à une multitude d'autres.

1. L'habitude n'est pas, à parler rigoureusement, le principe de ces modifications ; leur cause c'est la volonté, dont les actions répétées constituent des habitudes.

2. Ces observations sont d'une parfaite justesse. Elles semblent contredire une autre opinion du même auteur, qu'on va lire plus bas, celle qui résout l'habitude dans une association. Ce serait alors l'effet qui agirait sur la cause.

3. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 220. Il ne faut pas oublier que réciproquement l'association des idées agit sur notre volonté et sur notre conduite ; on en verra la preuve dans quelques-uns des fragments suivants.

4. Thomas Reid.

5. Reid paraît avoir raison sur ce point. L'association des idées n'est pas une

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou facultés primitives de l'âme, dont il est impossible de rendre compte autrement que telle est notre constitution, sont en plus grand nombre qu'on ne le croit communément. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas les multiplier sans nécessité. Les suites de pensées, qui nous sont devenues familières par une fréquente répétition, s'offrent ensuite d'elles-mêmes à notre imagination, et ne semblent supposer aucune autre faculté originelle que le pouvoir de l'habitude. »

Il m'est impossible de souscrire à cette décision. La raison en est que je crois plus philosophique de résoudre le pouvoir de l'habitude en faculté d'association, que de résoudre l'association en habitude [1]. Le mot *habitude*, dans le sens où on l'emploie communément, exprime cette facilité que l'esprit acquiert, en conséquence de la pratique, dans toute espèce d'action, animale ou intellectuelle. On emploie ce mot à l'adresse d'un ouvrier, à l'élocution d'un orateur qui parle aisément sans préparation, à la rapidité avec laquelle un chiffreur fait une opération d'arithmétique. Cette facilité est l'effet de la pratique. C'est là un fait que l'expérience atteste. Mais il ne paraît pas que ce soit un fait irréductible et non susceptible d'analyse [2].

Dans l'essai sur l'attention, j'ai fait voir que les effets de la pratique se faisaient sentir en partie sur le corps, en

faculté à part, un pouvoir original; c'est plutôt une loi des opérations intellectuelles. Les philosophes anglais de notre temps, qui ont poursuivi sur ce sujet les travaux de Hume, inclinent au contraire à en faire une faculté irréductible, et peut-être même la faculté principale, sinon unique, de l'entendement.

1. Peut-être les deux propositions sont-elles inexactes, mais on souscrirait plus volontiers à celle de Reid. Elle n'explique pas toutes les associations; car il y en a qui n'ont pas besoin d'être répétées pour devenir indissolubles; mais elle rend compte de certaines liaisons volontaires qui s'établissent peu à peu.

2. Pourtant D. Stewart n'a pas expliqué le fait de l'habitude qu'il définit incomplétement. On n'en peut donner qu'une explication métaphysique, à savoir, que nous persistons à demeurer dans l'état où nous sommes le plus souvent; c'est une tendance de l'être à se conserver tel qu'il est. On en parlera au chapitre VIII.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

partie sur l'âme [1]. Les muscles, que nous employons dans des opérations mécaniques, deviennent plus forts, et deviennent aussi plus prompts à obéir à la volonté. C'est là un fait, dont il est probable que la philosophie ne donnera jamais l'explication.

Dans les opérations mécaniques même, les effets de la pratique sont produits en partie sur l'esprit ; et, sous ce rapport, ils peuvent se résoudre dans le principe que les philosophes ont appelé association des idées, ou dans ce fait général, que le docteur Reid lui-même a reconnu et fort bien établi en disant : « Que les suites de pensées qui nous sont devenues familières par une fréquente répétition s'offrent ensuite d'elles-mêmes à notre esprit [2]. » Dans les cas où il s'agit d'habitudes purement intellectuelles, les effets de la pratique se résolvent complétement dans ce principe; et il me semble plus précis et plus satisfaisant d'établir ce principe d'association comme une loi de notre constitution, que de le déguiser sous ce nom d'habitude, qui s'applique également au corps et à l'esprit [3].

DUGALD STEWART [4].

1. Ce langage manque de propriété. Le corps n'a pas d'habitude, mais la faculté motrice a les siennes, et ce sont peut-être les plus puissantes ou du moins les plus remarquées.

2. N'est-ce pas donner, à l'appui de l'opinion que l'on soutenait, une observation qui la contredit ? Si nous n'avons pas la puissance de reproduire plus facilement, et le besoin d'accomplir plus souvent les opérations que nous avons répétées, pourquoi ces suites de pensées se représentent-elles à notre esprit? Or ce pouvoir et ce besoin c'est l'habitude; c'est donc l'habitude qui explique au moins ces sortes d'associations.

3. La raison est médiocre. Le domaine de l'habitude est aussi étendu que celui de la volonté; il embrasse tous les actes qui peuvent devenir volontaires, aussi bien ceux qui ont pour effet le mouvement du corps, que ceux qui produisent les pensées.

4. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 211.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

16. — Influence de l'association des idées sur la perception extérieure.

Un exemple bien remarquable de l'affinité des idées est celui où la simple vue d'un objet nous en rappelle le poids, la dureté, la ténacité, propriétés dont les sensations sont déterminées par des mouvements musculaires. Il suffit que nous ayons senti le poids d'une pierre d'une certaine apparence pour que la forme seule réveille l'idée du poids et des autres qualités de l'objet. C'est ainsi que nous établissons un lien idéal entre les substances et l'usage que nous faisons de leurs propriétés [1].

La sensation du toucher s'associe à celle du son, lorsque le bruit, comme celui du fer, du bois, du verre, etc., nous en rappelle la propriété tangible. C'est une des plus communes et des moins faillibles de nos associations, et la délicatesse de l'oreille en fait un excellent moyen de reconnaître ce qui se passe autour de nous.

Le toucher s'associe sur une plus grande échelle encore avec la vue, et l'alliance de ces deux sens peut être regardée comme une des sources les plus fécondes de nos connaissances. Nous associons les propriétés tangibles des corps avec les impressions qu'elles produisent sur l'œil, et nous pouvons à tout instant rappeler le toucher par la vue, et la vue par le toucher [2]. C'est ainsi que nous distinguons, par l'un ou par l'autre sens, des surfaces de métal, de bois, de pierre, des étoffes, des feuilles, des

1. On a vu dans le chapitre III d'autres exemples de ce que les Ecossais ont nommé des *perceptions acquises*. Il est certain qu'elles s'expliquent par l'association des idées et par l'induction; les deux propriétés ont été perçues en même temps: en pesant une pierre nous l'avons vue. L'idée de sa couleur et de son poids s'unissent; mais l'induction est nécessaire pour nous donner l'assurance d'étendre cette coïncidence à des cas où nous ne faisons que la moitié de l'expérience.

2. Nous associons nos perceptions par la ressemblance des sensations agréables ou pénibles qu'elles nous causent. On dit d'une couleur qu'elle est criarde, et d'un son qu'il est chaud ou coloré.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fleurs, etc., et que le témoignage de l'un nous dispense ordinairement du témoignage de l'autre, après que l'habitude a cimenté une sorte de solidarité entre leur ministère.

Les sons s'allient aux apparences visuelles en mille circonstances. Nous associons les formes et les couleurs des corps avec le bruit qu'ils font, un instrument musical avec la qualité particulière de ses notes, un animal avec sa voix, les sons articulés avec les lettres de l'alphabet.

BAIN [1].

---

17. — Influence de l'association des idées sur les sentiments.

Nous concevons une sorte de reconnaissance pour les objets qui nous ont causé de vifs plaisirs. Le matelot qui, après s'être tiré du naufrage, ferait du feu avec la planche qui l'aurait sauvé, nous paraîtrait coupable d'une action en quelque sorte contre nature. On s'attend, au contraire, à ce qu'il conserve ce débris avec soin et avec reconnaissance [2].... Nous trouvons quelque ombre de mérite à la cause involontaire d'un grand bien qui nous arrive, et quelque ombre de démérite à la cause involontaire d'un grand mal. Celui qui annonce une bonne nouvelle reçoit passagèrement notre gratitude ; nous le confondons avec l'auteur du bien qu'il nous annonce.... Nous serions heureux de lui rendre quelque service.... D'après l'usage de toutes les cours, l'officier qui apporte la nouvelle d'une victoire reçoit de l'avancement.... Si par imprudence un homme venait à en tuer un autre, il serait condamné à

1. *Les sens et l'intellect*. Londres, 1855. Fragment traduit et cité par M. Mervoyer, *Étude sur l'association des idées*, p. 93. Durand, 1864.

2. Le même sentiment serait éprouvé, et avec plus de force, s'il s'agissait d'un animal et non d'une planche. Nous aurions de la peine à ne pas crier à l'ingratitude.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mort par les anciennes lois de l'Ecosse ; mais rien ne blesserait plus le sentiment naturel, que d'infliger une punition aussi sévère à celui qui aurait jeté imprudemment dans la rue une pierre qui n'aurait blessé personne. La folie et l'inhumanité de sa conduite sont cependant les mêmes, soit que la pierre ait tué quelqu'un, soit qu'elle n'ait atteint personne ; mais nos sentiments, dans ces deux cas, sont très-différents, et on trouvera dans les lois de presque toutes les nations une grande sévérité pour le premier cas, un grand relâchement de discipline pour le second.

ADAM SMITH [1].

---

18. — Influence de l'association des idées sur la mémoire.

Il est évident qu'avant d'essayer de nous rappeler les circonstances particulières d'un événement, il faut que cet événement, pris en gros, ait été l'objet de notre attention [2]. Nous nous rappelons les traits généraux du fait, mais nous n'avons pas le souvenir complet des détails [3]. Si nous voulons nous retracer ces détails, il n'y a que deux moyens d'y parvenir. Le premier consiste à faire différentes suppositions et à examiner ensuite laquelle de ces suppositions s'accorde le mieux avec les circonstances dont nous avons le souvenir, et à tâcher d'exciter le rappel des autres circonstances qui leur sont associées. Le pre-

1. *Théorie des sentiments moraux*, partie II, section III, *passim*. Tout ce chapitre est plein d'observations ingénieuses qui se prêtent mal à être résumées. Adam Smith, 1723-1790, ami de Hume, prédécesseur de Reid à l'université d'Edimbourg, est l'auteur de beaucoup d'ouvrages ; les deux plus importants sont un traité de morale, celui dont on vient d'écrire le titre, et un traité d'économie politique, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*.

2. Notre attention n'est pas nécessaire ; mais il faut d'une manière ou d'une autre avoir déjà quelque pensée de cet événement.

3. Il est très-vrai que pour vouloir se rappeler un fait, il faut déjà se le rappeler en partie ; on ne peut que compléter les souvenirs par la volonté ; le commencement en est toujours involontaire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mier de ces procédés est, à proprement parler, une déduction rationnelle [1]. Quant à l'autre moyen de rappel, nous en avons un exemple lorsque nous tâchons de nous souvenir du commencement d'une phrase, en récitant quelque morceau que nous ne savons qu'imparfaitement. Dans ces cas-là, nous avons coutume de répéter deux ou trois fois les derniers mots de la phrase précédente, afin d'éveiller les mots qui la suivent et qui y sont liés dans notre souvenir. Dans cet exemple on voit assez que les circonstances dont nous tâchons d'opérer le rappel ne sont pas rendues présentes à l'esprit par l'effet immédiat de la volonté [2], mais qu'elles sont suggérées par quelques autres circonstances avec lesquelles elles sont associées par les lois de notre constitution, et indépendamment de notre volonté actuelle.

DUGALD STEWART [3].

---

19. — Rapports de l'association des idées avec l'imagination.

La tendance qu'a l'esprit humain à associer et lier ensemble ses pensées, est quelquefois appelée, mais fort improprement, imagination [4]. Il y a sans doute un rapport intime entre ces deux parties de notre constitution intellectuelle ; et il ne faut pas douter que ce ne soit ce

1. Dans ce cas même, il faut le remarquer, nous faisons appel à l'association des idées, mais à une association logique. Dans celui qu'on va citer, l'association est accidentelle, à moins pourtant que nous ne trouvions les mots qui manquent, par le sens qu'il faut compléter, comme nous devinerions une partie effacée d'une inscription.

2. Dans les deux exemples la volonté n'agit pas directement sur la mémoire; elle essaye de créer les conditions dans lesquelles cette faculté s'exerce habituellement.

3. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 220.

4. Il y a en effet une sorte d'imagination qu'on peut définir « la faculté d'associer les idées en changeant leurs rapports. » Celle-là même dépend de l'association des idées, mais la dépasse, parce qu'elle change les rapports primitivement établis dans l'esprit. Quant à l'imagination qui crée l'idéal, elle est encore moins dépendante de l'association, dont elle ne peut s'affranchir absolument.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rapport qui les a fait confondre. Lorsque l'esprit s'occupe d'objets sensibles absents (état habituel de l'âme chez la plupart des hommes), la suite de ses pensées est une série de conceptions, ou, selon le langage commun, d'imaginations qui se succèdent. Dans l'exercice de l'imagination poétique, c'est aussi la faculté d'association qui fournit les matériaux dont elle forme ses combinaisons; et lorsque ces combinaisons sont devenues familières, c'est encore l'association des idées qui en fait un tout et unit entre elles ces parties éparses. Il est donc certain que l'association des idées, quoique parfaitement distincte de l'imagination, est directement et essentiellement indispensable à son exercice [1].

DUGALD STEWART [2].

---

20. — Importance de l'association des idées dans les beaux-arts.

Etant donnée telle idée, telle autre idée vient nécessairement à sa suite. Une idée qu'on présente à l'esprit ne manque jamais d'en éveiller d'autres [3].

Une idée ne va pas seule : voilà ce que savent bien les artistes et tous ceux qui prétendent exciter en nous des impressions par tel ou tel moyen, par la parole, par la peinture, etc. Le peintre, quand il nous représente un arbre, n'ignore pas qu'il éveille en nous plus que cette idée de l'arbre représenté [4]. Je veux affecter tristement mon auditoire, et je me sers d'une image triste pour le toucher. Si je ne m'aperçois pas que cette image triste lui

1. Voir plus bas les fragments sur l'imagination.
2. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 212.
3. Elle ne manque jamais d'en éveiller d'autres, mais on ne peut avec toute certitude déterminer celles qu'elle éveillera.
4. C'est en cela que consiste le vrai génie. Un paysage d'un grand maître réveille en nous plus de sentiments et des idées plus précises que le spectacle même de la réalité ; le peintre rend la nature plus capable de nous faire penser et de nous faire sentir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rappelle des idées gaies ou comiques, mon auditoire me rit au nez, quand je veux qu'il pleure.

Telle est la différence entre « avoir du tact » et n'en pas avoir. Parce qu'on a du tact ou qu'on n'en a pas, l'on peut ou l'on ne peut pas convaincre ; parce qu'on a du tact ou qu'on n'en a pas, l'on blesse ou l'on charme dans la conversation les personnes qui vous écoutent ; un mot qu'on laisse échapper, rappelle aux uns mille événements pénibles, aux autres mille sensations agréables.

On nomme dans les arts « imagination féconde, » celle en qui s'éveillent promptement et complétement toutes les idées associées à l'idée principale dont il s'agit. Soit un beau clair de lune à peindre : l'imagination la plus féconde sera celle en qui l'on verra le plus promptement et le plus complétement s'élever toutes les idées qui s'associent à l'idée d'un beau clair de lune [1].

On nomme aussi dans les arts « sensibilité délicate, » celle qui saisit bien à l'aspect, par exemple, d'un clair de lune qu'on lui peint avec ses accessoires, le lien naturel des accessoires à l'idée principale ; c'est celle en qui naît promptement, quand on lui présente la circonstance première, le sentiment des circonstances environnantes qu'on ne lui présente pas.

L'imagination féconde trouve rapidement et complétement les idées qui s'associent à l'idée principale, et la sensibilité délicate sent promptement à propos de l'idée principale toutes les circonstances qui s'y rattachent. L'imagination trouve, et la sensibilité sent ; ces deux faits se confondent l'un avec l'autre. Qui sent le plus vive-

1. Ceux qui n'ont pas cette imagination non-seulement ne peuvent produire une œuvre d'art, mais ils sont incapables d'en comprendre aucune. L'activité éveillée dans la pensée et dans le sentiment est pour beaucoup dans ce qu'on appelle la beauté. On dit de certains artistes qu'ils font penser, d'autres qu'ils font sentir, et de quelques-uns qu'ils éveillent à la fois l'émotion et l'idée. Ceux qui ne parlent ni au sentiment ni à la pensée sont justement dédaignés.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment est le plus capable de trouver dans les arts ; si vous avez la sensibilité délicate, vous avez l'imagination féconde [1].

Or, pour les imaginations fécondes, il y a deux manières de peindre. Tantôt on expose toutes les circonstances accessoires de l'idée principale, sans rien laisser à deviner, rien à trouver, comme les poëtes du XVIII^e^ siècle, comme Delille. C'est là le genre descriptif [2].

Tantôt on choisit parmi les circonstances accessoires les plus importantes, qu'on jette autour de l'idée principale, et on abandonne à l'association des idées le soin d'achever le tableau dans l'esprit du spectateur. On ne lui dit pas tout, pour lui donner la satisfaction de découvrir ce qui manque ; c'est là le genre des grands maîtres.

TH. JOUFFROY [3].

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

21. — Conséquences dangereuses de l'association des idées.

Par un effet de ces associations nous nous prévenons souvent jusqu'à l'excès en faveur de certaines personnes, et nous sommes tout à fait injustes par rapport à d'autres [4]. C'est que tout ce qui nous frappe dans nos amis, comme dans nos ennemis, se lie naturellement avec les sentiments agréables ou désagréables qu'ils nous font éprouver : et que, par conséquent, les défauts des uns empruntent toujours quelque agrément de ce que nous

1. Voilà pourquoi on a pu prétendre parfois que la beauté n'est pas dans les choses, mais dans l'esprit ; et que les objets ont seulement celle que notre imagination leur prête.

2. C'est même le genre de tous les artistes d'ordre inférieur ; ils épuisent l'idée dans toutes ses ramifications, et ôtent à ceux qui voient ou lisent leurs œuvres, le plaisir d'y collaborer en quelque sorte.

3. *Cours d'esthétique*, p. 123. Hachette, 1843.

4. Ces idées ont été admirablement développées dans la *Logique de Port-Royal*, au chapitre XX de la 3e partie, qui est l'œuvre de Nicole.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

remarquons en eux de plus aimable, ainsi que les meilleures qualités des autres nous paraissent participer à leurs vices [1]. Par là ces liaisons influent infiniment sur toute notre conduite. Elles entretiennent notre amour ou notre haine, fomentent notre estime ou notre mépris, excitent notre reconnaissance ou notre ressentiment, et produisent ces sympathies, ces antipathies et tous ces penchants bizarres dont on a quelquefois tant de peine à rendre raison [2]. Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avait aimée avait ce défaut.

Locke a fait voir le plus grand danger des associations d'idées, lorsqu'il a remarqué qu'elles sont l'origine de la folie.

« Un homme, dit-il, fort sage et d'un très-bon sens en toute autre chose, peut être aussi fou sur un certain article, qu'aucun de ceux qu'on renferme aux petites maisons, si par quelque violente impression qui se soit faite subitement dans son esprit, ou par une longue application à une espèce particulière de pensées, il arrive que des idées incomparables soient jointes si fortement ensemble dans son esprit, qu'elles y demeurent unies [3]. »

CONDILLAC.

1. On connaît les vers de Lucrèce et ceux de Molière sur cette faiblesse du cœur, qui nous porte à aimer « jusqu'aux défauts » des personnes que nous aimons.

2. Il y a là, brièvement indiquée, toute une étude sur les rapports de l'esprit et du cœur.

3. Il est vrai que les fous associent leurs idées d'une façon arbitraire et contraire parfois à l'expérience, parfois à l'expérience et à la raison.

4. *Art de penser*, ch. v. Le fragment suivant complétera ces réflexions. Voir l'*Essai* de Locke, livre II, ch. XXXIII.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

22. — Influence de l'association des idées sur l'intelligence. — Les hommes d'esprit et les hommes de génie.

L'espèce de mémoire qui, dans la société et dans le cours ordinaire de la conversation, excite le plus d'admiration est celle qui fait retenir les faits détachés et isolés ; et il est incontestable que ceux qui sont doués de cette sorte de mémoire[1] brillent rarement par les dons du génie. Ce genre de mémoire est défavorable à l'arrangement philosophique des idées, parce qu'elle y supplée et en tient lieu en partie. Un des grands usages de la philosophie est, comme je l'ai fait voir, de nous donner un empire étendu sur les vérités particulières, en nous mettant en possession de quelques principes généraux sous lesquels ces vérités se trouvent comprises[2]. Un esprit sur lequel les associations fortuites de temps et de lieu font une impression durable, n'a pas les mêmes motifs pour conduire philosophiquement sa pensée que ceux chez lesquels les faits se lient principalement par les relations de cause et d'effet, ou de prémisses et de conséquence[3]. J'ai entendu dire que les hommes de loi les plus éminents avaient marqué d'abord une sorte d'aversion pour l'étude[4]. La raison en est probablement qu'un esprit avide de principes généraux se dégoûte d'une étude qui ne lui offre au premier aspect qu'un chaos de faits en apparence isolés et sans liaison. Mais ce goût pour l'ordre philosophique surmonte bientôt, quand il est joint à la persévérance dans le travail, les

1. Leur supériorité dans une causerie est réelle ; ils y mettent de l'imprévu, des saillies, des rapprochements inattendus, et par là surprennent et réveillent l'attention. Ce sont des gens spirituels.

2. L'esprit de généralisation est le véritable esprit scientifique.

3. Voir plus haut, p. 304.

4. Voilà un mauvais usage de la généralisation : c'est ce qu'on appelle dans l'école un « sophisme par dénombrement imparfait. » Mais la réflexion qui suit est pleine de justesse.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

difficultés qui semblaient les plus invincibles ; il introduit la règle dans ce qui n'offrait au premier coup d'œil qu'une masse indigeste et confuse, et transforme les détails arides des lois en un système intéressant et lumineux.

On peut, si je ne me trompe, généraliser cette observation et l'appliquer à toutes les sciences qui exigent qu'on se souvienne d'une grande multiplicité de faits. Un homme dépourvu de génie peut, sans beaucoup d'efforts, entasser dans sa mémoire un grand nombre de faits relatifs à la chimie ou à l'histoire naturelle, qu'il ne rapporte à aucun principe, et dont il ne tire aucune conséquence ; et la facilité avec laquelle il a acquis ces connaissances de détail lui persuade qu'il est doué d'un goût et d'une aptitude naturels pour les études de ce genre. Mais ceux qui sont véritablement destinés à reculer les limites de la science éprouvent, au contraire, en entreprenant de nouvelles recherches, beaucoup de difficulté à fixer leur attention ; leur mémoire est surchargée de faits, sans liaison, sans rapport apparent, et ils désespèrent souvent de leurs futurs progrès. Cependant le moment arrive enfin où leur supériorité se manifeste ; et elle résulte en grande partie de ces premiers dégoûts qui les ont poussés à poursuivre leurs recherches jusqu'à ce qu'ils fussent parvenus à établir dans ce chaos de matériaux la simplicité et la beauté qui caractérisent les œuvres de la nature.

En général, je pense qu'on peut établir comme une règle sûre, que les hommes qui ont une très-grande masse de connaissances toujours à leur disposition, ou qui se sont rendu leurs propres découvertes assez familières pour être toujours prêts à les exposer sans être obligés de se recueillir et de travailler avec quelque peine sur leur mémoire, sont rarement doués de beaucoup d'esprit d'invention, rarement même d'une grande vivacité de conception. Un homme d'un génie original, avide d'exercer

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sur toutes choses la faculté de raisonner dont il est doué, qui ne peut se résoudre à répéter les idées d'autrui, ou même à reproduire machinalement des pensées qu'il n'a acquises qu'à l'aide de beaucoup de réflexion, paraît souvent aux observateurs superficiels s'abaisser au-dessous du niveau des esprits médiocres; et souvent, au contraire, un esprit qui n'a ni vivacité, ni capacité d'invention, fait admirer la promptitude de ses décisions, quoiqu'elle soit l'effet de sa médiocrité même [1].

DUGALD STEWART [2].

---

23. — Des erreurs qui proviennent de l'association des idées.

Habitués à lier nos pensées dans un certain ordre, nous arrivons, surtout quand nous ne sommes pas avertis par la présence de la réalité [3], à nous figurer et même à croire que cet ordre idéal existe dans les choses elles-mêmes. Nous pensons à deux choses en même temps : donc ces deux choses doivent exister ensemble [4]. Une chose nous fait penser à une autre comme la précédant ou la suivant : donc elle la précède ou la suit dans la réalité. Ne pouvons-nous pas concevoir deux choses ensemble ? Donc elles n'ont aucun rapport et n'entrent dans aucune combinaison l'une avec l'autre [5]. Les superstitions populaires ne sont que des conceptions de ce genre qui ont pris la forme et la consistance de la réalité. Dans les temps où l'on

1. Comparer La Bruyère, *Des Jugements*, les portraits de La Fontaine et de Corneille.

2. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 253.

3. Ou quand nous ne consultons pas notre raison.

4. En effet, très-souvent nous n'y pensons en même temps que, si elles existent ensemble et en raison même de leurs rapports. Il y a des rapports que nous ne constituons pas; il nous arrive de confondre avec eux les relations toutes subjectives de nos opérations.

5. Si vraiment nous ne pouvons les concevoir ensemble, c'est qu'elles ne peuvent se concilier. Mais souvent l'incompatibilité n'est pas absolue.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

croyait à l'apparition du démon, il suffisait souvent aux personnes d'une imagination vive d'en entendre le nom pour le voir paraître [1]. C'est par suite de la même association qu'il était de mauvais augure de parler de certains malheurs, qu'on regardait comme néfastes les jours où ils étaient arrivés, et même qu'on s'interdisait religieusement toute affaire à pareils jours. Combien de gens ne voudraient pour rien au monde se mettre en voyage ou commencer quelque entreprise sérieuse un vendredi, ou se trouver treize à la même table ! C'est sous l'influence de semblables conceptions qu'on interprétait autrefois certains événements comme les avertissements d'une divinité ennemie ou propice. César, voyant ses soldats effrayés de la chute qu'il fit en débarquant en Afrique, crut devoir les rassurer en s'écriant : « O terre d'Afrique, je t'embrasse ! » Un accident, un mot, un nom interprété en bonne ou mauvaise part avait une influence semblable sur les esprits. Hérodote nous dit que les Grecs, dans leur marche contre Mycale, furent encouragés dans leur entreprise par l'arrivée de députés samiens, dont l'un s'appelait Hégésistrate, conducteur d'armée. J'ai lu quelque part que l'apparition de souris ou de rats dans la salle des séances du sénat romain, retarda de deux mois l'entrée en campagne d'une armée, qui était prête à partir avec les deux consuls.

MERVOYER [2].

1. Ce sont ces surprises de l'imagination qui expliquent beaucoup de faits en apparence merveilleux.

2. *Étude sur l'association des idées*, p. 388. Durand, 1864. M. Mervoyer a exposé dans cette étude les principes de l'école anglaise qu'il adopte presque sans restriction.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE VI.

PSYCHOLOGIE.

DES FACULTÉS DE CONCEPTION (SUITE). DE L'IMAGINATION.

§ I. DE L'IMAGINATION CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES FACULTÉS.

1. — De l'imagination considérée comme une perception continuée.

La vue et les autres sens extérieurs [1] nous font apercevoir certains objets hors de nous; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle, Δ, et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me le fait sentir, de même couleur, de même grandeur et de même situation; c'est ce qui s'appelle *imaginer* un triangle [2].

Il y a pourtant une différence : c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-

1. D'après une doctrine commune à toute l'école on reconnaissait autrefois deux sortes de sens : les sens extérieurs, tels que la vue, le toucher, etc., qui ont leurs organes visuels ; les sens intérieurs, c'est-à-dire le sens commun qui combine les données des autres, et l'imagination qui les conserve en l'absence des objets. Ces deux derniers n'ont pas d'organe apparent.

2. C'est bien là une fonction de l'imagination, mais la moins élevée ; il est difficile même de la distinguer de celle de la mémoire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps [1].

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps [2]; et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit : mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer; et cela c'est voir encore en quelque façon la chose même; telle que je la voyais lorsqu'elle était présente à mes yeux [3].

Ainsi nous pouvons dire, en général, qu'*imaginer* une chose, c'est continuer de la sentir [4], moins vivement toutefois et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées; par exemple, blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude; et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste [5].

Il faut soigneusement observer qu'en imaginant, nous n'ajoutons que la durée aux choses que les sens nous apportent : pour le reste, l'imagination au lieu d'y ajouter,

1. S'il n'y avait d'autre différence, il deviendrait impossible de distinguer les conceptions imaginaires des vraies perceptions. On a apprécié cette opinion plus haut, p. 162 et 273.

2. Non pas « toutes les fois » mais souvent.

3. On voit que l'imagination ainsi entendue n'est guère que la mémoire des choses sensibles, ou du moins ne peut s'en séparer. Il est impossible de se rappeler un objet matériel sans se le représenter.

4. On peut continuer de *sentir* une chose, sans l'imaginer, on la sent « d'une autre sorte, » comme Bossuet le dit bientôt.

5. C'est là une condition commune à tous les actes de cette faculté, si complexe : elle peut sans doute se mêler même aux opérations de la raison et de la conscience; mais elle les figurera, et par suite leur donnera quelque chose de l'existence matérielle. Le matérialisme a souvent pour origine un abus de l'imagination; il déclare inconcevable, ce qui, suivant l'expression de Maine de Biran, est *irreprésentable*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le diminue[1], les images qui nous restent de la sensation n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même.

BOSSUET[2].

---

2. — Différence entre la mémoire imaginative et l'imagination.

Il n'est pas étonnant que l'on confonde souvent l'*imagination* avec la mémoire *imaginative*[3]. Il est évident, en effet, qu'une imagination *créatrice* suppose dans celui qui en est doué la faculté de rappeler, à volonté, une classe particulière d'idées, et d'idées liées entre elles par certains rapports particuliers; or, cette faculté est nécessairement le résultat de certaines habitudes d'association[4]. Une telle faculté n'est donc pas précisément la même chez tous les individus ; c'est un tour d'esprit particulier, plutôt qu'un principe intellectuel général[5]. On peut demander quels sont les rapports par lesquels se lient les idées qui servent de matériaux à l'imagination et en particulier à l'imagina-

1. C'est vrai pour la mémoire imaginative ; mais il ne faut pas méconnaître qu'il y a une sorte d'imagination qui ajoute à nos perceptions, et refait la nature, en l'idéalisant. C'est un des plus nobles attributs de notre intelligence, l'origine des beaux-arts.

2. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, édition Belin, p. 16. *Bossuet* (1627-1704) est en philosophie un cartésien indépendant qui n'a pas rompu avec la tradition de l'école, ni oublié, pour Descartes, Aristote et saint Thomas ; il y a de la philosophie dans sa lutte contre les protestants, contre les quiétistes, dans sa polémique avec Leibniz ; il y en a même dans ses sermons ; mais il n'a laissé que trois traités qui soient purement philosophiques : celui qu'on vient de citer, une *Logique*, et quelques chapitres, *Du libre arbitre*.

3. Cette confusion se remarque dans le fragment précédent.

4. Il est bien entendu que le pouvoir *créateur* de l'esprit s'exerce seulement sur les matériaux recueillis par la mémoire. Des écrivains exacts ont proposé de dire que l'imagination ne *crée* pas, mais qu'elle *forme*.

5. Il y a là quelque erreur. L'imagination, même sous sa forme créatrice, est une faculté commune à tous les hommes ; le sauvage le plus grossier *conçoit* les choses autrement qu'il ne les *perçoit ;* il a son idéal, imparfait sans doute, mais tel que la nature seule ne peut le suggérer. Mais l'auteur a raison de dire que ce pouvoir n'est pas le *même* chez tous les individus; il n'y en a pas de plus variable, et de plus facilement modifié par toutes les influences de temps, de lieu, d'éducation, d'âge, d'organisation, etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion poétique. Sans m'occuper encore de ce sujet, je me contenterai de dire que ces relations me paraissent être principalement celles qui se fondent sur la ressemblance ou l'analogie [1]. Mais quels que soient ces rapports, la faculté de rappeler à volonté les idées qu'ils unissent est la base ou le principe du génie poétique. C'est donc là une partie assez importante de notre constitution intellectuelle, pour mériter qu'on lui donne un nom particulier; et je l'appellerai *mémoire imaginative*. Le docteur Reid fait observer quelque part que « cette partie de notre constitution, dont l'association des idées dépend, était appelée par les anciens écrivains anglais, *la fantaisie* [2]. » Cette acception est, en beaucoup de cas, conforme à celle que je propose moi-même. Elle diffère de la mienne seulement en ce que les vieux écrivains appliquaient ce mot à l'association des idées en général, tandis que je le restreins à cette espèce d'association qui est particulièrement liée à l'exercice de l'imagination poétique.

Ainsi, la *mémoire imaginative* est la faculté qui recueille les matériaux qu'emploie l'*imagination*. Celle-ci suppose toujours la première, tandis que la première ne suppose pas nécessairement la seconde. Il y a des hommes qui ont contracté des habitudes d'association, en vertu desquelles il s'offre à eux, pour éclairer ou embellir un sujet, nombre d'idées analogues : ces hommes-là ont de la mémoire ima-

1. C'est une vue assez étroite, qui réduirait toute la poésie à la conception des figures. L'auteur après avoir reconnu une sorte d'imagination supérieure, très-distincte de celle que Bossuet a définie dans le morceau précédent, la rabaisse ensuite, et la réduit presque à l'art d'associer les idées; c'est la puissance qui leur donne une forme, et les représente à soi ou aux autres par des signes sensibles.

2. Les Grecs l'appelaient φαντασία, et leurs philosophes l'ont d'abord comprise comme identique à la mémoire des choses sensibles. Aristote dans son livre de l'*Ame*, III, 3, la distingue à la fois de la sensation, de l'opinion et de la science, mais la réduit à un principe sensible. Dans l'Ecole d'Alexandrie et surtout chez Plotin, la théorie de l'imagination s'agrandit : on signale son œuvre propre; on la distingue de cette puissance inférieure qui est commune à tous les êtres vivants, et on lui donne pour attribution de représenter le pur intelligible sous une forme qui le rend sensible, de matérialiser, si on peut le dire, les idées de la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

ginative. Mais tout effort d'imagination créatrice exige le concours de plusieurs autres facultés, en particulier du goût et du jugement, sans lesquels rien ne saurait plaire[1]. C'est la mémoire imaginative qui fournit au poëte le langage métaphorique et toutes les analogies sur lesquelles se fondent les allusions poétiques ; mais c'est l'imagination qui crée les scènes compliquées que le poëte décrit et les personnages ou caractères fictifs qu'il trace. On dit de la mémoire imaginative qu'elle est riche, abondante ; de l'imagination qu'elle est belle, sublime.

DUGALD STEWART[2].

---

3. — Différence entre l'imagination passive et l'imagination active.

L'être sentant obéit à des lois d'association ou d'agrégation passive, qu'il ne fait pas et ne peut connaître ; l'être intelligent se prescrit à lui-même des lois d'association dont il se rend compte ; il choisit librement les éléments qu'il veut réunir, tire de son sein les modèles de ses propres combinaisons, forme ainsi ces idées archétypes d'ensemble, d'harmonie, de beauté, sous lesquelles l'esprit humain contemple les phénomènes d'une nature extérieure, qu'il a souvent pressentis et dominés par la pensée, avant de les avoir perçus par les sens[3]. La faculté de se créer des idées archétypes, qui porte l'unité dans le vaste

1. La part de l'invention est trop restreinte dans cette analyse.

2. *Eléments de la Philosophie de l'esprit humain*. Traduction de M. Peisse. T. I, p. 212. Ladrange, 1843.

3. Il y a en effet une grande différence entre cette imagination machinale, dont la brute elle-même n'est pas dépourvue, et cette force vraiment intellectuelle qui transforme ce à quoi elle s'applique, et parfois pressent, comme le dit très-bien l'auteur, les lois de la nature. Cette anticipation est un des traits du génie scientifique ; et l'imagination n'est pas moins nécessaire à la science qu'aux beaux-arts. Voir le chapitre de la méthode.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

champ des idées, est l'attribut le plus éminent de l'intelligence.

Dans le sommeil de la pensée, lorsque toute faculté active de combinaison est suspendue, diverses images ou fantômes viennent assiéger le sens intérieur, s'y succèdent, s'y remplacent et s'y agrégent de toutes les manières, et forment des tableaux mobiles, irréguliers, disparates dans toutes leurs parties, sans plan, sans liaison, sans unité de sujet ni d'objet. On peut observer seulement dans cet exercice de l'*imagination passive*, qui fait les rêves de l'homme endormi ou même éveillé, que l'espèce des images ou leurs couleurs sombres ou gracieuses, dépendent toujours d'un certain ton sur lequel se trouve montée actuellement la sensibilité intérieure, par la prédominance de tels organes intérieurs disposés de telle manière [1]. Tels sont les rêves pénibles occasionnés par la plénitude de l'estomac, les embarras de la circulation, etc.

Dans tous ces cas, plus fréquents que ne le pensent peut-être les métaphysiciens, accoutumés à faire abstraction des causes physiologiques, qui mettent en jeu l'imagination ou tel mode de son exercice [2], dans tous ces cas, dis-je, il y a une affection interne dominante qui éveille le sens interne des images, lui communique une certaine impulsion qui se propage ou se continue d'une manière sponta-

1. L'observation est exacte, l'explication un peu étroite. Ce n'est pas seulement la disposition des organes qui donne le ton à notre sensibilité ; c'est là une idée particulière à l'auteur, qui est trop porté à mettre hors du moi toute la vie affective. La couleur riante ou sombre de nos idées dépend parfois, il est vrai, de l'état de notre santé ; mais souvent elle a des causes morales ; des affections froissées, des efforts inutiles, la lassitude du cœur et de la volonté, ou des causes contraires, rendent la rêverie ou mélancolique ou gaie.

2. Les métaphysiciens ne méconnaissent pas l'influence des causes physiologiques, du reste encore très-mal déterminées ; nul pouvoir de l'âme n'est plus étroitement uni aux organes que l'imagination ; on signalera plus loin cette dépendance, et l'intervention très-active du système nerveux dans les phénomènes de l'imagination. Il suffit de lire dans la *Recherche de la vérité*, les chapitres consacrés à cette faculté, pour se convaincre que les métaphysiciens ont fait la part très-large aux influences cérébrales ; ce n'est pourtant pas la partie solide du système de Malebranche.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

née et plus ou moins irrégulière, suivant les lois d'association organique[1] ou d'agrégation fortuite dont nous avons parlé dans la première section de cette partie de l'ouvrage. Par exemple, dans ces combinaisons d'images ou ces châteaux en Espagne que fait l'homme éveillé, lorsqu'il se laisse aller au mouvement naturel de son imagination, il y a toujours un certain ton de la sensibilité qui détermine l'apparition des premiers fantômes. Suivant que l'individu se trouve monté au ton de la crainte ou de l'espérance, qu'il a un sentiment instinctif de force ou de faiblesse radicale, son imagination produit des fantômes divers qu'il repousse ou caresse, qu'il tend à fuir ou à combattre, voilà le canevas du château en Espagne ou du roman. La faculté de combinaison s'empare de ce canevas et se propose de le remplir[2]. Elle fait un choix d'images analogues entre elles et au plan proposé, écarte toutes celles qui sont disparates ou hors de son but, et parvient ainsi à former un tableau plus ou moins composé, dont toutes les parties s'harmonisent entre elles et concourent dans une véritable unité de dessein de plan ou d'action. Il n'y a assurément rien de pareil dans les agrégations fortuites des songes et dans tous les cas où l'imagination se trouve livrée à elle-même, ou à l'impulsion vague d'une sensibilité dont les modes composés et variables à chaque instant, excluent par eux-mêmes toute forme constante et proprement une[3].

Le principe de l'unité qui caractérise toutes les combi-

1. Ces mots expriment une hypothèse, du genre de celle qu'on a lue plus haut, dans ce passage où Malebranche explique la liaison des idées par celle des *traces* laissées sur le cerveau.

2. Ces figures sont d'une justesse douteuse, c'est le même pouvoir qui fait le canevas et qui le remplit.

3. Il y a une certaine logique dans les songes ; les idées s'y associent plus régulièrement qu'on ne le dit ici ; le hasard est une cause qu'il faut éliminer des phénomènes intellectuels ; le point de départ de toute une série de conceptions peut être fortuit, mais le mouvement se prolonge d'après des lois fixes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

naisons de l'intelligence, ne réside donc point dans notre nature sentante, mais se fonde et se rattache au premier déploiement de cette même activité perceptive qui constitue le un dans le multiple [1].

La faculté de *combinaison* [2] n'est point limitée aux images et particulièrement à celles que fournit le sens de la vue, toujours prédominant sur tous les autres [3]. Son champ bien plus étendu que celui de l'imagination proprement dite [4], embrasse toutes les idées de l'esprit où elle trouve des matériaux et tous les sentiments du cœur qui lui fournissent des excitants, et que l'exercice de cette faculté contribue singulièrement à développer [5]. Tantôt elle emprunte les éléments de ses combinaisons des objets de la nature extérieure tels qu'ils se manifestent aux sens, en réunissant dans un autre ordre leurs modes ou qualités abstraites [6] ; tantôt elle va chercher ses matériaux hors du cercle des objets réels, dans un monde de possibles où elle trouve les types d'une perfection idéale qu'elle aspire à réaliser [7]. Quelquefois elle crée en voulant imiter ; d'autres

1. L'intelligence fait une sorte de synthèse des éléments qui lui viennent du dehors ; elle y imprime comme sa marque en les réduisant à l'unité. Cette combinaison, veut dire l'auteur, est la part certaine de notre pouvoir intellectuel.

2. Le nom n'est pas heureux ; l'auteur dira lui-même, quelques lignes plus bas, que cette faculté ne se borne pas à combiner, qu'elle a un pouvoir créateur.

3. Ce mot même, *images*, n'a guère de sens que pour les perceptions de la vue ; celles des autres sens peuvent pourtant être représentées ; mais peut-être toujours s'y mêlera-t-il quelque élément emprunté à la vision ; l'étendue figurée est la véritable forme de nos représentations mentales ; même quand on se figure un son, ou une odeur, la vue intervient et y joint quelque *image* de l'objet sonore ou odorant.

4. Au sens où on prenait ce mot dans l'école, en le réduisant à une sensation continuée, comme on l'a vu plus haut.

5. Le cœur échauffe l'imagination, mais à son tour il reçoit d'elle une puissante impulsion. Il est difficile d'être très-sensible si on n'a pas beaucoup d'imagination ; il est impossible d'avoir beaucoup d'imagination sans une grande sensibilité.

6. Voilà à proprement parler à quoi se réduit la faculté de *combinaison*.

7. Peut-on assimiler cette autre opération à une combinaison ? Quelle est cette force qui dépasse le réel, pour entrer dans le monde « des possibles, » et les individus imparfaits, pour concevoir ces types d'une perfection idéale ? voilà l'œuvre originale de l'imagination, sa véritable vertu inventive, qui ne peut être attribuée qu'à un être doué de raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fois elle imite même en créant [1]; mais quelle que soit la sphère où s'exerce cette faculté active, toujours elle imprime le sceau de l'unité à ses productions les plus variées, et souvent elle leur communique cette teinte particulière du sentiment qui l'inspira [2].

MAINE DE BIRAN [3].

---

4. — Les lois de l'entendement sont différentes de celles de l'imagination.

Nous ne nous étonnerons pas non plus de comprendre par l'*entendement* certaines choses qui ne tombent pas sous l'*imagination*, et d'en trouver d'autres dans l'imagination qui répugnent complétement à l'entendement [4], tandis que d'autres enfin s'accordent avec lui, puisque nous savons que les opérations qui produisent les imaginations, ont lieu suivant certaines lois entièrement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme dans l'imagination n'a qu'un rôle passif [5]. On comprend facilement par là avec quelle facilité peuvent tomber dans des erreurs grossières ceux qui n'ont pas distingué avec soin l'imagination et l'entendement : ils croient, par exemple, que

1. Observation profonde : on peut même dire qu'elle crée toujours en imitant, et que toujours elle imite en créant.

2. Ces pages sont peut-être les plus vraies que l'on ait écrites sur ce sujet, avant que les travaux de Schelling et de Hegel aient été connus en France. Comparer dans l'*Encyclopédie* et dans le *Dictionnaire philosophique* l'article de Voltaire.

3. *Œuvres inédites*. T. II, p. 179. *Des fondements de la Psychologie*. Delagrave, 1859.

4. Il est impossible de marquer plus précisément les rapports de l'entendement et de l'imagination : beaucoup de vérités ne sont pas imaginables ; beaucoup des représentations de l'imagination n'ont rien de vrai ; peut-être en citerait-on comme exemple la plupart de nos idées sur la nature du corps, de l'espace, du temps.

5. C'est la moitié d'une vérité ; il y a une imagination qu'on peut appeler sinon passive, au moins machinale, associant et combinant les idées sans unité, sans les rattacher par des rapports intelligibles ; il y en a une autre qui non-seulement est active, mais encore créatrice, et il faut ajouter que ses lois ne sont pas différentes des lois de l'entendement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'étendue doit être dans un lieu [1], qu'elle doit être finie [2], que les parties en sont réellement distinctes les unes des autres [3], qu'elle est le premier et unique fondement de toutes choses, qu'elle occupe dans un temps plus d'espace que dans un autre, et autres assertions semblables, qui toutes sont contraires à la vérité comme nous le montrerons en son lieu.

Ensuite, comme les mots sont une partie de l'imagination, c'est-à-dire que, selon qu'une certaine disposition du corps fait qu'ils se sont arrangés vaguement dans la mémoire [4], nous nous formons beaucoup d'idées chimériques; il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup de grossières erreurs si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. Joignez à cela qu'ils sont constitués arbitrairement et accommodés au goût du vulgaire, si bien que ce ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement [5]; vérité évidente, si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement affirmatives, sont exprimées sous une forme négative et d'opposition, telles qu'incréé, indé-

1. La proposition est vraie ou fausse suivant le sens qu'on attache au mot *étendue;* si l'on désigne par là le corps, il est dans un lieu, c'est-à-dire qu'il coexiste avec d'autres, qui en sont séparés, et que nous le percevons en relation avec eux, le *lieu* n'étant rien de plus que le résultat de cette comparaison ; si on veut parler de l'espace, la proposition devient fausse.

2. Il convient à Spinoza d'attribuer à l'imagination cette affirmation, qui ruinerait son système ; en réalité elle est très-raisonnable.

3. Parle-t-on des parties de l'étendue abstraite, ou des parties des corps ? dans le premier sens la proposition est peu fondée, elle est très-exacte dans le second.

4. Le mot est une représentation sensible, et comme nous ne pensons guère sans nous parler à nous-mêmes, il est constant que les plus hautes opérations de l'esprit ne sont pas exemptes de toute intervention de l'imagination.

5. Recueillir cette pensée pour l'opposer aux sensualistes de tous les temps, qui prennent le langage pour unique témoin de la nature humaine. C'est encore la méthode de prédilection des positivistes, et de l'empirisme anglais : Spinoza a raison; ils voient ainsi la nature humaine surtout dans sa puissance d'imaginer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pendant, infini, immortel : parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées, et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. Or, quand on ignore la nature des choses, rien de plus facile que de prendre le faux pour le vrai.

Évitons encore une grande cause de confusion qui empêche l'entendement de se réfléchir en lui-même. La voici : lorsque nous ne faisons pas de distinction entre l'imagination et l'intellection, nous croyons que les choses que nous imaginons plus facilement sont plus claires pour nous; et que tout ce que nous imaginons nous le comprenons[1]. D'où il résulte que nous mettons le premier ce qui doit être mis le dernier ; l'ordre naturel de notre marche se trouve renversé, et il n'y a plus de conclusion légitime.

SPINOZA[2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Différences entre l'imagination et l'entendement.

Comme il est à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence[3], il faut encore marquer les caractères propres de l'une et de l'autre. La chose sera aisée en faisant un peu de réflexion sur ce qui a été dit.

Nous avons dit, premièrement, que l'entendement con-

1. Il est fâcheux qu'avec ces excellents préceptes Spinoza ait souvent confondu l'expérience avec l'imagination, et enveloppé la première dans le juste dédain qu'il professe pour la seconde.

2. *De la Réforme de l'entendement*. T. II, p. 308. Traduction de M. Peisse.

3. Dans le langage le plus usité aujourd'hui, on range l'imagination parmi les facultés intellectuelles, comme les sens eux-mêmes. Au XVIIe siècle on était plus scrupuleux; on réservait le nom d'*intelligence* et surtout celui d'*entendement* aux opérations de l'esprit qui se font sans l'intermédiaire d'aucun organe; on distinguait l'*image* et l'*idée;* on marquait avec Aristote la différence entre les sens et l'entendement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

naît la nature des choses; ce que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre *imaginer* le triangle et *entendre* le triangle. Imaginer le triangle c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. Ainsi quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ou autres de quelque grandeur et proportion qu'ils soient. Au lieu que le triangle qu'on imagine est restreint à une certaine espèce de triangle et à une grandeur déterminée[1].

Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple, *imaginer* l'homme, c'est s'en représenter un qui soit de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade; et l'*entendre*, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ses qualités particulières[2]. Il y a encore une autre différence entre imaginer et entendre : c'est qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choses corporelles et sen-

1. Ajouter à cette première différence celle que signale Arnauld : « Je ne puis m'imaginer une figure de mille angles, puisque l'image que je voudrais peindre dans mon imagination me représenterait toute autre figure d'un grand nombre d'angles, aussi bien que celle de mille angles; et néanmoins je puis la concevoir très-clairement et très-distinctement, puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme que tous les angles ensemble sont égaux à mille neuf cent quatre-vingt-seize angles droits, etc. » (*Logique de Port-Royal*, 1re partie, 1.)

2. Insister sur cette différence. L'imagination est restreinte à l'individuel; on ne peut se représenter que des choses particulières. On touche ici une des grandes différences de l'art et de la science : Descartes nous fait connaître la nature humaine, Corneille nous *représente* un homme. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait rien de général dans les conceptions de l'artiste; mais l'idée générale se personnifie et se particularise en un individu. C'est ce qu'on appelle un type. La raison dans ses plus hautes aspirations tend au pur intelligible; l'imagination même la plus puissante et la plus sensée ne touche à l'idée que pour l'enfermer dans une expression sensible.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sibles; au lieu que l'on peut entendre les choses tant corporelles que spirituelles, celles qui sont sensibles et celles qui ne le sont pas ; par exemple Dieu et l'âme.

Ainsi ceux qui veulent imaginer Dieu et l'âme tombent dans une grave erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'est pas imaginable ; c'est-à-dire ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de sensible[1].

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la justice, de la sainteté et les autres semblables, dans lesquelles il n'entre rien de corporel, et qui aussi conviennent, ou principalement, ou seulement aux choses spirituelles, telles que sont Dieu et l'âme; de sorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées mais seulement entendues.

Comme donc toutes les choses qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la seule intelligence, il s'ensuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Mais la différence essentielle entre imaginer et entendre, est celle qui est exprimée par la définition. C'est qu'entendre n'est autre chose que connaître et discerner le vrai et le faux ; ce que l'imagination, qui suit simplement le sens, ne peut avoir[2].

BOSSUET[3].

1. Voilà pourquoi certains esprits sont si rebelles aux vérités du spiritualisme : peut-on *imaginer* l'âme ? évidemment non. Si on a pris l'habitude, trop aisée à contracter, de ne point pousser les opérations de l'intelligence au delà des sphères où l'imagination les soutient, on s'arrêtera avec conviction à cette limite; par delà il n'y aura plus que l'*inimaginable*, qui dès lors deviendra l'*inintelligible*.

2. « Lors donc que nous parlons des *idées*, nous n'appelons point de ce nom les *images*, qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. » *Logique de Port-Royal*, première partie, 1. Comparer aussi Descartes, *VI*e *Méditation*.

3. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 35. E. Belin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Puissance dangereuse de l'imagination.

C'est cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours; car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible de mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant de même caractère le vrai et le faux [1].

Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages; et c'est parmi eux que l'imagination a le grand don de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses.

Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres; elle fait croire, douter, nier la raison; elle suspend les sens, elle les fait sentir, elle a ses fous et ses sages; et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison [2]. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire, ils disputent avec hardiesse et confiance; les autres, avec crainte et défiance, et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages

(1) L'imagination ne nous trompe pas toujours : la plupart des grandes découvertes ont été précédées par des conceptions qui anticipaient sur la vérité; les hypothèses ne sont pas toutes fausses. Mais dans tous les cas cette faculté ne prononce ni sur le vrai ni sur le faux : ses jugements sont tous hypothétiques et elle les livre à d'autres facultés capables de les contrôler. Quand Pascal conçoit l'expérience du Puy-de-Dôme, il en attend le résultat pour prononcer s'il a pensé juste ou faux.

(2) Cette influence de l'imagination sur le sentiment est bien connue, elle n'a jamais été mieux marquée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature. Elle ne peut rendre sages les fous; mais elle les rend heureux, à l'envi de la raison, qui ne peut rendre ses amis que misérables, l'une les couvrant de gloire, l'autre de honte [1].

Qui dispense la réputation? qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante? Toutes les richesses de la terre sont insuffisantes sans son consentement.

L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde. Je voudrais de bon cœur voir le livre italien, qui vaut lui seul bien des livres : *Della opinione regina del mondo*. J'y souscris sans le connaître, sauf le mal, s'il y en a.

Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire [2]. Nous en avons bien d'autres principes.

PASCAL [3].

---

7. — La puissance d'imaginer décroît à mesure que celle de comprendre augmente.

Et ce qu'il importe surtout de considérer, c'est que, moins l'esprit *comprend*, tout en percevant beaucoup, plus grande est la faculté qu'il a de *feindre ;* et plus il comprend, plus cette faculté diminue [4]. Comme nous avons vu plus

(1) La raison n'est pas si mal partagée : quand elle n'est pas chagrine, quand elle ne subit pas l'influence de la tristesse ou de la maladie, elle assure à ceux qui ne laissent pas la passion usurper sur elle, une grande sérénité que Pascal n'a pas connue; c'est un bonheur « qui se soutient mieux, » comme dit Bossuet dans un passage rapporté plus bas et qu'il est bon d'opposer à ces plaintes amères contre la raison.

2. Si l'erreur était nécessaire, Pascal n'aurait pas pu écrire ces belles pages; il prouve en signalant admirablement les dangers de l'imagination, qu'on nous a donné le moyen de nous en préserver.

(3) *Pensées*. Article III, 3. Edition de M. Havet.

(4) C'est une vérité profonde, comme Spinoza en a tant semé dans ses ouvra-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

haut par exemple que nous ne pouvions, tant que nous pensons, feindre que nous pensons à la fois et ne pensons pas ; de même, lorsque la nature du corps nous est connue, nous ne pouvons feindre une mouche infinie; ou bien, lorsque la nature de l'âme nous est connue, nous ne pouvons la feindre carrée[1], bien que nous puissions énoncer toutes ces choses. Mais, comme il a été dit, moins les hommes connaissent la nature, et plus il est en leur pouvoir de feindre mille choses : des arbres qui parlent, des hommes qui se métamorphosent soudain en pierres, en fontaines; des spectres qui apparaissent tout à coup dans des miroirs, rien qui devient quelque chose, et jusqu'aux dieux prenant la figure des bêtes ou des hommes; et une infinité de choses du même genre.

SPINOZA[2].

---

8. — Rapports réciproques de l'imagination et de l'entendement.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Encore que ces deux actes d'*imaginer* et d'*entendre* soient si distingués, ils se mêlent toujours ensemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il se mêle des images sensibles dans la considération des choses les plus spirituelles, par exemple, de Dieu et des âmes; et quoique nous les rejetions de notre pensée, comme choses fort éloignées

ges : le pouvoir de produire des fictions, cette forme inférieure de l'imagination, se restreint à mesure que l'intelligence augmente. C'est l'opposition de la poésie enfantine et de la science; mais il y a une imagination supérieure qui loin de décroître avec les progrès de la raison, s'appuie sur elle, comme il y a une poésie qui ne perd rien aux découvertes de la science.

1. « Il arrive souvent qu'un homme rappelle à son souvenir le mot d'*âme*, et qu'en même temps il compose quelque figure matérielle ; et parce que ces deux représentations se trouvent ensemble dans son esprit, il se persuade facilement qu'il imagine et qu'il feint une âme matérielle, ne distinguant pas le nom de la chose elle-même. » (Note de Spinoza.)

2. *Réforme de l'entendement*. Traduction de M. Saisset, t. II, p. 294.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

de l'objet que nous contemplons, elles ne laissent pas de le suivre [1].

Il se forme souvent aussi dans notre imagination des figures bizarres et capricieuses, qu'elle ne peut pas forger toute seule, et où il faut qu'elle soit aidée par l'entendement. Les centaures, les chimères et les autres compositions de cette nature, que nous faisons et défaisons quand il nous plaît, supposent quelque réflexion sur les choses différentes dont elles se forment, et quelque comparaison des unes avec les autres ; ce qui appartient à l'entendement [2]. Mais ce même entendement, qui excite dans la fantaisie ces assemblages monstrueux, en connaît la vanité.

L'imagination, selon qu'on en use, peut servir ou nuire à l'intelligence.

Le bon usage de l'imagination est de s'en servir seulement pour rendre l'esprit attentif. Par exemple, quand en discourant de la nature du cercle et du carré, et des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions et à fixer ma pensée sur ce sujet.

Le mauvais usage de l'imagination est de la laisser décider ; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable et sensible : erreur grossière, qui confond l'imagination et le sens avec l'entendement [3].

1. Voilà pourquoi les idées dites « abstraites » paraissent obscures à certains esprits : l'imagination ne peut se les figurer sans les rendre concrètes; les idées de la conscience et de la raison, qui répugnent à toute figuration, paraissent encore plus inconcevables.

2. Bossuet touche ici à une vérité importante : il y a une imagination qui s'allie avec la raison et se soumet à elle, sans se détruire. Elle ne se borne pas alors à concevoir des « figures bizarres et capricieuses ; » elle crée des types d'une éternelle vérité; le génie n'est, comme on l'a dit, que la conformité aux règles, c'est-à-dire à la raison.

3. La sentence tombe sur le matérialisme. Cette doctrine repose sur ce principe : il n'y a de réel que ce qu'on peut sentir ou imaginer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement et le jugement. Il faut donc employer l'imagination et les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, en sorte que la raison préside toujours.

BOSSUET [1].

---

9. — Le souvenir se distingue de la fiction.

L'imagination, telle que nous l'entendons, a bien quelque rapport avec la mémoire ; elle la présuppose et lui emprunte les matériaux qu'elle met en œuvre. Elle ne vit que de souvenirs; mais elle ajoute aux souvenirs l'acte créateur qui les combine [2] ; elle idéalise le passé, et alors la réalité, telle qu'elle la fait en ses tableaux, ne reste plus un objet de foi et de certitude ; elle devient une fiction à laquelle, sauf exception, l'esprit n'a nulle croyance. En effet, si ce n'est en rêve, dans la folie, et par cas rare dans l'inspiration poétique, c'est-à-dire dans les états où le repos, la maladie, le délire du génie, enchaînent, troublent, transportent et possèdent l'âme à un tel point, qu'il n'y a plus pour elle liberté, possibilité de se reconnaître et de juger ce qu'elle voit, on ne confond aucunement ce qu'on invente avec ce qu'on se rappelle, l'être idéal que l'on conçoit avec l'être réel qu'on se retrace. Il y a entre ces deux actes toute la différence de la poésie à l'histoire. Le propre de l'imagination est donc d'agir sur les idées que reproduit la mémoire, de les décomposer, de les recomposer et de les disposer entre elles de manière qu'elles ne

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* E. Belin, p. 37.

2. Combiner, changer les rapports, c'est bien une des opérations de cette faculté si diverse; mais ce n'en est pas encore l'acte le plus éminent. L'imagination ainsi conçue est déjà bien supérieure à la simple conservation que Bossuet a décrite ci-dessus; mais il faut encore faire un pas : il doit y avoir au moins trois mots pour désigner ce pouvoir : reproduire, changer, inventer. On verra plus bas en quoi consiste l'*invention*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

répondent à rien de ce qui a été [1]. Non que dans le tout qu'elles constituent on ne puisse bien, par l'analyse, distinguer les parties et les rapporter une à une à diverses réalités; mais le tout lui-même n'a dans son objet qu'un être fictif et d'invention [2].

DAMIRON [3].

---

10. — **Les gens d'imagination et les gens d'esprit.**

La différence des gens d'imagination et des gens d'esprit est évidente. Ceux-là sont propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux et juger de l'un et de l'autre. Ces deux qualités des hommes se remarquent dans leurs discours et dans leur conduite.

Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives, en comparaisons et autres choses semblables que les sens fournissent [4]. Le bon esprit donne aux autres un fort raisonnement avec un discernement exact et juste qui produit des paroles propres et précises.

Les premiers sont passionnés et emportés parce que l'imagination, qui prévaut en eux, excite naturellement et nourrit les passions [5]. Les autres sont réglés et modérés, parce qu'ils sont plus disposés à écouter la raison et à la suivre.

Un homme d'imagination est fécond en expédients parce

1. C'est un travail bien stérile, s'il n'a pas un but, s'il n'est effectué en vue de quelque idéal. On donne ici à l'imagination, comme attribution principale, une œuvre qui n'est pour elle qu'un moyen. Si elle ne concevait pas autre chose que la réalité, ce serait un jeu puéril, et une vraie fantaisie, que de se plaire à varier les combinaisons des idées.

2. En résumé le souvenir implique la croyance, et l'imagination, sauf des cas d'exception, l'exclut.

3. *Cours de philosophie*. T. I, p. 205.

4. Il faut avouer que les sens ne suffisent pas à « fournir toutes ces choses; » si l'on avait de l'imagination sans esprit, on tomberait dans la déraison.

5. C'est là en effet une des causes qui transforment nos penchants naturels, et leur donnent un mouvement violent. Voir le chapitre suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que la mémoire qu'il a fort vive, et les passions qu'il a fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à son esprit. Un homme d'entendement sait mieux prendre son parti et agit avec plus de suite. Ainsi l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin; l'autre en fait un meilleur choix et se soutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que, pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent.

Et quand nous avons distingué les gens d'imagination d'avec les gens d'esprit, ce n'est pas que les premiers soient tout à fait destitués de raisonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choses vont toujours ensemble ; mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux[1].

BOSSUET[2].

1. Ces mots corrigent ce qu'il y a d'unilatéral dans la distinction : les facultés ne sont pas absolument solidaires, et ceux qui ont observé l'intelligence des aliénés, ont remarqué que souvent l'une persiste après la destruction des autres ; on peut dire pourtant qu'à un certain degré elles ne peuvent pas s'isoler ; l'imagination qu'on a parfois appelé le luxe de l'intelligence, est en somme très-nécessaire à l'activité de l'esprit.

2. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 39. E. Belin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE L'IMAGINATION CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LES ORGANES.

1. — L'activité de la pensée ne cesse pas pendant le sommeil.

Les partisans du sommeil absolu, dans lequel toutes les fonctions de l'âme seraient interrompues, apportent en faveur de leur doctrine un seul fait; c'est que si l'âme veillait toujours pendant le sommeil, elle rêverait toujours; et si elle rêvait toujours, elle s'en souviendrait au réveil. A cela, MM. Jouffroy et Lemoine [1] répondent justement qu'on rêve fort souvent sans en garder mémoire, et que tel, par exemple, qui a pleuré et parlé en dormant, est tout surpris d'en être informé le lendemain par ceux dont ses cris ont troublé le repos. Plusieurs psychologues répondent encore avec Aristote que le souvenir n'est pas la seule trace que laissent après eux nos rêves. Il se peut que les dispositions tristes ou gaies de la veille soient un écho affaibli des agitations du sommeil, et même que ces intimes ressentiments aillent jusqu'à produire certains actes de notre journée [2]. Maine de Biran a eu cette idée, et l'a exprimée fortement. « Qui sait, dit-il, si quelques songes affreux, tels que pouvaient en faire un Néron, un Marat, un Robespierre, n'ont pas contribué quelquefois à exaspérer dans ces tigres féroces l'aveugle passion du

1. On a déjà cité le mémoire de Jouffroy et le livre de M. Lemoine. M. Lélut a écrit l'article *Sommeil* du Dictionnaire des Sciences philosophiques.

2. C'est aussi l'opinion de Leibniz. Les perceptions qui arrivent à la conscience sont, en vertu de la loi de continuité, la suite de toutes les autres, y compris même celles que nous n'avons pas connues.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

crime et à préparer pour le lendemain de nouvelles proscriptions, de nouveaux actes d'atrocité? » L'âme rêve donc et veille par conséquent beaucoup plus souvent que le souvenir ne l'atteste.

Mais enlevons-lui si l'on veut cette veille secrète des songes dorés ou lugubres qui l'enchantent ou l'affligent; supposons (car nous ne l'admettons pas encore, la preuve n'en ayant pas été donnée) un sommeil exempt de tout rêve, nous ne ferons pas que le corps du dormeur ne soit pas étendu sur une couche dure ou molle, chaude ou froide, et qu'il ne le sente pas confusément; nous ne ferons pas que ses oreilles soient fermées comme ses yeux, et que ces sentinelles, forcément un peu vigilantes, ne recueillent pas de temps en temps quelque bruit et ne le portent au centre cérébral. Ces sensations, ces bruits, l'âme n'en tiendra peut-être aucun compte; mais ils auront pénétré jusqu'à elle, et l'auront associée dans une mesure quelconque à cette veille imperceptible de quelques-uns de ses organes. Est-ce trop encore, et ce reste de communication avec la réalité extérieure paraît-il impossible dans l'extrême torpeur du corps? Au moins faudra-t-il accorder à la science actuelle que l'âme est intimement unie à son cerveau et qu'elle en ressent tous les mouvements, grands ou petits. Toute la vie du corps aboutit au centre cérébral, qui résume cette vie, et à l'âme qui la réfléchit, parce que, selon le mot original et profond de Leibniz, *l'âme exprime toujours son corps.* « Alors, dit M. Lemoine, commentant avec finesse cette formule concise, cette infinité de petits mouvements dont la vie résulte ou dont elle est la cause, de chatouillements inappréciables, de frôlements d'atomes qui se heurtent ou se séparent, le soulèvement de la poitrine, les battements du cœur, des artères, le cours du sang et de tous les liquides, forment en somme une cause plus que capable

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'émouvoir l'âme d'une sensation quelconque. [1] » Que dans le sommeil le plus lourd, dans celui qu'on nomme sommeil de plomb, l'âme en soit réduite là, qu'elle ne perçoive plus, dans ce tombeau du corps, comme disait Socrate, où elle est ensevelie, que le bruit des grains de sable qui s'en détachent, mais enfin qu'elle le perçoive, il suffit, elle sent, elle veille, et il n'y a jamais pour elle de sommeil absolu.

A ces raisons de fait s'en ajoute une autre d'une grande force : c'est que dans un sommeil véritablement absolu, l'âme ne sentant, n'agissant, ne pensant plus, n'aurait par conséquent aucune manière d'exister; elle serait donc morte. Que de morts à ce compte et que de résurrections dans la vie d'une âme ! Or, l'âme ne meurt jamais, ni plusieurs fois ni une seule. Lancée dans la vie, elle y marche sans halte, sans retour. Le repos de l'âme n'est qu'un moindre travail, ses temps d'arrêt qu'une course ralentie, son sommeil qu'une moindre veille.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CH. LÉVÊQUE [2].

---

2. — De l'imagination dans les rêves.

Je crois que si on étudiait bien l'état de l'âme pendant le sommeil, d'après les faits très-nombreux et très-variés qu'on peut recueillir, on arriverait à cette conclusion qu'il y a fort peu de différence entre cet état et ceux de rêverie et de châteaux en Espagne pendant la veille [3]. Quand on est jeune et qu'on a quelque vie dans l'âme, on se livre

1. Les rapports de l'âme avec le corps ne peuvent jamais être interrompus ; le sentiment obscur de la vie persiste. Ce que M. Lemoine a appelé le *sens vital* ne dort pas. On peut ajouter que chaque perception, si latente qu'elle soit, étant le point de départ d'une série de perceptions, non-seulement l'âme conserve cette activité sourde qu'on vient de décrire, mais l'imagination s'y ajoute. Il ne peut y avoir de sommeil sans rêves.

2. *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1858, p. 932.

3. Dans les deux cas la conscience et la volonté s'affaiblissent, mais surtout dans le premier.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

volontiers à ces rêves charmants où l'*imagination* arrange le monde comme on l'aimerait et comme on le voudrait. Qui ne se rappelle d'avoir joui de ces rêves comme de la réalité même, et d'avoir oublié, en s'y abandonnant, la nature fantastique de la compagnie dont on s'était entouré? Qui ne se souvient d'avoir ressenti une bonne fois, au milieu d'aventures idéales et de personnages imaginaires, toutes les émotions que la réalité même aurait données? Et quand quelque circonstance interrompait ces rêves, ne demeurait-on pas un moment surpris, comme on l'est lorsqu'on s'éveille au milieu d'un songe, l'esprit ne pouvant revenir si vite de ses illusions et distinguer tout à coup l'ombre de la réalité. N'éprouvait-on pas alors tout le désappointement qu'on ressent quand on est éveillé dans le cours d'un rêve agréable? Entre ces circonstances que produit aussi la lecture d'un roman intéressant et celles de l'état de rêve, tout est identique à deux différences près. Dans le château en Espagne, l'esprit est artiste, il gouverne ses imaginations et les enchaîne, parce qu'il a un but, ce qui n'arrive pas dans le rêve [1]. De plus, dans le château en Espagne, l'illusion n'est que très-rarement, peut-être jamais, aussi complète.

Cette dernière différence s'explique aisément : quand nous rêvons éveillés, nos sens ne sont pas, les uns fermés, les autres engourdis, comme dans le sommeil. Ils apportent donc de l'extérieur des sensations plus nombreuses et plus vives. Bien que l'esprit préoccupé n'y fasse pas grande attention, cependant elles l'entretiennent sourdement dans la conscience de sa situation. Cette conscience nous revient aussi de temps en temps dans les rêves, surtout quand le sommeil n'est pas très-profond, comme il arrive le matin dans le voisinage du réveil, ou lorsque

1. On a vu plus haut que l'imagination active imprime le sceau de l'unité à ses productions les plus variées.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous sommes indisposés [1]. Mais dans le sommeil profond, au milieu du silence de la nuit, ou lorsque ce silence n'est interrompu que par des bruits qui nous sont familiers, les sensations de l'extérieur sont si sourdes, si rares ou si indifférentes, que rien ne distrait l'esprit de ses pensées. Il y est tout entier et sans partage. On ne doit donc pas s'étonner si l'illusion est plus forte, si même elle est complète, tant qu'aucune cause ne vient distraire l'intelligence et la rappeler à la conscience de la réalité.

TH. JOUFFROY [2].

---

3. — La volonté se repose pendant le rêve.

Si notre esprit s'abandonne ainsi pendant le sommeil, c'est qu'il se repose [3]. C'est, en effet, là sa manière de se reposer ; il n'en a pas d'autre. Ce qui le fatigue, ce n'est pas l'activité : l'activité est son essence, l'absence de l'activité ne serait pas pour lui le repos, mais la mort ; ce qui le fatigue, c'est la direction de son activité, c'est la concentration de ses facultés sur un objet. Cette concentration n'est pas de son essence ; sa nature est de connaître à la première vue. S'il suivait son penchant naturel, il ne se fixerait pas ; il ne se fixe, il ne s'applique, il ne se concentre que parce qu'il ne discerne pas du premier coup. Et s'il ne discerne pas du premier coup, ce n'est pas la faute de sa nature, c'est la faute de ses organes, misé-

1. Il est très-essentiel de faire cette distinction; le sommeil est rarement complet.

2. *Mélanges philosophiques*, p. 355. Paulin, 1833.

3. Le sommeil n'a pas encore été, malgré de récents travaux, complétement expliqué. Puisque l'essence même de l'âme est l'activité, on ne comprend pas qu'elle puisse cesser d'agir sans cesser d'être. De là cette conclusion adoptée par MM. Jouffroy, Lélut, Lemoine, etc., que l'âme ne dort jamais. Le sommeil ne s'appesantit que sur les organes. Des faits nombreux justifient ce raisonnement; ils sont pourtant contestés par M. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 468. Voir aussi l'intéressant ouvrage de M. A. Maury, *Du Sommeil*, et le livre de M. Lemoine sur le même sujet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rables instruments qui lui ont été imposés et qui sont comme les vitres sales de sa prison. Cette concentration qu'on appelle « attention » le fatigue, parce qu'elle est un effort étranger à son allure naturelle [1]. C'est ainsi que nous nous fatiguons, lorsque nous marchons sur la pointe des pieds. Aussi lui est-il doux de retourner à son allure naturelle; et il y resterait éternellement, si la nécessité ne l'en arrachait. Mais dans la condition humaine qu'il subit, il ne peut rien que par l'attention; il est obligé de gagner la vérité, comme toute chose, à la sueur de son front. Il travaille donc toute la journée comme le corps; mais quand vient la nuit, il se sent fatigué comme son compagnon, et, convié au repos par l'assoupissement des organes qui l'entourent, il se dépouille de sa volonté comme l'esclave de ses chaînes, et s'abandonne à sa libre nature [2]. Quelquefois aussi il se donne congé pendant le jour, et il a si bien conscience de l'identité de ces deux états, qu'il appelle l'un l'état de *rêve*, et l'autre l'état de *rêverie* [3].

TH. JOUFFROY [4].

1. Il est pourtant difficile d'admettre que la volonté soit pour ainsi dire étrangère à la nature du moi; c'est presque dire que le moi n'est pas une personne par essence. Le fait même de l'affaiblissement de la volonté pendant le sommeil paraît incontestable; l'explication qu'on en donne n'est pas aussi évidente.

2. Ces comparaisons ne sont pas exactes. La volonté n'est pas une chaîne, la liberté ne consiste pas à nous en affranchir; peut-être pourrait-on expliquer autrement l'abdication du pouvoir volontaire : l'absence de perception produit une diminution de conscience, et on perd le sentiment du moi en perdant celui des choses extérieures. La conscience ainsi affaiblie, la volonté ne peut subsister dans son intégrité. Le pouvoir qui est paralysé pendant le sommeil serait en définitive la perception extérieure et la force motrice; il en résulterait un assoupissement de la conscience et de la volonté.

3. Il n'y a en effet qu'une différence de degrés entre ces deux états. La conscience et la volonté sont légèrement atteintes dans le premier, et toujours prêtes à se ranimer; elles sont plus engourdies dans le second.

4. *Mélanges philosophiques*, p. 341. Paulin, 1833.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Action réciproque du corps et de l'âme dans les conceptions du rêve.

Dans cette veille imparfaite de l'homme que nous nommons le rêve, le corps a beau jeu. Au moyen du petit nombre d'organes que la torpeur a épargnés et dont il peut disposer encore, il trompe l'âme et il la trompe impunément, parce que, privée de tout moyen de contrôle, elle est désarmée contre l'erreur [1]. Or, l'erreur a lieu de deux manières. Il arrive que les nerfs, affectés à leur extrémité périphérique par un objet extérieur, apportent à l'âme des sensations vraies, mais incomplètes. L'âme, qui ne perçoit ces sensations qu'indistinctement, les travestit et les rapporte à une cause chimérique : par exemple, mon feu mal éteint jette tout à coup pendant la nuit une gerbe de flammes et d'étincelles ; je vois sans m'éveiller cette clarté à travers le voile de mes paupières et je crois assister à l'éruption du Vésuve. C'est là l'*illusion*. Il arrive aussi que les nerfs affectés, non plus à leur extrémité, mais à un point quelconque de leur parcours intérieur, produisent des sensations sans objet extérieur, et que l'âme attribue ces sensations à une cause existant réellement en dehors de ma personne. Ainsi les oreilles me tintent : je crois entendre le tocsin [2]. Voilà l'*hallucination* [3]. Sensations externes vraies, mais incomplètes, sensations internes et fausses; voilà ce que le corps apporte pour sa part dans le travail de notre vie nocturne.

1. Il est bien entendu que ce n'est là qu'une façon figurée de parler ; le corps ne peut tromper l'âme ; c'est l'âme qui interprète mal les impressions du corps.

2. Dugald Stewart raconte qu'un violent mal de tête lui donna plusieurs fois occasion de rêver qu'on le scalpait.

3. Il y a diverses sortes d'hallucinations : tantôt le principe en est dans l'imagination elle-même, qui conçoit les choses si vivement qu'il en résulte un mouvement organique, semblable à celui que déterminerait une impression; tantôt le système nerveux est lui-même modifié, sans l'action d'un objet extérieur ; et comme nous ne percevons directement que l'état de nos organes, nous croyons toujours qu'il y a un objet qui cause cette modification.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Après avoir déterminé le rôle du corps dans la vie endormie, les récents observateurs ont décrit celui de l'âme, et selon moi avec une grande exactitude, quoique la tâche fût difficile ; car l'histoire des songes peut facilement tourner au roman. Voici les faits intéressants qu'ils ont éclaircis : l'âme est passive dans le sommeil, parce qu'elle subit la loi des organes qui lui transmettent des sensations qu'elle n'a pas cherchées et qu'elle ne peut éloigner ; mais elle est active aussi d'une activité qu'il importe de reconnaître sans l'exagérer. En présence des éléments que ses organes lui imposent, loin de rester oisive, elle déploie une certaine énergie. Elle prend tels quels les débris de sensations qui lui arrivent, y ajoute ses souvenirs anciens ou récents, et, avec ces vagues perceptions du présent, ces lambeaux du passé, avec ces couleurs criardes et ces formes sans rapport et sans analogie, elle compose des tableaux où il y a quelque unité, des scènes où il y a quelque suite. Son œuvre, ainsi cousue de cent pièces diverses, n'est, si l'on veut, qu'un habit d'arlequin ; mais enfin c'est un habit. Cette logique des rêves mérite l'attention, parce qu'elle explique en grande partie les prétendus prodiges de certains états analogues au sommeil [1]. Soutenue par la mémoire et par l'imagination, et guidée par la mécanique de l'habitude, à propos d'une sensation actuelle, elle remet quelquefois l'esprit dans la voie où il marchait avant le sommeil, et l'y lance avec une puissance telle qu'il atteint, comme par enchantement, le but jusque-là vainement poursuivi. Voilà comment en songe Condillac achevait un chapitre de philosophie, Voltaire une ode, Tartini sa sonate du diable, et comment Franklin endormi découvrait le nœud longtemps cherché d'une affaire difficile.

Il est cependant un phénomène curieux où cette activité nocturne de l'âme éclate avec une force singulière. Les

1. Comme le somnambulisme naturel ou artificiel.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fausses sensations dont l'hallucination est la conséquence, vont le plus souvent des nerfs au cerveau, et du cerveau à l'âme ; mais quelquefois aussi, c'est l'inverse qui a lieu. L'âme, en proie à une préoccupation violente ou seulement vive, peut à son tour exciter les nerfs, les mettre en jeu, les placer dans les conditions de la sensation, et y créer cette sensation dans toute son intensité [1]. Alors l'esprit voit et entend en l'absence de tout objet visible et sonore. Ce phénomène se produit en pleine veille chez l'aliéné, et même chez les hommes dont la raison est saine. Ceux-ci peuvent croire à leur hallucination sans pour cela devenir fous. Seulement ils n'y croient pas d'ordinaire; ils ne s'en servent que pour se rendre matériellement présents les objets de leurs études favorites. Phidias voyait devant lui le Jupiter d'Homère qu'il sculptait dans l'ivoire. Raphaël contemplait cette Galatée dont aucune beauté vivante n'avait su lui offrir le modèle. Beethoven, devenu sourd, entendait, à la lettre, les sonates qu'il composait. Ce phénomène, que M. Lélut appelle transformation sonoriale ou retour des idées à leur point de départ, est habituel chez le dormeur. Aux fragments de perceptions vraies et aux fausses perceptions qui lui viennent des organes, il ajoute les sensations que sa pensée exaltée réalise physiologiquement dans son cerveau, et qui y retentissent comme les plus énergiques sensations de la vie éveillée et normale.

CH. LÉVÊQUE [2].

1. C'est même en cela que consiste la véritable hallucination; la vivacité de la conception agit sur le nerf, comme dans la perception le nerf agit sur l'âme. Le fait est bien constaté; si on le trouve étonnant on peut méditer cette remarque de Mueller : « L'action que l'organe matériel de la vision, qui a de l'étendue dans l'espace, exerce sur l'âme, et d'où résulte l'idée d'un objet ayant lui-même de l'étendue, n'est pas moins surprenante que l'action de l'idée sur l'organe visuel ; de sorte que les hallucinations de la vue ne sont pas plus en droit que la vision ordinaire de nous causer de l'étonnement. » (*Manuel de physiologie*, t. II, p. 546.) En un mot la perception est tout aussi inexplicable que l'hallucination.

2. *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril 1858, p. 935.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Des conceptions dans le somnambulisme.

L'étude du somnambulisme naturel [1] montre que ce n'est au fond qu'un songe en action, un de ces sommeils dans lesquels les sens continuent de transmettre certaines impressions, les membres et la voix d'obéir à la volonté, ainsi que cela s'observe dans des sommeils agités, où l'on parle et gesticule. Le somnambule agit conformément aux images qui se déroulent devant son imagination, et, absorbé en elles, il ne voit, il n'entend que pour rapporter à son rêve ce qui frappe sa vue ou son oreille surexcitée [2]; si on lui parle, il répond en suivant le cours de ses idées, et, ainsi que le rêveur, sans comparer les visions dont il est dominé aux objets réels qui lui en révéleraient la nature fantastique [3]. C'est ce qui se produit dans le somnambulisme magnétique. La personne magnétisée n'entend que la voix de son magnétiseur; elle demeure étrangère à tout ce qui se passe autour d'elle. Elle est, comme le somnambule naturel, absorbée dans une idée, dans un acte; et voilà pourquoi l'un et l'autre y apportent une extrême précision. Aussi les somnambules vont-ils jusqu'à faire, endormis, ce qu'ils ne sauraient exécuter éveillés; le développement de leur mémoire se rattache vraisemblablement aussi à cette concentration absolue de l'attention sur un seul objet.

A. Maury [4].

1. Il y a un somnambulisme artificiel que l'on peut provoquer, par exemple celui du magnétisme.

2. C'est précisément cette surexcitation de certains sens qui reste mystérieuse. Les somnambules paraissent *voir* les yeux fermés; ils *voient* certainement pendant la nuit la plus obscure. L'explication ne peut être demandée qu'à la physiologie : il y a certains animaux dont l'œil est organisé pour voir dans une obscurité relative.

3. On voit donc là encore une surexcitation de l'imagination causée par quelque influence nerveuse, et agissant en retour sur le système nerveux. C'est un cercle.

4. *Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1860, p. 699.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — De l'extase.

L'extase [1] est la dévotion sans partage et sans bornes à quelque dogme religieux, moral ou politique [2]; c'est la concentration sur ce dogme de toute idée, de tout amour, de toute résolution et de toute action; c'est la réduction de toutes les facultés à ce point de vue unique et l'afflux de toute leur puissance dans cette unique direction [3]. L'âme extatique n'a de penchant que pour l'objet qui a sa foi : pour tout le reste, elle se montre de la plus complète indifférence [4]; mais, par là même, elle tient plus, elle tient de toute la force d'un attachement qui n'a point de distraction, à ce qui fait son bonheur, sa joie, son bien suprême; elle y rapporte avec d'autant plus de facilité et d'efficacité les divers actes de sa conscience; elle en a plus de vertu pour penser et sentir, vouloir et exécuter; elle excelle dans ce sens-là. Ainsi, tandis que sur d'autres points elle n'est que faible et impuissante, sur celui-ci elle est d'une finesse, d'une habileté, d'une ressource véritablement extraordinaires. Il y a des prodiges de développements intellectuels et moraux produits par l'extase [5]. Voilà pour le côté psychologique.

Mais le côté physiologique est peut-être aussi mer-

1. Cet état violent et accidentel de l'âme, qui suivant le sens étymologique sort d'elle-même, est dû en grande partie à une sorte d'effervescence de l'imagination. Il n'est pas sans analogie avec les phénomènes qu'on vient de décrire.

2. Souvent aussi à une idée qu'on personnifie, à un être imaginaire ou réel.

3. L'analyse n'est pas fort exacte : toutes les facultés ne sont pas à leur plus haute puissance dans l'extase; il y en a même une qui disparaît, la conscience; une autre qui s'efface devant les phénomènes qu'elle a suscités, la volonté.

4. On omet de signaler l'intervention très-active de l'imagination; quant à cette indifférence elle peut devenir complète. « Il est constant, dit Leibniz, que les martyrs n'ont soutenu les tourments les plus cruels, que parce qu'ils avaient l'imagination toute remplie de la félicité future. Un homme qui pourrait en venir là serait supérieur à toutes les forces humaines, et l'art de s'étourdir et de perdre le sentiment au milieu des supplices ne lui serait pas nécessaire. »

5. On en cite comme exemple les fanatiques des Cévennes, chez qui l'imagination excitée développait le don de la prophétie et de la prédication, parfois accordé même à de très-jeunes enfants; les convulsionnaires du cimetière Saint-Médard, etc., etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

veilleux. En effet, l'extatique, à l'instant où il tombe en crise, absorbé tout entier par la pensée qui le domine, ne semble plus vivre et être organisé que dans l'intérêt de cette pensée. Il n'a plus de ses divers sens que ceux qui s'y rapportent; mais alors ils sont exquis, et ont une remarquable lucidité; ou même quelquefois il n'en a plus aucun, il les suspend tous pour un temps, les ferme à toute impression, c'est-à-dire qu'il s'en retire, qu'il cesse d'y être présent, et ne se donne plus comme esprit ni à l'ouïe, ni au toucher, ni à la vue, ni à l'odorat, ni enfin à aucun appareil. Serait-il possible qu'il fît plus encore, et que non-seulement il ôtât à chaque sens ses perceptions, mais qu'il les déplaçât à son gré et transportât celles de l'odorat au toucher, celles du toucher à l'odorat, et ainsi du reste; de telle manière qu'il se servît de la main en place du nez, ou de la vue en place de l'ouïe, etc., et qu'il eût indifféremment, par tel ou tel organe, toute espèce de sensations? Non, sans doute, pas plus qu'il ne lui est possible d'augmenter sans mesure la portée de ses organes, et de leur prêter la propriété de tout saisir, indépendamment de l'étendue des distances, de la ténuité des dimensions, de la faiblesse des impressions. Mais cependant il est certain que, dans l'état dont nous parlons, le système nerveux est modifié tout autrement que dans l'état normal, et qu'il présente des phénomènes tout à fait extraordinaires [1]. Ajoutons que l'extase n'a pas moins de puissance sur les nerfs du mouvement que sur ceux du sentiment, et qu'elle les met en jeu de manière à produire des effets musculaires réellement prodigieux.

DAMIRON [2].

1. C'est une vérité que l'étude des désordres du système nerveux a mise en pleine lumière.

2. *Cours de philosophie*, t. II, p. 165. Hachette, 1843.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Action du système nerveux sur les conceptions de la mémoire et de l'imagination.

On peut concevoir que les affections qui sans cesse obscurcissent l'intelligence la développent aussi quelquefois ; elles excitent la mémoire aussi souvent qu'elles l'anéantissent[1]. A côté des savants qu'une maladie du cerveau a privés de leur science, sont des ignorants qui deviennent habiles, qui retrouvent dans leur cervelle des images qu'ils croyaient effacées. Un jeune homme à qui son précepteur n'avait jamais pu rien apprendre, après quelques jours de maladie parlait latin sans hésiter. Un garçon boucher, dans des accès de folie, récitait des tirades entières de Phèdre, quoique en bonne santé il n'en pût redire un mot. Une jeune fille, servante d'un curé, parlait latin dans son délire ; une autre, qui sortait de la maison d'un pasteur protestant, prononçait quelques mots d'hébreu. Ces exemples pourraient être multipliés à l'infini. Toute aliénation mentale, à son début, est accompagnée d'une surexcitation intellectuelle[2] qui a donné des espérances à bien des parents qui voyaient leurs enfants devenir rapidement plus instruits, plus intelligents, plus raisonnables, sans distinguer dans ces changements les premiers symptômes d'une maladie redoutable. Dans tous les faits de ce genre, il n'y a rien de plus merveilleux que la folie, chose merveilleuse, en effet.

Dans toutes les lésions, altérations, inflammations du cerveau ou de quelques-unes de ses parties, l'intelligence est affectée, et l'intégrité de l'un est nécessaire à celle de l'autre. Si les rapports du physique et du moral sont peu

1. Non-seulement la mémoire, mais encore l'imagination qui en dépend étroitement.

2. Ce fait a donné lieu à quelques physiologistes, et particulièrement à M. Moreau de Tours, de considérer le génie comme une névrose, qui aggravée devient de la folie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

connus, du moins sait-on que ces rapports existent, et que les facultés intellectuelles sont frappées du même coup qui désorganise la substance cérébrale. Or, si celle-ci peut être affectée de diverses façons, pourquoi n'en serait-il pas de même de celles-là ?

Si telle maladie, qui détruit, anéantit une certaine faculté, pourquoi telle autre, qui développe, n'exciterait-elle pas une autre faculté? Il y a des ophthalmies qui rendent aveugle, il y en a qui augmentent la sensibilité de la rétine jusqu'à rendre insupportable le rayon d'une lampe. Quelques affections de l'oreille font percevoir les plus faibles bruits. Ce sont des états de maladie, mais c'est le cas de ceux qui prêtent au merveilleux.

P. DE RÉMUSAT [1].

---

8. — Le déréglement de l'imagination est déjà un commencement de folie.

Pour achever la peinture de la faiblesse de notre esprit, il faut encore considérer que, quelque vraies que soient ses pensées, il en est souvent séparé avec violence par le déréglement naturel de son imagination [2]. Une mouche qui passera devant ses yeux est capable de le distraire de la contemplation la plus sérieuse. Cent idées inutiles, qui viennent à la traverse, le troublent et le confondent, malgré qu'il en ait; et il est si peu maître de lui-même qu'il ne saurait s'empêcher de jeter au moins la vue sur ces vains fantômes, en quittant les objets les plus importants [3]. Ne peut-on pas appeler avec raison cet état un commence-

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1861, p. 261.

2. Il faut un effort de la volonté pour arrêter le cours des associations de nos idées. Cet effort ne se prolonge que difficilement; l'esprit tend à suivre sa voie, et quand la volonté cède, il y a *distraction*.

3. Il ne faut pas exagérer cette impuissance; la volonté rappelle sans cesse l'intelligence qui sans cesse s'échappe : il y a même des esprits assez forts pour « penser toujours » à la même chose.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment de folie ? Car, comme la folie achevée consiste dans le déréglement entier de l'imagination qui vient de ce que les images qu'elle présente sont si vives, que l'esprit ne distingue plus les fausses des véritables, de même la force qu'elle a de présenter ses images à l'esprit, sans le congé et sans l'aveu de la volonté, est une folie commencée[1] ; et pour la rendre entière, il ne faut qu'augmenter de quelques degrés la chaleur du cerveau et rendre les images un peu plus vives. De sorte qu'entre l'état du plus sage homme du monde et celui d'un fou achevé, il n'y a de différence que de quelques degrés de chaleur et d'agitation d'esprit[2], et nous ne sommes pas seulement obligés de reconnaître que nous sommes capables de la folie, mais il faut avouer de plus que nous la sentons et que nous la voyons toute formée dans nous-mêmes, sans que nous sachions à quoi il tient qu'elle ne s'achève par un entier renversement de notre esprit[3].

NICOLE[4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — Des superstitions qui naissent de la force de l'imagination.

Le plus étrange effet de la force de l'imagination est la crainte déréglée de l'apparition des esprits, des sortiléges, des caractères des charmes des Lycanthropes ou loups-garous, et généralement de tout ce qu'on s'imagine dé-

1. Sur la nature de la folie, consulter l'ouvrage de M. A. Lemoine : *De l'Aliéné*, etc. Il est incontestable que cette maladie, qui provient toujours d'un désordre organique, parfois produit par une cause morale, est caractérisée par une grande surexcitation du pouvoir d'imaginer.

2. On a repris et exagéré de nos jours cette théorie, et on a essayé d'établir que le génie lui-même touche à la folie. Ce qu'il y a de vrai dans l'observation de Nicole, c'est que tout homme peut expérimenter sur lui-même une sorte de folie, ou plutôt des désordres qui, s'ils n'étaient réprimés, deviendraient de la folie.

3. Nous savons au contraire à quoi cela tient : nous ignorons plutôt à quoi tient l'entier renversement de notre esprit.

4. *De la faiblesse de l'homme*, ch. X.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pendre de la puissance du démon. Il n'y a rien de plus terrible ni qui effraie davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible qui ne pense qu'à nous nuire, et à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui réveillent cette idée sont toujours écoutés avec crainte et curiosité. Les hommes s'attachant à tout ce qui est extraordinaire, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes et prodigieuses, de la puissance et de la malice des sorciers, à épouvanter les autres et à s'épouvanter eux-mêmes. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les sorciers sont si communs en certains pays, où la créance du sabbat est trop enracinée; où tous les contes les plus extravagants des sortiléges sont écoutés comme des histoires authentiques, et où l'on brûle comme des sorciers véritables les fous et les visionnaires [1] dont l'imagination a été déréglée, autant pour le moins par le récit de ces contes, que par la corruption de leur cœur [2].

Un pâtre, dans sa bergerie, raconte après souper à sa femme et à ses enfants les aventures du sabbat. Comme son imagination est immodérément échauffée par les vapeurs du vin et qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une manière forte et vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute la famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau et si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfants ne demeurent tout effrayés, pénétrés et convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un

1. Toute l'histoire du merveilleux est écrite en ces lignes : il n'y a dans ces tristes annales que des noms de dupes, ou plus souvent de fous ou de visionnaires.

2. Il faut ajouter aussi par l'usage de certaines drogues, ou par d'autres moyens tout physiques.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

père qui parle de ce qu'il a vu, de ce qu'il a fait. On l'aime et on le respecte : pourquoi ne le croirait-on pas ? Ce pâtre le répète en différents jours. L'imagination de la mère et des enfants en reçoit peu à peu des traces plus profondes ; ils s'y accoutument ; les frayeurs passent et la conviction demeure ; et enfin la curiosité les prend d'y aller [1]. Ils se frottent de certaine drogue dans ce dessein, ils se couchent ; cette disposition de leur cœur échauffe encore leur imagination ; et les traces que le pâtre avait formées dans leur cerveau, s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présents tous les mouvements de la cérémonie dont il leur avait fait la description. Ils se lèvent, ils s'entredemandent et s'entredisent ce qu'ils ont vu. Ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision [2] ; et celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'histoire imaginaire du sabbat. Voilà donc des sorciers achevés que le pâtre a faits, et ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires.

Il s'est trouvé plusieurs fois des sorciers de bonne foi, qui disaient généralement à tout le monde qu'ils allaient au sabbat, et qui en étaient si persuadés que, quoique plusieurs personnes les veillassent et les assurassent qu'ils n'étaient point sortis du lit, ils ne pouvaient se rendre à leur témoignage.

L'appréhension des loups-garous ou des hommes transformés en loups est encore une plaisante vision. Un homme, par un effort déréglé de son imagination, tombe dans cette

1. On croirait ces lignes écrites d'hier ; elles ne datent que par la beauté du langage ; les idées sont encore neuves.

2. Les *traces* ne sont pas, comme on l'a vu plus haut, une très-heureuse invention, mais il est facile de ne pas tenir compte de cette complication : et il reste un chapitre intéressant qu'on peut intituler : Comment l'on devient sorcier.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

folie qu'il se croit devenir loup toutes les nuits. Ce déréglement de son esprit ne manque pas de le disposer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a ouï dire qu'ils faisaient. Il sort donc à minuit de sa maison, il court les rues, il se jette sur quelque enfant s'il en rencontre, il le mord et le maltraite; et le peuple stupide et superstitieux s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup; parce que ce malheureux le croit lui-même, et qu'il l'a dit en secret à quelques personnes qui n'ont pu le taire.

MALEBRANCHE[1].

---

10. — Surexcitation de quelques facultés dans le sommeil naturel ou artificiel.

Sans doute le somnambule ne lit pas avec le dos[2], ne prédit pas l'avenir et ne révèle pas un passé ou un présent qu'il n'a pu connaître; mais il voit mieux qu'à l'ordinaire, il se rappelle des choses qu'il croyait avoir oubliées. Il est dans cet état de surexcitation dont les défauts, les imperfections nous étonnent autant que les facultés puissantes. Ainsi l'on sait qu'un des talents particuliers aux somnambules, même aux femmes les plus délicates, est de se promener sur les toits sans danger. Leur assurance n'est point due à une habileté plus grande, mais au défaut de réflexion, à la direction fixe et droite de leurs regards[3]. Ils ne voient pas le danger. C'est le raisonnement et la prévoyance du

1. *De la recherche de la vérité. De l'imagination,* IIIe partie, chapitre dernier. On s'est beaucoup occupé, dans ces derniers temps, de l'histoire du *merveilleux*; MM. Maury, Figuier, Michelet, etc., ont écrit sur ce sujet des livres intéressants. Ils ne paraissent pas se douter que Malebranche les a précédés dans la voie des explications rationnelles.

2. Plusieurs somnambules ont cru sérieusement qu'ils lisaient non pas avec le dos, mais avec l'épigastre. Ceux qui sont sincères sont victimes d'une illusion, facilement explicable par une affection du système nerveux qui déplace le siége de l'impression.

3. Encore faut-il qu'ils voient clair pendant la nuit. Il est constaté du reste qu'ils ne font ces expéditions périlleuses, que dans des lieux qui leur sont parfaitement connus.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

couvreur qui rendent son métier difficile. Les somnambules, les hallucinés et les fous ne regardent que le sol sur lequel ils marchent et n'aperçoivent rien au delà. En outre, tout nous étonne chez eux, parce que tout est renversé. Ordinairement les muscles et les membres obéissent à la volonté ; ici, c'est l'inverse : un mouvement involontaire ou commandé change le cours des idées. Il y a pour ainsi dire un reflux nerveux, comme dans le sommeil ordinaire. Certaine position des membres fait penser le somnambule aux actes qui correspondent à cette attitude[1]. Le somnambule dont la tête est penchée et que l'on fait mettre à genoux, devient humble et pieux, et ses discours s'en ressentent. Si l'on écarte les coins de sa bouche, il est gai ; si ses bras sont élevés et ses doigts fermés à demi, il croit grimper. Ces effets peuvent être variés à l'infini et toujours surprendre ; mais le sommeil ordinaire empêche d'y rien voir de merveilleux. On demandera : les somnambules peuvent-ils prédire ? n'ont-ils pas des connaissances et des facultés interdites aux hommes dans l'état normal ? Non assurément. Leurs sens peuvent être développés, mais non radicalement changés. N'y a-t-il pas une communication mystérieuse entre le magnétiseur et le magnétisé? Peut-être. Pourtant on peut dire que nulle expérience de ce genre n'a été faite sérieusement[2]. D'abord il n'est pas vrai qu'on puisse être endormi à distance et sans être prévenu. Quand le sujet prévoit et attend l'opération, et qu'il se tient tranquille, le sommeil arrive de lui-même; dans le cas contraire, malgré tous les efforts et tous les récits opposés, il n'arrive point. M. Figuier a rapporté une

1. C'est un phénomène d'habitude et d'association des idées : il ne faut pas même être endormi pour qu'il ait lieu. L'attitude de notre corps détermine, même à l'état de veille, les sentiments auxquels elle est ordinairement liée.

2. On peut dire avec plus d'assurance que pas un fait authentique n'autorise cette conjecture ; et que plusieurs de ceux qui d'abord l'avaient proposée, ont fini par la retirer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

expérience de M. Morin, qui semble concluante. La somnambule s'endormait toujours à l'heure dite, que l'on fît des passes ou que l'on restât immobile. L'autorité du magnétiseur n'est donc pas aussi grande qu'on le croit. De plus, les recherches de M. Braid sur l'hypnotisme[1] ont démontré que l'action d'une volonté étrangère, d'un fluide étranger, ne sont pas nécessaires au sommeil magnétique, et que, comme le somnambulisme naturel, il est causé par un état particulier du système nerveux auquel le patient atteint de lui-même.

P. DE RÉMUSAT[2].

1. Hypnotisme, sommeil artificiel provoqué par l'action de fixer les deux yeux sur un point brillant.

2. *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1865, p. 367.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DE L'IMAGINATION CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC LE BEAU. — PRINCIPES DE L'ESTHÉTIQUE.

1. — De l'imagination dans les beaux-arts.

La faculté de reproduire les images du passé, au lieu de souvenirs sans couleur, est un don heureux de la nature. Sans ce don point d'imagination; mais l'imagination est plus encore.

L'esprit s'appliquant aux images fournies par la mémoire imaginative, les décompose, choisit les traits différents[1], et les associe pour en former des images nouvelles. Ce nouveau pouvoir, différent du premier, en s'y ajoutant, n'épuise pas même les phénomènes de l'imagination.

L'homme qui aurait la faculté de reproduire toutes les images du passé, avec celle de choisir entre toutes ces images et de les combiner entre elles, posséderait-il tout entière cette faculté éminente que les hommes appellent imagination? Non, ou du moins si ce sont bien là les éléments propres de l'imagination, il faut que quelque autre chose les anime, à savoir, le sentiment du beau en tout genre[2]. C'est à ce foyer que s'allume et s'entretient la grande imagination. L'heureux don d'être affecté fortement par les objets et de pouvoir reproduire leur image

1. Pour les choisir, il faut déjà qu'il ait un moyen de discerner, et un but.

2. Ce n'est pas assez d'ajouter à l'imagination, réduite à une simple faculté de combinaison, le sentiment du beau. Il faut reconnaître qu'elle a en elle-même une puissance originale, qui suppose la raison, mais qui en est distincte : celle de concevoir l'*idée* sous une *forme*. Les sens suffisent à la rigueur pour donner le second de ces termes, et la raison peut fournir le premier. Mais l'acte qui les réunit, non pas au hasard, mais suivant les lois d'une harmonie secrète, n'appartient ni aux sens ni à la raison, mais bien à une faculté originale. Voir à ce sujet un excellent chapitre du *Précis de Philosophie* de M. Bénard, qui s'inspire des idées de Schelling et de Hégel, dont il a été le traducteur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

absente ou évanouie, est le fond même de l'imagination[1]. La puissance de modifier ces images pour en former de nouvelles est encore indispensable; sans quoi l'imagination serait captive dans le cercle de la mémoire; elle ne serait qu'une *mémoire imaginative,* comme on l'a dit; tandis qu'elle doit disposer à son gré du passé, du réel et du possible. Tout cela est beaucoup sans doute, et pourtant ce n'est point assez[2]; si le cœur ne s'y ajoute, l'œuvre demeure imparfaite : le feu sacré n'y est pas. Suffisait-il à Corneille d'avoir lu Tite Live, de s'en représenter vivement plusieurs scènes, d'en saisir les traits principaux et de les combiner heureusement pour faire la tragédie des *Horaces?* Il lui fallait en outre le sentiment, l'amour du beau, et surtout du beau moral; il lui fallait ce grand cœur d'où est sorti le mot du vieil Horace.

Maintenant, il est assez clair qu'il est impossible de borner l'imagination, comme le mot paraît l'exiger, aux images proprement dites, et aux idées qui se rapportent à des objets physiques. La vraie analyse ne va point des mots aux choses, mais des choses aux mots. Se rappeler des sons, choisir entre eux, les combiner diversement pour en tirer des effets nouveaux, n'est-ce pas là aussi de l'imagination, et cependant le son est-il une image? Le vrai musicien possède autant d'imagination que le peintre. On accorde au poëte de l'imagination, lorsqu'il retrace les images de la nature : lui refusera-t-on cette même faculté lorsqu'il retrace des sentiments? Mais outre les images et les sentiments, le poëte ne fait-il pas emploi des hautes pensées de la justice, de la liberté, de la vertu, en un mot, de toutes les idées morales? Dira-t-on que dans ces peintures morales, dans ce tableau de la vie intime de l'âme,

1. Ce n'est pas toute l'imagination.
2. Ce qu'on va y ajouter ne suffira pas; il y a en outre un *quid proprium,* qui est irréductible à toute autre opération.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou gracieux ou énergique, il n'y a pas d'imagination [1]?

Vous voyez quelle est l'étendue de l'imagination : elle n'a point de bornes, elle s'applique à tout. Son caractère distinctif est d'ébranler fortement l'âme en présence de tout objet beau, et de l'ébranler tout aussi fortement par le seul ressouvenir, dans l'absence de l'objet, ou même à la seule idée d'un objet imaginaire. On la reconnaît à ce signe qu'elle produit, à l'aide de ses représentations, la même impression, et même une impression plus forte que la nature à l aide des objets réels. Si la beauté absente ou rêvée n'agit pas sur vous autant et plus que la beauté présente, vous pouvez avoir mille autres dons : celui de l'imagination vous a été refusé.

V. COUSIN [2].

---

2. — L'imagination et la raison.

Malgré son infériorité rationnelle, c'est une faculté vraiment merveilleuse que l'imagination ; ce sont des idées qu'elle forme, des idées générales, et ces idées sont en même temps des images et surtout des images. La pensée y prend une forme, l'essence individuelle un corps, et, tandis que la raison cherche à s'élever aux idées pures, au-dessus des formes qui les limitent, l'imagination s'enrichit de conceptions visibles dont le spectacle charme l'homme, parce qu'il est un être aussi bien sensible que spirituel. En concevant la puissance et la liberté illimitées, la raison nous fournit l'idée de Dieu ; mais la contemplation de cette idée accable, écrase l'homme de sa grandeur ;

1. Il y en a, ou bien il n'y a pas de beauté. Ces grandes idées de la liberté, de la vertu, ne deviennent belles qu'en subissant les conditions de toute beauté, c'est-à-dire en s'incarnant dans une forme sensible, en se traduisant par des paroles ou des actes que les sens peuvent saisir ; ou en se revêtant mentalement de ces formes impalpables que l'imagination leur attribue.

2. *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 144. Ladrange et Didier, 1846.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il ne peut en jouir : elle lui rappelle trop cruellement sa faiblesse [1] ; il ne peut pas même l'adorer sans crainte, sans tremblement, sans être effrayé de sa petitesse et de sa misère ; c'est un acte de soumission silencieuse, muette, où il n'y a de grand que l'aveu même de son humilité et la douleur profonde de son repentir. Comment oserait-il, comment pourrait-il s'enchanter, s'enivrer de joie sereine, rire de ce rire délicieux de l'âme devant le Dieu qui dit : « Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez ! »

L'imagination arrache l'homme à cette pensée haute, sublime, mais mélancolique et douloureuse ; l'âme d'où une telle pensée est absente, est à peine l'âme d'un homme ; celle qu'elle a envahie est celle d'un ange ; mais l'homme n'est ni ange ni bête ; il ne peut, sans en être ébloui et comme épouvanté, contempler sans cesse dans sa majesté et dans sa puissance l'infini ; en lui laissant son heure et sa place dans la vie, il revêt cette même conception d'une forme sensible, il en mutile l'essence immense, infinie ; il la rabaisse à sa hauteur qui est petite [2] ; il se la représente sous la figure qui lui est le plus sympathique, parce que c'est sa propre figure, mais agrandie, purifiée, glorifiée. L'homme ne dépasse pas les limites de ce qu'il conçoit qu'il pourrait atteindre, tout en dépassant les limites de ce qu'il atteint et peut réellement atteindre.

CHAIGNET [3].

1. Elle peut aussi lui rappeler sa grandeur ; d'ailleurs elle le console et le raffermit bien plus souvent qu'elle ne l'humilie. Ce n'est pas l'idée de Dieu qui donne à l'homme le sentiment de sa faiblesse ; c'est ce sentiment qui souvent lui rappelle Dieu.

2. Voilà l'origine d'une erreur connue sous le nom d'*anthropomorphisme*.

3. *Les principes de la science du beau*, p. 184. Durand, 1860.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Définition du Beau.

L'idée du beau renferme la notion fondamentale d'un principe libre indépendant de toute relation, qui est à lui-même sa propre fin et sa loi, et qui apparaît dans un objet déterminé, sous une forme sensible. Le beau nous offre donc les deux termes de l'existence, l'invisible et le visible, l'infini et le fini, l'esprit et la matière, l'idée et la forme, non isolés et séparés, mais réunis et fondus ensemble de manière que l'un est la manifestation de l'autre. Cette harmonieuse unité est l'œuvre du beau qui peut se définir «la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses [1]. »

Il est facile d'expliquer, à l'aide de cette définition, les caractères de l'idée du beau et du sentiment qu'il nous fait éprouver. En effet, s'il est vrai que le beau nous présente réunis dans le même objet les deux éléments de l'existence, le spirituel et le sensible, le fini et l'infini [2]; il s'adresse à la fois aux sens et à la raison, à la raison par l'intermédiaire des sens. A travers la forme sensible, l'esprit atteint l'invisible; c'est une révélation instantanée, soudaine, qui ne supporte ni comparaison, ni réflexion; ce n'est ni une conception pure, ni une simple perception, mais une intuition qui renferme dans un acte complexe les deux termes de toute connaissance, comme elle saisit les deux principes de toute existence [3]. On voit donc en quoi, sous ce rapport, le beau diffère de l'utile, du bien et du vrai; l'utile nous retient dans la sphère bornée du

1. C'est ainsi que l'entendent les grands philosophes allemands qui ont créé l'esthétique, Schelling et Hégel, et cette vue, sauf quelques explications nécessaires à propos de l'infini, paraît pleine de justesse.

2. L'infini n'est pas directement manifesté par le beau; la beauté peut indirectement exciter l'idée de Dieu, mais elle n'en donne que l'image très-imparfaite, puisqu'elle est figurée.

3. Il faut y joindre le sentiment. C'est en cela que le jugement esthétique diffère de tous les autres. Si l'émotion manque, il peut rester une vérité, mais il n'y a pas de beauté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

monde sensible, dans le cercle des besoins de notre nature finie [1]. Le beau nous révèle l'infini, non en soi, mais dans une image et sous une forme sensible [2]. Le bien nous fait concevoir la fin des êtres et le but auquel ils tendent; mais dans le bien, la fin est distincte des êtres eux-mêmes; elle est placée en dehors d'eux; ils y aspirent ou ils doivent l'accomplir. Dans le beau, la fin et les moyens sont identiques; la fin se réalise d'elle-même par un développement naturel, libre et harmonieux.

A. FRANCK [3].

---

4. — Facultés intellectuelles qui concourent au jugement du beau.

J'ai placé mon intelligence en présence de cinq beaux objets de nature très-différente [4]. Tous ces beaux objets, malgré leur diversité, ont suscité dans mon esprit un nombre constant de phénomènes absolument semblables [5].

Ces phénomènes ont été :

1° La connaissance au moyen des sens, de certaines formes ou signes extérieurs [5];

2° Un jugement de la raison déclarant ces signes beaux en tant que conformes à un type idéal [6] de grandeur et

1. Le beau est utile dans un sens très-élevé, puisqu'il satisfait un besoin irrésistible de notre nature; mais bien des choses sont utiles sans être belles.

2. C'est en cela qu'il est différent du vrai : c'est le vrai entrevu à travers une forme qui le cache toujours un peu en l'exprimant. Le mot qu'on attribue à Platon, et qui est conforme à sa doctrine, bien qu'il ne l'ait jamais écrit, est profondément juste : le beau est la splendeur du vrai.

3. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, t. I, p. 299. Hachette, 1844.

4. L'auteur a pris pour exemples la beauté d'une fleur, celle de l'âme et du corps d'un enfant, celle de la vie de Socrate, celle d'une symphonie de Beethoven.

5. Ces signes sont toujours de ceux dont la vue et l'ouïe peuvent seules juger.

6. Il est certain que la plupart des jugements du beau impliquent une sorte de comparaison de l'objet avec l'idéal; mais il est moins constant que cet idéal soit l'œuvre de la raison, qu'il soit nécessaire, etc. Beaucoup de philosophes croient au contraire que l'idéal se forme par l'imagination, qu'il a ses modèles dans les beautés réelles, et qu'il suppose déjà la connaissance de la beauté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'ordre conçu par la raison comme nécessaire, et imposé par elle comme modèle normal à l'universalité des êtres de chaque espèce.

3° Un jugement de la raison affirmant d'une façon absolue que ces formes ou signes ne sont beaux qu'à titre d'expression aussi exacte que possible de l'action grande et ordonnée d'une certaine puissance invisible [1], conçue par la raison sous les signes extérieurs, et belle en tant que conforme, par la grandeur et par l'ordre, à une puissance normale conçue elle aussi par la raison [2].

4° Un dernier jugement de la raison déclarant que si la puissance invisible, grande et ordonnée [3], n'est adéquatement exprimée au dehors que par les signes idéaux qui, dans chaque espèce, lui correspondent, cependant cette puissance est effectivement belle dès là seulement qu'elle est grande et ordonnée, quelque imparfaits que soient les formes ou signes qui l'expriment [4]; tandis que ces formes

1. « Le beau, dira plus loin l'auteur, c'est la force ou l'âme agissant avec toute sa puissance et conformément à l'ordre, c'est-à-dire de façon à accomplir sa loi. »

2. Le rôle de la raison en tout cela paraît exagéré. La raison affirme qu'il n'y a pas de qualités sans une force, puisque nous appelons qualités, les effets produits sur nous par des puissances actives. Voilà sa part dans le jugement de la beauté. Maintenant l'idée que nous nous faisons de ces forces, nous la formons par expérience, et en prenant pour terme de comparaison la seule force dont nous ayons la perception complète, notre propre activité. L'imagination peut jouer le plus grand rôle dans ce travail. On ne voit pas ce qu'y peut faire la raison, dont l'objet est infini et réel.

3. La grandeur et l'ordre sont bien les caractères de toute force que nous déclarons belle; par grandeur il faut entendre la puissance qui ne se sépare pas de la force, et que nous expérimentons en nous-mêmes. Il reste à la raison l'idée d'ordre, que l'expérience ne serait pas capable de nous donner. Aristote a dit avec sa précision ordinaire : Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. (*Poétique*, ch. VI.)

4. Cette assertion doit être contestée. Une force peut avoir beaucoup de puissance, et réaliser tout l'ordre possible, sans cependant être *belle :* elle ne devient belle que si ces caractères s'expriment : en un mot la beauté est dans l'expression même; si les signes ne la manifestent pas, elle n'existe pas; la force subsiste, mais la beauté s'évanouit. On confond dans ces explications la réalité absolue, objet de la raison, avec la réalité devenue sensible, et se manifestant à notre vue ou à notre œil, se communiquant à nous par un véritable langage. Ce point de doctrine est de la dernière importance. Il faut maintenir l'action des sens ou de l'imagination dans toute connaissance du beau. Si on les éli-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou signes, fussent-ils idéaux, n'ont qu'une valeur esthétique purement possible, une aptitude expressive de la beauté purement virtuelle, aussi longtemps et aussi souvent qu'ils ne reflètent pas en fait la beauté invisible de la puissance [1].

En somme, jusqu'ici, l'ensemble des phénomènes intellectuels produits par le beau sur mon intelligence se ramènent au jugement général que voici : La beauté est essentiellement une puissance invisible, grande et ordonnée ; soit qu'elle se cache, soit qu'elle se manifeste par des signes incomplets, elle n'en est pas moins belle en elle-même et intérieurement [2], si elle est grande et ordonnée; manifestée par des signes adéquatement expressifs, elle est belle à la fois intérieurement et extérieurement [3].

CH. LÉVÊQUE [4].

mine d'une manière toute arbitraire, après avoir reconnu par l'observation qu'ils interviennent dans tous les cas, il ne reste plus que l'idée pure, sans forme, accessible à la seule raison, principe invisible de la beauté, au-dessus et en dehors de la beauté elle-même. Ce défaut d'analyse sert de prétexte à une métaphysique par trop platonicienne qui fait de Dieu la substance du beau, au lieu d'en faire le principe. Dieu que la raison seule conçoit sans aucune représentation sensible, l'infini qui ne peut être figuré, n'est pas beau ; mais sans lui il n'y a nul ordre et par suite aucune beauté.

1. S'ils sont des *signes*, comment pourraient-ils ne rien signifier? Le vrai c'est que tout signe n'est pas apte à nous faire entendre la beauté; il n'y a pas de beau hors de l'expression, c'est-à-dire sans une force invisible qui se révèle aux sens; mais la réciproque n'est pas vraie. Toute force invisible qui se révèle à nous n'est pas belle, autrement l'univers entier, et chaque partie de l'univers, seraient revêtus de ce caractère. La beauté résulte d'un certain rapport entre le signe et la chose signifiée : il faut que cette chose nous apparaisse dans sa liberté ordonnée, qu'elle soit capable d'exciter notre sympathie, notre amour. « La forme, comme dit M. Cousin, n'est jamais la forme toute seule. »

2. Voilà qui gâte la définition. La beauté est essentiellement une puissance invisible, grande et ordonnée; mais il faut ajouter qu'elle est connue par l'intermédiaire de deux sens et de nature à nous émouvoir de sympathie.

4. Il n'y a pas de beauté « intérieurement. » Il n'y a de beauté que pour l'homme, pour une créature raisonnable et sensible, comme il n'y a de langage que pour lui : « intérieurement » il y a de la réalité; la réalité ne devient belle qu'en agissant sur nos sens. Notre âme et celle de nos semblables ne sont belles qu'à cette condition : et si les signes qui l'expriment ne sont pas perceptibles aux sens, nous les imaginons.

5. *La science du beau*, t. I, p. 78. Durand, 1861.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Effet du beau sur la sensibilité.

Si la sensation de l'agréable accompagne souvent l'idée de la beauté[1], il n'en faut pas conclure que l'une soit l'autre.

L'observation atteste que toutes les choses agréables ne nous paraissent pas belles, et que, parmi les choses agréables, ce ne sont pas les plus agréables qui sont les plus belles, preuve évidente que l'agréable n'est pas le beau; car si l'un est identique à l'autre, ils ne doivent jamais être séparés, et ils doivent toujours être proportionnés l'un à l'autre.

Or, n'est-il pas certain que tous nos sens sont en état de nous donner des sensations agréables, et que deux seulement ont le privilége d'éveiller en nous l'idée de la beauté? A-t-on jamais dit : « Voilà une belle saveur, une belle odeur?» Cependant on devrait le dire, si le beau est l'agréable, car on dit très-bien, et en toute raison, une saveur et une odeur agréable[2]. D'un autre côté, l'expérience nous démontre également que la beauté ne se mesure pas à l'agrément. Les plus enivrantes jouissances des sens ne sont pas celles que la beauté fait naître. Certains plaisirs de l'odorat et du goût ébranlent plus la sensibilité que les plus grandes beautés de la nature et de l'art; c'est que la fin de celles-ci n'est point de flatter les sens. Et même parmi les perceptions de l'ouïe et de la vue, ce ne sont pas tou-

1. Il y a certaines beautés qui n'excitent même pas de *sensations* proprement dites; celles de la poésie, par exemple. Mais toutes éveillent un *sentiment* très-distinct de la sensation, et même de tous les autres sentiments.

2. Le raisonnement n'est pas rigoureux; car on pourrait dire que le beau n'est que l'agréable senti par la vue et l'ouïe. Ce qu'il importe de démontrer c'est que même pour ces deux sens, la sensation qui en accompagne l'exercice, et qui parfois se mêle au jugement du beau, n'est pas la cause de ce jugement. Certaines couleurs flattent l'œil, sans qu'on puisse dire qu'elles soient belles; il y a des sons agréables, comme ceux d'un instrument habilement fabriqué, qui ne provoquent aucune émotion esthétique, et parfois l'idée du beau peut être excitée en nous par des sons, dont l'impression sur nos nerfs n'est rien moins que délicieuse.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

jours les plus vives qui excitent en nous l'idée de la beauté. Des tableaux d'un coloris médiocre, ceux de notre admirable Lesueur, par exemple, ne nous émeuvent-ils pas plus profondément que telles œuvres éblouissantes, plus séduisantes aux yeux, moins touchantes à l'âme? Je dis plus ; non-seulement la sensation ne produit pas l'idée du beau, mais quelquefois elle l'étouffe. Qu'un artiste se complaise dans la reproduction de formes voluptueuses ; en agréant aux sens, il trouble, il révolte en nous l'idée chaste et pure de la beauté. L'agréable n'est donc pas la mesure du beau, puisque dans certaines occasions il l'efface et le fait oublier; il n'est donc pas le beau, puisqu'il se trouve, et au plus haut degré, où le beau n'est pas [1].

V. COUSIN [2].

---

6. — Tristesse qui se mêle à l'amour du beau.

L'art ne donne pas la possession pleine et la jouissance bienheureuse de la beauté. C'est comme un éclair qui traverse la nuit sombre, comme une goutte d'eau qui laisse la soif plus ardente.

Son but et son résultat est d'exciter les désirs, non de les satisfaire; de tourner l'œil de notre âme vers le centre de ses éternels besoins, non de les rassasier; de l'enflammer d'amour, non de l'unir à son objet. Tristesse et découragement, quand de l'admiration d'une œuvre qui nous a un instant fait entrevoir la splendeur de la beauté, on retombe dans la solitude et la nuit qui nous entourent en ce monde [3]. Difficultés, obstacles, épines dont cette vue

1. En somme il y a des objets très-agréables et qui ne sont pas beaux.

2. *Cours de l'Histoire de la philosophie*, 1re partie, t. II, p. 124. Ladrange et Didier, 1846. L'émotion du beau ne se distingue pas seulement de la sensation, mais elle est différente de tous les sentiments; elle exclut tout désir, toute jalousie, toute espèce de trouble; elle est distincte du sentiment du beau, du vrai, et du sentiment religieux.

3. Cette tristesse n'est donc pas du fait de l'art; on ne doit pas l'attribuer à la beauté, mais à son absence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

même d'un instant est accompagnée. Il faut pénétrer le sens du signe ; c'est un travail d'intelligence gêné par la faiblesse et la diversité des organes des sens, soumis aux accidents des dispositions d'esprit. Ce n'est pas un repos dans le sein de la beauté [1].

Je ne connais qu'un bien ici-bas, c'est le beau ; et encore n'est-ce un bien que parce qu'il excite et anime nos désirs, non parce qu'il les comble et les satisfait [2]. Ce n'est pas une pure distraction, une récréation facile que je cherche dans les arts et dans la nature. Dans tout ce qui me touche, je sens que l'amour que j'ai pour le beau est un amour sérieux, car c'est un amour qui fait souffrir. Où chacun trouve des jouissances ou du moins les adoucissements et les consolations de la vie, je sens comme une nouvelle et délicieuse source de tourments. La splendeur d'une soirée, le calme d'un paysage, un souffle de vent tiède de printemps qui me passe sur le visage, la divine pureté d'un front de madone, une tête grecque, un vers, un chant, que tout cela m'emplit de souffrance [3] !

Plus la beauté entrevue est grande, plus elle laisse l'âme inassouvie, et pleine d'une image insaisissable.

A. TONNELLÉ [4].

1. Cette activité même est une grande partie du bonheur qu'on éprouve. Le repos n'est pas la félicité ; c'est une erreur familière au mysticisme de faire consister le bonheur dans l'inaction : « Beati quia quiescunt! »

2. Cette distinction est subtile ; il est de la nature du désir de s'aviver par là même qu'on le satisfait.

3. Cette souffrance se retrouve au fond de chaque joie ; elle n'est pas particulière à l'amour du beau : c'est l'*amari aliquid* qui nous révèle notre impuissance. Cette tristesse d'ailleurs est délicieuse, on l'avoue, et on peut dire de ceux qui l'éprouvent : « Beati qui lugent! »

4. *Fragments sur l'Art et la Philosophie*, p. 159. 1860.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Du beau idéal.

La forme n'est jamais une forme toute seule, elle est la manifestation de quelque chose [1]. La beauté physique est donc le symbole d'une beauté intérieure qui est la beauté spirituelle et morale [2], et c'est là qu'est le fond, le principe, l'unité du beau [3].

Toutes les beautés que nous venons d'énumérer et de réduire composent ce qu'on appelle le beau réel. Mais nous avons vu qu'au-dessus de la beauté réelle, l'esprit conçoit une beauté d'un autre ordre qu'il appelle la beauté idéale [4]. L'idéal ne réside ni dans un individu, ni dans une collection d'individus [5]. La nature ou l'expérience nous fournit l'occasion de le concevoir, mais il en est essentiellement distinct. Pour qui l'a conçu une fois, toutes les figures naturelles, si belles qu'elles puissent

1. Voilà pourquoi toute expression de l'invisible, c'est-à-dire toute forme, n'est pas belle.

2. C'est trancher bien vite une grave question, et en passant trop aisément d'un mot à l'autre. Que toute beauté intérieure soit spirituelle, on l'accorde en ce sens que toute force est spirituelle ou, si l'on aime mieux, simple et indivisible en essence. Qu'elle soit *morale*, c'est une autre question, et il faut la résoudre négativement. Un morceau de cristal de roche, un diamant, voire même un arbre ou un animal, n'expriment rien de moral. La beauté *physique* est le symbole d'une force physique; et il y a toute une sphère où la beauté est multipliée et où la vertu ne pénètre pas.

3. Il y a diverses sortes de beautés qui peuvent être séparées ou réunies, autant qu'il y a de forces, et d'attributs dans ces forces : les forces matérielles ont leur beauté, la vie a la sienne, et au-dessus viennent celles du sentiment, de l'intelligence, de la volonté. La beauté morale n'éclate que dans le dernier terme de cette série. Le Satan de Milton a une sorte de beauté intellectuelle, le Milon de Puget une beauté sensible, un beau lion une beauté vitale, et un diamant une beauté physique. Il n'est pas juste de dire que la beauté morale est l'unité du beau ; elle en est le plus haut degré.

4. Cette beauté idéale est l'œuvre de l'imagination, qui s'appuie sur l'expérience et la dépasse. C'est en cela qu'elle devient créatrice.

5. L'idéal est particulier, comme toute œuvre d'imagination. Non-seulement il y a un idéal de chaque espèce, mais encore de chaque individu de l'espèce, et on le conçoit en percevant les individus eux-mêmes. Il n'y a pas un idéal, par exemple, de la forme humaine en général. Il faudrait au moins distinguer entre l'homme et la femme, le vieillard et l'enfant, etc., etc. Il serait absurde de juger avec le même idéal le Moïse de Michel-Ange et l'Apollon du Belvédère. L'idée d'un type absolu de beauté auquel on peut comparer toutes les beautés de la nature et de l'art est une chimère, une abstraction réalisée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

être, ne sont que comme des simulacres d'une beauté supérieure qu'elles ne réalisent point. Donnez-moi une belle action, j'en imaginerai une encore plus belle [1]. L'Apollon lui-même admet plus d'une critique. L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on en approche davantage. Son dernier terme est dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu; ou pour mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre chose que Dieu même [2].

V. COUSIN [3].

---

8. — Distinction du beau et de l'utile.

Le beau réel, même inconnu à l'homme, possède toute sa réalité [4]. Les arbres antérieurs à la création de l'homme, lorsque la force végétative agissait en eux avec puissance et conformément à l'ordre de leur nature, étaient réellement beaux [5]. Du jour où l'homme les a regardés, ce

1. Sans doute; mais celle qu'on imaginera sera calquée sur la première, et seulement modifiée dans quelques détails.

2. Dieu n'est pas un idéal. L'idéal n'est pas l'absolu. L'infini ne s'imagine pas. L'idéal n'a d'existence que dans notre pensée; l'absolu existe par lui-même. Si on presse les derniers mots de ce passage, on y découvre la plus téméraire des propositions.

3. *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 265. Didier et Ladrange, 1846.

4. La distinction qu'on va lire est ingénieuse, et vraie en quelque mesure. On peut cependant n'être pas convaincu qu'une chose soit belle, si nulle intelligence ne la connaît; sans doute la connaissance qu'on en peut avoir n'ajoute rien à sa réalité; mais le beau n'est pas le réel. S'il n'y avait pas dans l'univers un être doué de sens et de raison, composé d'une âme et d'un corps, il n'y aurait rien de beau. Dieu ignore la beauté, parce qu'il n'a ni sens ni imagination, il est au-dessus d'elle; les animaux l'ignorent parce qu'ils n'ont pas de raison. Elle est tout entière concentrée à ce point où l'esprit et la matière s'unissent, plus bas elle n'est pas encore, plus haut elle s'évanouit.

5. Ils n'étaient pas connus, ils n'étaient pas beaux. Kant réduit la beauté à un état intellectuel, et suivant lui, c'est l'intelligence qui la projette sur les objets où elle croit l'admirer. C'est une erreur : le jugement du beau porte sur une réalité; mais cette réalité n'est belle que par rapport à nous. Si l'un des deux termes, l'objet ou le sujet, vient à manquer, le beau s'évanouit. Il en est de même du vrai : les choses sont *réelles* en l'absence de toute intelligence qui les aperçoive, mais elles ne deviennent *vraies* que par leur rapport avec un esprit. Il y a cette différence que, l'homme supprimé, il resterait de la vérité, puisque Dieu connaît tout; il ne resterait plus de beauté, puisqu'il n'y aurait plus d'être doué de raison et de sens et capable d'imaginer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

regard a-t-il donné plus de chaleur à la séve ou plus d'harmonieux développements aux branches ? Les yeux de l'homme ont-ils cette vertu ? Pendant tout le temps que la Vénus de Milo est demeurée ensevelie sous terre, a-t-elle dépouillé sa beauté [1] ? Ses pures formes ont-elles, pendant ces longs siècles, perdu la force d'exprimer une âme noble, fière et chaste ? Non ; le beau réel reste lui-même, non pas virtuellement, non pas en puissance, mais effectivement et en acte [2], soit que l'homme le connaisse ou l'ignore, soit qu'il se cache sous terre ou rayonne à nos yeux. Le beau idéal éternellement conçu par la raison divine, ou le beau réel une fois créé, n'existent donc pas, l'un rationnellement, l'autre effectivement, en vertu de la connaissance que nous en avons, mais avant cette connaissance, sans cette connaissance et indépendamment de notre esprit. C'est là ce qu'il faut entendre par le caractère absolu de la beauté, même réelle, même finie. La beauté même réelle, même finie, a donc un caractère absolu. Je demande maintenant ce que devient l'utile alors qu'il est inconnu à l'homme ; l'utile enfoui, caché dans les ruines ou au fond de la mer. Est-il encore l'utile, ignoré de la sorte et soustrait aux prises de notre activité ? Est-il encore l'utile alors que tout usage nous en est impossible ? J'accorde qu'il conserve de quoi redevenir utile un jour ; mais ce n'est là que de l'utilité virtuelle ou possible, ce n'est pas de l'utilité présente, réelle, en acte, comme était présente, réelle et en acte sous terre, encore qu'invisible, la beauté de la Vénus de Milo [3]. Concluons que le

1. Nous l'imaginons dans la caverne où on en a retrouvé les débris ; nous ne pouvons penser à elle, sans juger qu'elle est belle ; tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'il est impossible de nous la représenter comme n'étant pas ce qu'elle est. L'hypothèse que l'on fait est peut-être un peu contradictoire. On dit : pensez à un *bel* arbre, à une *belle* statue que vous ne connaîtriez pas. Mais du moment que j'y pense, que je me l'imagine, je ne puis en juger que par rapport à moi : je réalise les deux conditions du jugement du beau : un objet et un sujet.

2. C'est là ce qu'on ne prouve pas : cette beauté n'est-elle pas virtuelle ?

3. On peut conserver des doutes sur la vérité de cette opposition : elle n'est

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

beau réel, une fois créé, est beau effectivement et d'une façon absolue, sans aucun rapport actuel avec l'esprit de l'homme, tandis que l'utile, une fois créé aussi, n'est effectivement utile que par son rapport actuel avec notre activité. L'utile est donc destitué de ce caractère absolu qui appartient à l'essence du beau. Le beau, même fini, est absolu ; l'utile est au contraire essentiellement relatif.

CH. LÉVÊQUE [1].

---

9. — Du sublime.

Le sublime esthétique, pour nous, ce sera une forme particulière et comme un degré de la beauté [2]. Il y a des beautés qui se révèlent en notre âme par une action si brusque, par un coup si instantané et si profond, elles nous jettent si violemment dans le monde idéal, qu'il y a en nous, avec le plaisir du beau, comme un saisissement, un frémissement intérieur. Il y a une secousse brusque, une agitation, une intensité d'activité imprimées à nos facultés de sentir, qui mêlent une souffrance épurée à nos jouissances d'art ; c'est comme une crise d'enthousiasme, un accès d'extase et de délire esthétiques. Le sublime surprend l'âme et en suspend pour un instant les forces vitales, pour les exciter plus vivement ensuite. Or, ce qui dans

pas démontrée ; mais il n'en est pas moins certain que l'utile et le beau sont très-différents.

1. *La Science du beau*, t. I, p. 172. Durand, 1860.

2. Les opinions des philosophes sur le sublime sont très-diverses. Burke définit surtout le beau par l'amour qu'il nous inspire, et le sublime par la terreur dont il nous frappe ; le premier se reconnaît au plaisir, et le second à une sorte de douleur. Kant qui réduit le beau et le sublime à de simples états de l'âme, les distingue pourtant : le sublime, suivant lui, « c'est le sentiment de l'impuissance de notre imagination à embrasser la totalité de certaines grandeurs naturelles. » Pour Hégel c'est une espèce de disproportion entre l'idée et les signes qui la manifestent, et qui sont comme trop étroits pour la contenir. Jouffroy distingue surtout le sublime, du beau, par ses effets sur la sensibilité, qu'il émeut vivement, mais d'un plaisir mêlé de crainte, d'humiliation, et d'espérance. En somme le sublime paraît de même nature que le beau, mais il en diffère seulement en degré ; on peut appeler « sublime » toute beauté où la puissance est plus vivement exprimée que l'ordre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'art, est capable de produire de semblables effets, c'est l'énergie ou la grandeur, ou plutôt le plus haut degré d'énergie ou de grandeur des idées esthétiques révélées par les objets. Toute beauté élève et agrandit l'âme qui la contemple, puisqu'elle la met en face de ce qu'il y a de noble et de divin en nous. Le crime même, épuré, purifié par le rameau magique de l'art, a sa noblesse et sa grandeur presque divine; il y a encore de l'ange dans Satan. La beauté, quand elle est sublime, élève l'âme si haut, ou la ravit avec une si grande force, qu'elle n'en est pas moins surprise qu'heureuse; un cri d'étonnement s'ajoute au cri de l'admiration; au ravissement délicieux de contempler une beauté si pure, mais si élevée, se mêle une certaine émotion inquiète de se sentir subitement transportée à ces hauteurs de la pensée où elle éprouve comme un commencement de vertige.

Mais si cette inquiétude sans danger, si ce vertige sans péril se prolongeait ou se répétait, l'esprit s'en lasserait bien vite et refuserait de suivre l'artiste sur ces sommets de l'idéal trop élevés pour la faiblesse de l'imagination humaine.

A. CHAIGNET [1].

---

10. — De la grâce.

La grâce diffère peu de la beauté [2] : elle se compose en grande partie des mêmes éléments. L'idée de la grâce appartient au maintien et au mouvement, lesquels pour être gracieux ne doivent offrir aucune apparence de raideur, ils exigent, au contraire, une légère inflexion du corps, et un arrangement des parties tel qu'elles ne s'embarrassent pas les unes les autres, et qu'elles ne paraissent

1. *Principes de la science du beau*, p. 252. Durand, 1860.

2. Beaucoup d'auteurs la confondent avec elle. M. Lévêque en fait un des caractères essentiels du beau. On peut cependant admettre qu'il y a parfois de la beauté sans grâce, et plus encore de la grâce sans beauté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pas divisées par des angles aigus et saillants. C'est dans cette rondeur, cette délicatesse d'attitude et de mouvement [1] que consiste toute la magie de la grâce, et ce je ne sais quoi [2], si délicieux et si vague à la fois qu'on n'a pu le faire sentir que par l'aveu de l'impuissance de l'exprimer: tout observateur pourra s'en convaincre en examinant attentivement la Vénus de Médicis, l'Antinoüs, ou toute autre statue généralement avouée pour un modèle de grâce.

C. BURKE [3].

---

11. — Du génie dans les arts.

L'homme n'est pas seulement capable de connaître et d'aimer le beau, quand il se révèle à lui dans les œuvres qu'il n'a pas faites, il est capable aussi de le reproduire. A la vue d'une beauté naturelle, quelle qu'elle soit, physique ou morale, son premier besoin est de jouir et d'admirer. Il est pénétré, ravi et comme accablé du sentiment de la beauté. Mais quand le sentiment est énergique, il n'est pas longtemps stérile. L'homme veut revoir, veut sentir encore ce qui lui a causé un plaisir si vif, et pour cela il tente de reproduire la beauté qui l'a charmé, non pas telle qu'elle était, mais telle que son imagination la lui représente. De là une œuvre qui n'est plus celle de la nature, mais une œuvre originale et propre à l'homme, une œuvre d'art. L'art est la reproduction libre de la

1. L'idée du mouvement, d'une certaine souplesse, d'une grande aisance, est certainement associée à celle de la grâce.

2. Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article *Grâce;* Montesquieu, *Essai sur le Goût*. — « Tout ce qui est uniquement dans le genre fort et vigoureux, dit le premier, a un mérite qui n'est pas celui des grâces. — Les femmes laides, dit le second, ont très-souvent des grâces, et il est rare que les belles en aient. »

3. *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du beau*, etc., traduction française, p. 215. 1803. Burke, 1730-1797, est surtout connu comme orateur et écrivain politique. L'ouvrage qu'on vient de citer est plein d'observations ingénieuses, mais la doctrine en est étroite et penche vers le sensualisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

beauté [1], et le pouvoir en nous capable de la reproduire s'appelle « le génie. »

Quelles sont les facultés qui servent à cette libre reproduction du beau? Les mêmes qui servent à le reconnaître et à le sentir. Le goût porté au degré suprême, c'est le génie, si vous y joignez toutefois un élément de plus. Or, quel est cet élément? Trois facultés entrent dans cette faculté complexe qui se nomme le *goût* : l'imagination, la raison, le sentiment.

Ces trois facultés sont assurément nécessaires au génie, mais elles ne lui suffisent pas. Ce qui distingue essentiellement le génie du goût, c'est l'attribut de puissance créatrice. Le goût sent, il juge, il discute, il analyse, mais il n'invente pas. Le génie est avant tout inventeur et créateur ; c'est une force impatiente de se répandre au dehors. L'homme de génie n'est pas le maître de cette force qui est en lui [2] ; c'est même par ce besoin ardent, irrésistible, d'exprimer ce qu'il éprouve, qu'il est homme de génie. Il souffre de contenir les sentiments ou les images ou les pensées qui s'agitent dans son sein. On a dit qu'il n'y a point d'homme supérieur sans quelque grain de folie [3] ; mais cette folie-là, comme celle de la croix, est la partie divine de la raison. Cette puissance mystérieuse, Socrate l'appelait son démon. Voltaire l'appelait le diable au corps ; il l'exigeait même d'une comédienne pour être une comédienne de génie. Donnez-lui le nom qu'il vous plaira, il est certain qu'il y a un je ne sais quoi qui inspire le génie, et qui le tourmente aussi jusqu'à ce qu'il ait épanché ce qui le consume, jusqu'à ce qu'il ait soulagé en

1. Il faut ajouter de la beauté idéale, « non pas telle qu'elle était, mais telle que son imagination la lui représente. »

2. S'il n'en était pas le maître, elle ne serait pas à lui, il n'aurait pas droit à nos hommages. Le génie doit beaucoup à la nature, mais non moins à la volonté. L'homme de génie est inspiré, mais puise en grande partie son inspiration en lui-même.

3. On l'a répété depuis et dans un sens moins métaphorique, on a assimilé le génie à une hallucination ou à une névrose.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les exprimant ses peines et ses joies, ses émotions, ses idées, et que ses rêveries soient devenues des œuvres vivantes. Ainsi deux choses caractérisent le génie, d'abord la vivacité du besoin qu'il a de produire, ensuite la puissance de produire ; car le besoin sans la puissance n'est qu'une maladie qui simule le génie, mais qui n'est pas lui. Le génie, c'est surtout, c'est essentiellement la puissance de faire, d'inventer, de créer. Le goût se contente d'observer et d'admirer. Le faux génie, l'imagination ardente et impuissante, se consume en rêves stériles et ne produit rien ou rien de grand. Le génie seul a la vertu de convertir ses conceptions en créations.

Si le génie crée, il n'imite pas.

V. COUSIN [1].

---

12. — Il n'y a pas de génie sans la volonté.

Il y a des hommes dont toutes les facultés sont par nature en merveilleux rapport avec la beauté. Incroyablement prompts, subtils et sûrs, leurs sens saisissent, partout où ils paraissent, les signes matériels, les formes visibles du beau. Leur raison, sous ces enveloppes expressives, conçoit par une infaillible intuition l'admirable invisible qui s'y cache. Cet invisible, beau sans doute, mais d'une beauté imparfaite, puisqu'une forme le circonscrit [2], et que dans nul individu ne s'épuise la beauté du genre, cet invisible, leur raison l'achève, c'est-à-dire l'élève au plus haut point de puissance, au plus haut degré de proportion, d'harmonie, d'ordre en un mot que comporte son genre, dans la situation donnée [3]. Bien plus,

1. *Cours de l'Histoire de la philosophie*, t. II, p. 171. Didier et Ladrange, 1846. Ajouter à cette page éloquente, pour la compléter, le fragment qui suit.

2. La forme ne rend pas la beauté imparfaite ; elle en est un des éléments indispensables. C'est être imparfait que d'avoir une forme ; mais rien ne peut être beau qu'à cette condition. La beauté n'est pas l'attribut d'un être parfait.

3. Ce travail est l'œuvre de l'imagination ; c'est la tâche la plus noble de cette

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'invisible étant ainsi égalé à son idéal, tout de suite l'imagination de ces hommes lui compose et lui donne la forme la plus apte à le manifester au dehors, la forme la plus digne, par ses vertus significatives, d'être appelée idéale comme lui [1]. Enfin l'idéal qu'ils ont conçu et imaginé, âme et corps, force invisible et forme sensible, leur puissance d'imaginer le retient tout vivant de la vie qu'ils lui ont soufflée, en face de leur esprit qui, par une hallucination énergique, mais sans folie, puisqu'elle est connue comme telle, a le spectacle intérieur de cet idéal, plus lumineux, plus animé, plus saisissant que la réalité elle-même. Toutefois ce tableau, visible pour eux seuls mais de couleurs sans pareilles, ne leur est pas apparu avec une soudaineté magique. Ni l'action spontanée de leur vigoureuse nature, ni la première admiration, ni l'inspiration déjà puissante qui l'a saisie, n'ont suffi à le susciter. L'homme le plus richement doué n'est toujours qu'un homme, et libre. Il faut que sa liberté intervienne dans tous ses actes, surtout dans les plus féconds, et s'il reçoit d'abord plus qu'il n'a mérité, il doit mériter ensuite autant qu'il a reçu, sans quoi le don inné perd, en ses mains, tout son efficace. Interrogez les hommes dont je vous parle : tous, ils vous diront que ces conceptions idéales leur ont coûté de longues nuits d'insomnie, des mois entiers, quelquefois des années entières de travail inquiet et douloureux; que, bien souvent, l'idée par eux à grands cris appelée, est restée sourde à leur voix suppliante, et que, lorsqu'elle a répondu, lorsqu'elle est enfin venue, faculté, qui ne peut rien en cela sans la raison, mais n'est pas la raison même, qui ne crée pas d'idéal.

1. Ces deux moments de l'inspiration ne doivent pas être distingués; il n'y a qu'un seul acte, la création de l'idée, où le fond et la forme se trouvent unis par la vertu de l'imagination créatrice, dont les pensées sont des *images*. C'est une erreur de croire que la raison conçoit l'invisible et que plus tard l'imagination trouve les signes pour l'exprimer; cette union de l'idée et du signe est instantanée, et souvent l'esprit les confond tellement dans une seule unité, qu'il ne peut pas les distinguer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toutes les énergies de leur âme concentrées sur l'invisible objet, n'ont pas été de trop pour le retenir là, pour l'enchaîner dans l'atelier secret de l'intelligence, pour l'y corriger laborieusement et l'amener à cet état où le fixe, enfin dompté, la suprême victoire de l'inspiration et de la volonté réunies [1].

CH. LÉVÊQUE [2].

---

13. — Le génie et la raison.

M. Paul Janet, en se résumant [3], a dit : « Ce qui constitue le génie ce n'est pas l'enthousiasme, car l'enthousiasme peut se produire dans les esprits les plus médiocres et les plus vides ; c'est la supériorité de la raison. L'homme de génie est celui qui voit plus clair que les autres, qui aperçoit une plus grande part de vérité, qui peut relier un plus grand nombre de faits particuliers sous une idée générale, qui enchaîne toutes les parties d'un tout sous une loi commune, qui, lors même qu'il crée, comme dans la poésie, ne fait que réaliser, par le moyen de l'imagination, l'idée que son entendement a conçue. »

Peut-être cependant serait-on fondé à remarquer que, pour accepter sans réserve la définition de M. Janet, c'est dans le sens le plus large, non peut-être dans le plus ordinaire, qu'il faudrait prendre le mot de *raison*. Nous

1. Le mot de Buffon, que « le génie est une longue patience, » exprime très-bien une des conditions du génie ; mais il en est d'autres que la nature seule produit. Quant à la volonté, elle est nécessaire pour créer un idéal parfait, qui ne peut s'épurer si l'intelligence s'en laisse distraire ; elle est nécessaire pour faire de l'image visible, créée par l'artiste, la copie de cette image invisible, et pour façonner laborieusement l'une à la ressemblance de l'autre ; elle n'est pas moins indispensable pour assurer la perfection de l'exécution proprement dite, puisque le génie ne doit pas seulement être inspiré ; il faut qu'il soit habile. Enfin l'inspiration elle-même, l'enthousiasme, que les philosophes depuis Platon, et les poëtes de tous les temps ont dépeint comme une puissance violente, qui maîtrise l'âme et lui ôte sa liberté, ne visite que ceux qui l'appellent par une concentration obstinée et toute volontaire de leur intelligence.

2. *La Science du beau*, t. I, p. 122. Durand, 1860.

3. *Le Cerveau et la Pensée*, par P. Janet. Germer Baillère, 1865.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

avons, d'après Cicéron, qui n'est ici que l'écho de la philosophie grecque, deux grandes facultés : la faculté de juger et celle d'inventer[1]. Or, c'est ordinairement la faculté de juger qu'on appelle la raison, non celle d'inventer[2]. Et c'est dans l'invention que se font voir surtout cette force et cette grandeur d'esprit auxquelles on donne de nos jours le nom de génie. Le génie, de l'aveu de tous, consiste surtout à inventer, à créer.

Créer est particulièrement le propre de la poésie : poëte veut dire créateur. Or la poésie, suivant un grand critique (Lowth[3]), c'est le langage de l'émotion. On ne crée guère, on n'invente guère en effet sans imagination, et l'imagination ne devient guère féconde si elle n'est émue.

Si donc il n'y a pas de vrai génie sans raison, c'est-à-dire sans jugement, il y a autre chose pourtant dans le génie, puisqu'il y a autre chose dans l'invention, dans la création, que la faculté de juger, autre chose, par conséquent, que la raison. Si la raison est proprement le caractère de l'homme, il y a dans le génie quelque chose qui passe l'homme, quelque chose qu'en effet on a toujours appelé divin[4]. Ce n'est pas vainement que Platon a dit que le poëte est chose sacrée, et qu'il faut pour créer, qu'il soit comme hors de lui, dans une sorte de délire.

F. RAVAISSON[5].

1. « Illa vis quæ investigat occulta, quæ inventio atque cogitatio dicitur. » (*Tusculanes*, I, 25.)

2. La distinction est très-juste, et c'est pour ne pas l'avoir faite qu'on a méconnu la vraie nature de l'imagination créatrice.

3. Critique anglais, 1710-1787, est surtout connu par ses travaux sur la poésie hébraïque, qui ont été traduits dans notre langue.

4. On ne peut mieux distinguer le génie créateur, de la raison; mais est-il nécessaire de conclure que le premier pouvoir « passe l'homme, » n'est pas simplement un plus haut degré des facultés que l'homme possède? Faut-il en un mot voir autre chose qu'une métaphore dans le mot « divin » qu'on applique souvent au génie. Le sens général de ces fragments permet de répondre à cette question.

5. *La philosophie en France au* XIX^e^ *siècle*, p. 201. Hachette, 1868.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

14. — Analyse du goût.

Le goût n'est pas une faculté simple : c'est un heureux mélange des trois facultés qui servent à la perception et à la reproduction du beau : le jugement[1], le sentiment, l'imagination.

Si après avoir entendu une belle œuvre poétique ou musicale, admiré une statue, un tableau, vous êtes doué de cette précieuse faculté qui retrace vivement ce que les sens ont perçu ; qui voit le tableau absent, entend les sons qui ne retentissent plus, se représente tous les détails d'un paysage pittoresque, en un mot, si vous avez de l'imagination, vous possédez une des conditions sans lesquelles il n'y a pas de vrai goût[2]. En effet, pour goûter les œuvres de l'imagination, ne faut-il pas en avoir soi-même ? N'a-t-on pas besoin pour sentir un auteur, non de l'égaler, mais de lui ressembler en quelque degré ? Un esprit sensé, mais sec et austère, comme Lebatteux ou Condillac, ne sera-t-il pas insensible aux plus heureuses audaces du génie, et ne portera-t-il pas dans la critique une sévérité étroite, une raison très-peu raisonnable puisqu'elle ne comprend pas toutes les parties de la nature humaine, une intolérance qui mutile et flétrit l'art en croyant l'épurer[3].

1. Encore faut-il dire que sous ce mot de jugement se confondent plusieurs actes intellectuels : il faut des sens subtils, habitués à saisir dans les qualités des choses ce qu'elles ont d'expressif ; il faut une raison exercée qui découvre l'invisible sous cette apparence, et devine l'idée sous la forme. Cette sorte de raison se développe par l'habitude, et ne peut se dispenser d'une expérience prolongée.

2. Ce n'est guère là que la mémoire. Non-seulement l'imagination retrace ce que les sens ont perçu, mais elle y ajoute, elle y retranche, elle transforme cette image de la réalité en une image idéale, où la nature est comme transfigurée, parce qu'elle exprime mieux l'idée. En face de tout bel objet, l'imagination exécute ce travail, et forme, d'après ce modèle, un type qui va servir à le juger. Il est à croire qu'il n'y a pas d'autres types de la beauté.

3. Sans imagination on ne peut avoir de goût ; on n'a pas d'idéal, c'est-à-dire de principe, pas de modèle auquel on puisse comparer les beautés dont on juge. Même pour percevoir la beauté, l'imagination n'est pas inutile : si cette énergie créatrice n'est pas excitée en nous, l'âme reste indifférente. Les choses les plus belles sont celles qui nous font le plus penser, et le plaisir que nous en éprouvons est celui de notre activité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Mais si le goût a besoin de l'imagination, il n'en faut pas conclure que l'imagination soit la partie principale du goût; car le goût, nous l'avons dit, est la faculté qui apprécie et par conséquent qui juge. Si vous ne vous représentez pas vivement les objets, vous ne les jugerez pas comme il faut[1]; mais ce n'est pas cette faculté de représentation elle-même qui prononce sur leur beauté. Il y a plus : cette vivacité d'imagination si précieuse au sentiment du beau, quand elle est un peu contenue, ne produit, lorsqu'elle domine et qu'elle étouffe les autres facultés, qu'un goût très-imparfait[2] qui, n'ayant pas la raison pour fondement, n'en tient pas compte dans les choses qu'il apprécie, et demeure ainsi insensible à la grande beauté, la beauté réglée. L'unité dans la composition, l'harmonie de toutes les parties, la juste proportion des détails, l'habile combinaison des effets, le choix, la sobriété, la mesure, sont autant de mérites qu'il ne comprendra pas. L'imagination est pour beaucoup sans doute dans les ouvrages de l'art, mais enfin elle n'est pas tout. Ce qui fait d'Athalie et du Misanthrope deux merveilles incomparables, est-ce seulement l'imagination? N'y a-t-il pas aussi dans la simplicité profonde du plan, dans le développement mesuré de l'action, dans la vérité soutenue des caractères, une raison supérieure, différente de l'imagination[3] qui fournit

1. Pourquoi non, s'ils sont présents? L'auteur comprend parfaitement qu'il n'y a pas de goût sans imagination; il en donne des raisons assez médiocres. Le goût consiste en partie à comparer l'objet avec l'image qu'il suscite; s'il n'y a pas de beau idéal il n'y a pas de beau réel. De là cette parole fausse en partie, vraie en quelque sens, de J.-J. Rousseau : « Hors le seul être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'existe pas. »

2. L'imagination ne nuit pas au goût parce qu'elle est trop puissante, mais parce qu'elle est trop faible; ce qu'on attribue ici aux excès de cette faculté est le fait de sa langueur, et cette erreur est la suite d'une fausse idée sur la nature de l'imagination, que l'on réduit au pouvoir de se représenter les choses absentes.

3. Que serait cette raison supérieure sans l'imagination? Descartes a probablement une idée plus exacte de la nature humaine que Molière et Racine. Sans doute l'imagination ne se peut passer de la raison, mais elle ne se réduit pas à fournir les « couleurs. » Elle est elle-même, si on peut le dire, une raison imaginative.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les couleurs, et de la sensibilité qui donne la passion?

Outre l'imagination et la raison, l'homme de goût doit posséder le sentiment et l'amour de la beauté : il faut qu'il se complaise à la rencontrer, qu'il la cherche, qu'il l'appelle. Comprendre et démontrer qu'une chose n'est point belle, plaisir médiocre, tâche ingrate. Mais discerner une belle chose, s'en pénétrer, la mettre en évidence et faire partager à d'autres son sentiment, jouissance exquise, tâche généreuse. L'admiration est à la fois pour celui qui l'éprouve un bonheur et un honneur. C'est un bonheur de sentir profondément ce qui est beau, c'est un honneur de savoir le reconnaître. L'admiration est le signe d'une raison élevée servie par un noble cœur. Elle est au-dessus de la petite critique, de la critique sceptique et impuissante; mais elle est l'âme de la grande critique, de la critique féconde; elle est pour ainsi dire la partie divine du goût.

V. COUSIN [1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

15. — Le goût n'est pas un pur sentiment.

Confondez la raison et la sensibilité; réduisez l'idée du beau à la sensation de l'agréable [2], le goût n'a plus de loi, les arts n'ont plus de principes. Chacun étant juge de la sensation qu'il éprouve sera juge de la beauté. Si une personne me dit, en présence de l'Apollon du Belvédère, qu'elle n'éprouve rien de plus agréable qu'en présence de toute autre statue, que ce chef-d'œuvre ne lui plaît pas et qu'elle n'en sent pas la beauté, je ne puis contester son impression ; mais si elle conclut de là que cet objet n'est pas beau, je la contredis hautement; je prononce qu'elle se trompe, qu'elle se trompe absolument. On distingue le

1. *Cours de l'Histoire de la philosophie*, t. II, p. 148. Didier et Ladrange, 1846.

2. On a vu plus haut la différence du beau et de l'agréable, p. 394.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

bon goût et le mauvais goût; mais je demande ce que cette distinction signifie, si le jugement du beau se résout dans une sensation. Vous me dites que je n'ai pas de goût. Qu'est-ce à dire? N'ai-je pas des sens comme vous? L'objet que vous admirez n'agit-il pas sur moi comme sur vous? L'impression que j'éprouve n'est-elle pas aussi réelle que celle que vous éprouvez? D'où vient donc que vous avez raison, vous qui ne faites autre chose qu'exprimer l'impression que vous ressentez, et que j'ai tort, moi qui en fais tout autant? Est-ce parce que ceux qui sentent comme vous sont plus nombreux que ceux qui sentent comme moi? Mais le nombre des voix n'est pour rien ici. Le beau étant défini, « ce qui produit sur les sens une impression agréable, » il est évident qu'une chose qui plaît, fût-ce à un seul homme dans le monde, fût-elle affreusement laide aux yeux du genre humain tout entier, doit être cependant et très-légitimement appelée belle pour celui qui en reçoit une impression agréable, car elle remplit rigoureusement pour lui la définition[1]. Il n'y a point alors de vraie beauté dans les arts, il n'y a que des beautés relatives et changeantes, des beautés de coutume et de mode. Il y aura la beauté antique et la beauté moderne, la beauté classique et la beauté romantique, et chacune de ces beautés se subdivisera en mille autres beautés, et toutes ces beautés, quelque différentes qu'elles soient, seront toutes légitimes, pourvu qu'elles rencontrent des esprits qui les goûtent, c'est-à-dire des organisations auxquelles elles agréent. Et comme il n'y a rien qui ne plaise et ne puisse plaire à quelqu'un, il n'y aura rien qui ne soit beau, ou pour mieux parler, il n'y aura plus ni beau ni laid, et la Vénus des Hottentots égalera la Vénus de

1. Le goût a quelque chose d'absolu, et on l'a comparé, non sans raison, à la conscience morale. Il peut se trouver des gens chez qui cette conscience se trouve pervertie; il en est aussi qui sont devenus impropres à juger de la beauté. Non-seulement il faut la sentir, mais il faut la raisonner.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Médicis. L'absurdité des conséquences démontre l'absurdité du principe.

V. COUSIN [1].

---

16. — Définition de l'art.

On ne peut nier que la sculpture et la peinture n'imitent les corps, que la musique n'imite la voix, que la poésie n'imite la parole et quelquefois, comme au théâtre, l'homme tout entier [2]. L'architecture même imite jusqu'à un certain point, quoique très-vaguement et généralement, quelques aspects de la matière inanimée ou végétale [3]. L'art imite donc un peu la nature; mais à quel degré? La discussion à laquelle nous venons de nous livrer nous a appris que l'art imite très-peu et néglige souvent les formes qui n'expriment pas la beauté, tandis qu'il s'applique à saisir et à mettre en saillie les formes les plus propres à signifier clairement la belle force ou la belle âme. Ces formes sont le plus souvent noyées au milieu d'autres formes qui les cachent. Par une intuition rapide, l'artiste les démêle; puis il les accuse vivement, tandis qu'il supprime les autres, ou n'en conserve que ce qui est absolument nécessaire pour maintenir toutes les appa-

1. *Cours de l'Histoire de la philosophie*, 1re partie, t. II, p. 129. Didier et Ladrange, 1846. Non-seulement la sensation n'est pas la mesure de la beauté; mais le sentiment lui-même, quoique étroitement lié au jugement esthétique, n'est pas une règle. On peut très-bien dire : « J'aime mieux la Vénus de Médicis que la Vénus de Milo, » et pourtant convenir que la première est moins belle que l'autre. La raison ne modifie pas le sentiment, mais elle le juge.

2. C'est accorder beaucoup à l'imitation : la sculpture et la peinture se servent. des corps, mais comme d'un signe pour exprimer des idées ou des sentiments; la musique instrumentale n'essaye pas d'imiter la voix, et la musique vocale encore moins, puisqu'elle emploie la voix même comme moyen d'expression; la poésie enfin n'imite pas la parole, car on ne peut pas dire que parler soit imiter la parole.

3. L'architecture avec ses formes régulières et géométriques ne peut passer pour une imitation de la nature; on a bien essayé d'établir quelques analogies entre le fût des colonnes et le tronc des arbres, entre les voûtes et les berceaux naturels d'une forêt; mais ce sont de vraies puérilités.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rences de la vie [1]. Or imiter ainsi, c'est-à-dire en reproduisant de préférence les manifestations les plus expressives de l'invisible, c'est beaucoup moins imiter que traduire ; c'est beaucoup moins copier qu'interpréter. Ce dernier mot est le vrai; il rend exactement le procédé véritable et le seul légitime de l'art. L'art est donc l'interprétation de la belle âme ou de la belle force, au moyen de leurs signes les plus expressifs, c'est-à-dire au moyen de formes idéales.

CH. LÉVÊQUE [2].

---

17. — Analogie de l'art et du langage.

Jetés au milieu de ce monde sensible, de sons, de formes, de couleurs, nous avons su le transformer [3] en signes pour nous représenter les idées de beauté que nous concevons et auxquelles nous aspirons; pour les fixer, les développer, les agrandir et nous en servir comme d'échelons pour monter plus haut. Chercher l'esprit dans la lettre, et l'idée dans le signe, c'est toute la théorie de l'art.

Les arts peuvent être matérialisés ou spiritualisés, suivant qu'ils penchent plus à considérer l'élément sensible pour lui-même, ou seulement comme signe, comme *vase* contenant quelque chose de plus que lui-même [4].

Les arts sont des langues; leurs éléments (les sons,

1. Il ne faut pas pourtant croire que la perfection de l'art consiste à réduire la vie à sa plus simple expression.

2. *La Science du beau*, t. II, p. 7.

3. L'expression est assez juste : c'est nous qui faisons des couleurs et des sons de véritables signes; nous associons à la perception de ces qualités l'idée d'une chose invisible; l'analogie avec le langage est parfaite.

4. De là deux grandes familles d'artistes: les uns plus préoccupés du signe lui-même, et les autres sans cesse attachés à l'idée; les uns amoureux de la forme, et les autres de la pensée. Mais quoique ces deux éléments puissent se trouver inégalement combinés, il n'est pas une œuvre d'art où ils ne se rencontrent unis. — Ces mêmes différences existent d'un art à l'autre : la poésie est celui où le signe est le plus transparent, le moins matériel.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les formes, les couleurs) sont des signes d'idées [1]. Tout est là. Il ne faut pas oublier que tout dans l'art est *signe*, et jamais *objet*.

Cette vérité est plus difficile à saisir dans la peinture et la sculpture et c'est une grande source d'erreurs. On comprend mieux tout de suite, dans la musique, que les sons, qui d'avance ne sont rien en eux-mêmes, sont purement signes, langue. Mais la belle nature aussi, les belles formes humaines, ne sont pas là comme nature et comme formes ; mais simplement comme signes de pensées nées dans le cerveau de l'artiste, et qu'il exprime de cette façon [2]. Là où le signe tombe sous nos sens, où il est déjà une réalité, cela n'est pas tout d'abord évident; mais cela n'en est pas moins vrai.

La preuve, c'est qu'un beau visage ou un beau site fidèlement reproduits, sans rien de plus, rien d'ajouté, rien de tiré du propre fonds de l'artiste, ne sont plus beaux en peinture [3]. Le beau de ces choses et le beau de l'art n'est plus le même. En peinture, elles doivent cesser d'être ce qu'elles étaient d'abord [4] pour devenir unique-

1. Il ne suffit pas qu'un signe exprime une idée pour qu'il y ait beauté ; car à ce compte tout serait beau et dans la nature et dans l'homme. La beauté n'est constituée que par un certain rapport entre le signe et la chose signifiée : il faut que cette chose ait de la grandeur et qu'elle soit capable d'exciter notre sympathie. La laideur aussi résulte d'un rapport entre une chose invisible, ou imaginaire, et le signe qui nous y fait penser. Les arts sont des langues, mais toute langue n'est pas un art : ce sont des langues très-spéciales bornées à nous faire entendre une seule idée, celle de la beauté.

2. Il faut au moins avouer que les moyens d'expression ne sont pas arbitraires ; que l'artiste n'a pas conçu d'abord une pensée, puis cherché par quelles formes il l'exprimerait. La pensée elle-même est le plus souvent une *image*, cette union de l'idée et du signe se fait originellement dans l'esprit ; la distinction entre le fond et la forme est très-artificielle.

3. Beaucoup de critiques ne seraient pas de cet avis : la thèse de l'imitation se maintient partout, et surtout en peinture. Mais au fond le débat roule sur un malentendu. Un paysage *imité* peut être un chef-d'œuvre ; seulement l'artiste l'a rendu tel qu'il l'a vu, et par le fait même de l'avoir vu, il a ajouté, retranché à la réalité, et l'a modifiée. De bonne foi il croit copier, et il invente. L'activité de l'esprit se mêle à la perception, et s'épanche même à l'extérieur.

4. D'abord même elles n'étaient belles que parce qu'elles étaient expressives. Le beau naturel est aussi un langage ; c'est celui que nous tiennent les forces de l'univers ou que nous leur prêtons.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment des termes d'une langue et des signes d'idées....

L'idée précède le signe, et, comme dans le langage, lui est antérieure dans l'ordre logique. L'idée est formulée et bornée en même temps par le signe, et reçoit de lui son existence objective. Il y a sans doute une réaction du signe sur l'idée; mais l'un et l'autre naissent simultanément [1], et coexistent nécessairement. C'est le mystère de l'union de l'âme et du corps.

Le signe est à la fois un obstacle et un instrument, comme le langage. Le parallèle est complet; on peut montrer que toutes les théories et tous les résultats de la philosophie du langage sont applicables à l'art et féconds dans son domaine. On peut présenter à propos de l'art toutes les mêmes questions que soulève l'étude du langage, et montrer la conformité des solutions.

A. TONNELLÉ.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

18. — Que l'art n'est pas une imitation de la nature.

Sans doute, en un sens, l'art est une imitation; car la création absolue n'appartient qu'à Dieu. Où le génie peut-il prendre les éléments sur lesquels il travaille, sinon dans la nature dont il fait partie? Mais se borne-t-il à les reproduire exactement, tels que la nature les lui fournit, sans y rien ajouter qui lui appartienne [3]? L'art n'est-il que le copiste de la réalité? Si cela était, il ne resterait à l'art d'autre mérite que celui de la fidélité de la copie. Mais

1. Il ne fallait pas dire plus haut que l'idée est antérieure au signe, même dans l'ordre logique.

2. *Fragments sur l'art et la philosophie*, p. 104. Douniol et Reinwald, 1860. M. Tonnellé, 1831, 1858, n'a laissé que des pages imparfaites; elles suffisent pour témoigner d'une grande activité d'esprit, d'une rare aptitude à traiter les questions qui touchent à la fois à la philosophie et à l'art, et même d'un vrai talent d'écrivain. Ces qualités étaient pleines de promesses qu'une mort précoce est venue tromper.

3. Il a parfois cette illusion, et voudrait la donner aux autres; il ne faut pas l'en croire. Maine de Biran dit très-bien, comme on a pu le lire plus haut: « il crée quand il croit imiter. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quel travail plus stérile que de calquer des œuvres essentiellement inimitables par la vie dont elles sont douées, pour en tirer un simulacre médiocre? Si l'art n'est qu'un écolier servile, il se condamne lui-même à n'être qu'un écolier impuissant.

Le véritable artiste sent et admire profondément la nature, mais tout dans la nature n'est pas également admirable. Elle a quelque chose par quoi elle surpasse infiniment l'art, c'est la vie. Hors de là, l'art peut à son tour surpasser la nature, à la condition de ne pas chercher à la reproduire. Tout objet naturel, si beau qu'il soit, est défectueux par quelque côté. Tout ce qui est réel est imparfait [1]. Ici, l'horrible et le hideux s'unissent au sublime; là, l'élégance et la grâce sont séparées de la grandeur et de la force. Les traits de la beauté sont épars et divisés. Les réunir, emprunter à tel visage une bouche, à tel autre des yeux, sans une règle qui préside à ce choix et dirige ces emprunts, c'est composer des monstres; admettre une règle, c'est admettre déjà un idéal différent de tous les individus. C'est cet idéal que le véritable artiste se forme, en étudiant la nature. Sans elle, il n'eût jamais conçu cet idéal; mais avec cet idéal, il la juge elle-même; il la rectifie, et il ose entreprendre de se mesurer avec elle.

L'idéal est l'objet de la contemplation passionnée de l'artiste. Assidûment et silencieusement médité, sans cesse épuré par la réflexion et vivifié par le sentiment, il échauffe le génie et lui inspire l'irrésistible besoin de le voir réalisé et vivant [2]. Pour cela, le génie prend dans la nature tous les matériaux qui le peuvent servir, et, leur appliquant sa main puissante, comme Michel-Ange imprimait son ciseau sur le marbre docile, il en tire des

1. Il faut l'entendre seulement des réalités de ce monde.

2. Ces idées sur le génie sont infiniment plus justes que celles qu'on a lues plus haut, p. 402; le besoin de produire dont on faisait d'abord une sorte de don naturel, est expliqué ici par l'application de l'esprit.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

œuvres qui n'ont pas de modèle dans la nature, qui n'imitent pas autre chose que l'idéal rêvé ou conçu, qui sont en quelque sorte une seconde création inférieure à la première par l'individualité et la vie, mais bien supérieure par la beauté intellectuelle et morale dont elles sont empreintes.

V. Cousin [1].

---

19. — De la vraie supériorité de l'art sur la nature.

Les œuvres d'art ne sont en apparence animées qu'à la surface; au contraire dans la nature la vie paraît plus profondément pénétrer, et comme se marier entièrement à la matière. Mais les transformations sans fin de la matière et la loi universelle de destruction des existences finies, ne nous disent-elles pas combien peu essentiel est le lien, et qu'il n'est nullement une fusion intime? L'art en animant ses œuvres seulement à la surface, représente donc comme n'étant pas ce qui réellement n'est pas. D'où vient que pour tout homme d'un esprit suffisamment développé l'imitation de ce qu'on appelle le réel, poussé jusqu'à l'illusion, apparaisse comme le faux à son plus haut degré, et même produise sur lui l'impression de spectres; tandis qu'un ouvrage où domine l'idée le saisit avec toute la force de la vérité, et véritablement le place dans le vrai monde réel? D'où vient cela, sinon du sentiment plus ou moins obscur qui lui dit que l'Idée est le seul principe vivant dans les choses, que le reste est privé de sens, et n'est enfin qu'ombres vaines [2]?

Par le même principe s'expliquent tous les cas opposés

1. *Cours d'histoire de la philosophie moderne*. T. II, p. 174.

2. Cette explication très-ingénieuse ne se présente sans doute pas au commun des hommes, qui ignorent la métaphysique de Schelling. Mais elle a une grande valeur philosophique, l'art est plus *vrai* que la nature; il s'attaque à ce qu'il y a d'essentiel et de positif en elle, et ne néglige pour ainsi dire que ses défauts et son néant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui sont donnés comme exemples de la supériorité de l'art sur la nature. Si celui-ci arrête la course rapide des années humaines, s'il unit la force virile aux grâces de la jeunesse, s'il montre la femme, mère d'enfants déjà grands, et sa fille l'une et l'autre conservant leur pleine et florissante beauté, que fait-il autre chose qu'effacer ce qui n'est pas essentiel, le temps [1] ? Car si chaque production de la nature n'a qu'un instant de la vraie et parfaite beauté, nous devons dire aussi qu'elle n'a qu'un moment de la pleine existence. Dans ce moment elle est ce qu'elle est dans toute l'éternité ; en dehors de ce moment, elle ne fait que paraître, devenir et disparaître, et l'art en tant qu'il représente un être dans ce moment, l'enlève au temps, et le laisse apparaître dans son excellence pure, dans l'éternité de sa vie.

SCHELLING [2].

---

20. — Classification des beaux-arts d'après les sens qui en jugent.

Des cinq sens qui ont été donnés à l'homme, trois, le goût, l'odorat et le toucher, sont incapables de faire naître en nous le sentiment de la beauté. Joints aux deux autres, ils peuvent contribuer à étendre ce sentiment ; mais seuls et par eux-mêmes, ils ne peuvent le produire. Le goût juge de l'agréable et non du beau. Nul sens ne s'allie

1. C'est une réponse profonde à ceux qui sacrifient tout dans l'art à ce qu'ils nomment « la réalité, » chose très-distincte de la vérité.

2. *Discours sur les arts du dessin*, p. 245. Traduction de M. Bénard. L'auteur de ce beau passage, Schelling, 1775-1854, né en Souabe, étudia la philosophie à Tubingen où il connut Hégel, à Leipsig et à Iéna où il entendit les dernières leçons de Fichte, dont il devint le successeur ; il publia, encore très-jeune, le *Traité de l'Ame du monde*, qui inspira de si beaux vers à Gœthe, le *Système de l'idéalisme transcendental;* et plus tard diverses *Leçons*, le *Discours* d'où l'on a extrait ce passage, et *Bruno* ou *Du principe des choses*. Sa doctrine, qu'il a du reste modifiée dans la seconde partie de sa vie, est une sorte de panthéisme fondé sur l'identité de la pensée et de l'être dans l'absolu. L'art lui paraît la forme supérieure de la pensée, et le plus haut degré où elle puisse s'élever après avoir passé par la science.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moins à l'âme et n'est plus au service du corps ; il flatte, il sert le plus grossier de tous les maîtres, l'estomac. Si l'odorat semble encore quelquefois participer au sentiment du beau, c'est que l'odeur s'exhale d'un objet qui est déjà beau par lui-même, et qui est beau par un autre endroit. Ainsi la rose est belle par ses contours gracieux, par l'éclat varié de ses couleurs ; son odeur est agréable, elle n'est pas belle. Enfin, ce n'est pas le toucher seul qui juge de la régularité des formes, c'est le toucher éclairé par la vue.

Il ne reste donc que deux sens auxquels tout le monde s'accorde à reconnaître le privilége d'exciter en nous l'idée et le sentiment du beau. Ils semblent plus particulièrement au service de l'âme. Les sensations qu'ils donnent ont quelque chose de plus pur, de plus intellectuel. Ils sont moins indispensables à la conservation matérielle de l'individu. Ils contribuent à l'embellissement plutôt qu'au soutien de la vie. Ils nous procurent des plaisirs où notre personne semble moins intéressée et s'oublie davantage. C'est donc à la vue et à l'ouïe que l'art doit s'adresser, et qu'il s'adresse pour pénétrer jusqu'à l'âme. De là la division des arts en deux grandes classes, arts de l'ouïe, arts de la vue ; d'un côté la musique et la poésie ; de l'autre la peinture avec la gravure, la sculpture, l'architecture, l'art des jardins [3].

V. COUSIN [4].

1. Cette division est empruntée à Hégel, qui juge nécessaire d'y joindre « une classification plus profonde » mais plus contestable. *Système des beaux-arts*. T. I, p. 16. Traduction de M. Bénard.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie*. T. II, p. 189. Didier et Ladrange, 1846.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

21. — Force expressive de l'architecture.

L'architecture a pour principe et pour base une certaine puissance, sans laquelle elle ne ferait rien et ne serait pas. Cette puissance, c'est la force résistante de la matière inorganique. La pierre, le marbre, le granit, le fer, qui sont à la fois l'appui et l'étoffe de ses ouvrages, sont des corps résistants et inorganiques. Le bois est, à la vérité, une substance organique ; mais l'architecture ne l'admet que lorsque tous les mouvements de la séve y ont cessé pour toujours. L'architecture s'empare de cette force résistante de la matière sans vie, et elle s'en sert. Mais elle ne se borne pas à s'en servir, elle l'agrandit et l'ordonne[1] ; ce n'est pas tout : au fur et à mesure qu'elle l'agrandit et l'ordonne, elle s'applique à manifester, par l'éclat des formes visibles, la grandeur et l'ordre nouveaux qu'elle lui a communiqués [2].....

Mais, la beauté de l'édifice sera souvent très-faible et même nulle, si l'architecte ne s'applique à exprimer bien plus l'être ou l'âme qui se servira du monument, et le caractère de cette âme, que l'usage qu'elle fera du palais ou de la maison [3]. L'âme divine ou l'âme humaine dans ses conditions diverses, dans ses divers états de fortune, de dignité, de puissance, de joie ou de tristesse, de mouvement ou de repos, de vie ou de mort, voilà ce que l'architecture s'efforce, qu'elle en ait ou non conscience, d'exprimer sur le front de ses monuments. Un beau temple nous apprend, sans inscriptions et sans emblèmes, qu'il

1. Elle lui donne par là les deux caractères essentiels à la beauté.

2. Ses œuvres non-seulement doivent être solides, mais encore le paraître. L'emploi de la polychromie, qui donne à la pierre l'apparence d'une substance fragile, est par suite une erreur de goût qu'on aurait bien fait de ne pas renouveler. Remarquer que cette force de résistance n'est pas incompatible avec la grâce, la légèreté, la hardiesse.

3. Il ne faut pas oublier que l'architecture peut en outre réveiller en nous quelques sentiments simples mais énergiques, la tristesse, la joie, la terreur ; et qu'elle exprime indirectement la puissance de l'homme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

est la demeure d'un Dieu ; un beau palais, qu'il est celle d'une âme puissante et royale; un beau château ou un bel hôtel, qu'il est la résidence d'âmes fières de leur race; une charmante et simple villa, qu'elle est l'asile d'âmes heureuses dans leur médiocrité ; un théâtre, qu'il attend et recevra sur ses gradins vastes et nombreux une multitude d'âmes avides de spectacles; un cloître nous entretient d'âmes désenchantées, solitaires, recueillies dans la prière et dans l'étude; un pont nous dit qu'il est là pour que l'homme, dans son activité, franchisse rapidement le fleuve qui lui fait obstacle ; un tombeau, bas, étroit, sans ouverture, sans air, sans lumière, proclame par son silence et son immobilité que le corps est là, mais que l'âme est partie. Or, toutes ces expressions si diverses, l'architecture les donne à ses constructions par les façons différentes dont elle combine ces deux choses : l'étendue de la masse inorganique, ou sa grandeur, ou sa puissance (car ces trois caractères ne sont qu'un), et l'ordre de ses parties.

CH. LÉVÊQUE [1].

---

22. — Comparaison de la peinture et de la sculpture.

Le paganisme donnait au sculpteur une ample carrière : le culte de la forme humaine s'y confondait avec celui de tous les dieux. Tout devenait matière à l'étude chez des peuples où l'on trouvait le vice à chaque pas, dans les rues, au gymnase, dans les bains publics. C'est ainsi que les anciens sculpteurs se familiarisaient avec les plus beaux types, et prenaient sur le fait ces attitudes simples et naturelles qu'on cherche en vain dans l'atelier et en présence du modèle. La vie extérieure était divinisée sous la forme de ces Vénus, de ces Apollon, de ces Hercule. Le

1. *La science du Beau*. T. II, p. 21, 29. Durand, 1860.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

christianisme au contraire appelle la vie au dedans. Les aspirations de l'âme, le renoncement des sens, sont difficiles à exprimer par le marbre et la pierre, tandis que c'est le rôle de la peinture de donner presque tout à l'expression.

Il faut aux Vierges de Raphaël cet œil pudique et voilé, cette rougeur chaste que la sculpture ne peut rendre; nous désirons dans cette *Pietà* de Michel-Ange [1] le regard désespéré de la mère, cette pâleur de la mort dans le corps de son divin fils, et aussi le précieux sang de ses blessures; nous cherchons même autour de lui cette croix, ce sombre Golgotha, ce tombeau entr'ouvert, ces disciples fidèles. Toutes les fois que la sculpture a essayé de présenter avec un certain mouvement ces images, interdites à cause de leur expression trop véhémente, elle a produit des ouvrages monstrueux, plus voisins du monstrueux que du sublime. On peut voir un exemple signalé de ce ridicule et de cette impuissance dans le célèbre bas-relief d'Alexandre et Diogène, par Puget, qu'on a vu orner si longtemps le vestibule de Versailles [2]. L'artiste a voulu peindre (le mot m'échappe) avec son marbre et son ciseau les drapeaux agités, le ciel, les nuages, tout autour de ses personnages, lesquels sont groupés comme dans un tableau et avec les attitudes les plus diverses. Il semble qu'il eût voulu faire entendre, si l'art pouvait aller jusque-là, les cris de la foule et le bruit des trompettes; mais ce que son art ne lui permet pas davantage, c'est d'arriver à faire comprendre son sujet, dont l'intérêt réside uniquement dans le mot insolent adressé au conquérant par l'enfant de Sinope. Si le grand Puget eût eu autant d'esprit que de verve et de science, qualités dont son ouvrage est rempli,

1. Dans l'église de Saint-Pierre, à Rome.

2. Il est aujourd'hui au Louvre. La critique qu'on en fait est un peu sévère, mais le principe en est d'une grande justesse. La sculpture pittoresque, malgré le succès de certaines œuvres, comme celle de Ghiberti, est une véritable corruption du genre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il se fût aperçu, avant de prendre l'ébauchoir, que son sujet était le plus étrange que la sculpture pût choisir; dans cet entassement d'hommes, d'armes, de chevaux, et même d'édifices, il a oublié qu'il ne pouvait introduire l'acteur le plus essentiel, ce rayon de soleil intercepté par Alexandre, et sans lequel la composition n'a pas de sens.

E. DELACROIX [1].

---

23. — Genre d'expression propre à la musique.

Le domaine de la musique est le sentiment, mais là même son pouvoir est plus profond qu'étendu, et si elle exprime certains sentiments avec une force incomparable, elle n'en exprime qu'un très-petit nombre. Par voie d'association, elle peut les réveiller tous, mais directement elle n'en produit guère que deux, les plus simples, les plus élémentaires, la tristesse et la joie avec leurs mille nuances. Demandez à la musique d'exprimer l'héroïsme, la résolution vertueuse, la résignation et bien d'autres sentiments où interviennent assez peu la tristesse et la joie, elle en est aussi incapable que de peindre un lac ou une montagne. Elle s'y prend comme elle peut; elle emploie le large, le rapide, le fort, le doux, etc.; mais c'est à l'imagination à faire le reste, et l'imagination ne fait que ce qui lui plaît. Sous la même mesure, celui-ci met une montagne et celui-là l'océan; le guerrier y puise des inspirations héroïques, le solitaire des inspirations religieuses.

Sans doute les paroles déterminent l'expression musicale, mais le mérite alors est à la parole, non à la musique; et quelquefois la parole imprime à la musique une préci-

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 915, 15 juin 1857. Le grand peintre qui a laissé tant d'œuvres admirables, malgré les défauts que l'on connaît, était aussi un écrivain de talent, comme on peut en juger en lisant cet article et un autre intitulé: *Questions sur le beau.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sion qui la tue et lui ôte ses effets propres, le vague, l'obscurité, la monotonie, mais aussi l'ampleur et la profondeur, j'allais presque dire l'infinitude. Je n'admets nullement cette fameuse définition du chant : une déclamation notée. Une simple déclamation bien accentuée est assurément préférable à des accompagnements étourdissants ; mais il faut laisser à la musique son caractère, et ne lui enlever ni ses défauts ni ses avantages. Il ne faut pas surtout la détourner de son objet et lui demander ce qu'elle ne saurait donner [1]. Elle n'est pas faite pour exprimer des sentiments compliqués et factices, ou terrestres et vulgaires. Son charme singulier est d'élever l'âme vers l'infini. Elle s'allie donc naturellement à la religion, surtout à cette religion de l'infini qui est en même temps la religion du cœur ; elle excelle à transporter aux pieds de l'éternelle miséricorde l'âme tremblante sur les ailes du repentir, de l'espérance et de l'amour.

V. Cousin [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

24. — De la poésie comparée aux autres arts.

D'abord, en vertu de son caractère de spiritualité, la poésie est affranchie de tout contact avec la matière pesante. Elle n'a pas à la façonner et à la coordonner pour en former un édifice qui rappelle l'esprit par ses formes symboliques comme le fait l'architecture ; ni, comme la sculpture, à tirer des trois dimensions de l'étendue une figure naturelle qui soit l'image de l'esprit. Elle exprime immédiatement l'esprit pour l'esprit lui-même avec toutes les conceptions de l'imagination et de l'art ; et cela, sans les manifester visiblement et corporellement aux regards sensibles [3].

1. Comme par exemple d'exprimer des idées; elle peut en exciter, mais seulement par l'intermédiaire des sentiments auxquels elles auraient été associées d'abord.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie*. T. II, p. 198. Ladrange et Didier, 1846.

3. Elle ne peut cependant se dispenser d'employer un signe ; c'est le moins ma-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Si on la compare, en effet, à la peinture, elle conserve aussi, quand cela est nécessaire, l'avantage de peindre la pensée et de mettre les objets sous nos yeux. Elle possède divers moyens de rendre entièrement visible l'image qui ne réside que dans l'esprit. Toutefois, comme cette image, l'élément principal où se meut la poésie, est, en effet, d'une nature spirituelle [1], et par conséquent porte le caractère général des représentations de la pensée, elle est incapable d'atteindre à la précision des formes déterminées de l'objet réellement visible. D'un autre côté, dans la poésie, les différents traits qu'elle décrit pour nous rendre sensible la forme réelle des objets ne sont pas juxtaposés comme dans la peinture, de manière à former un seul et même tableau qui pose devant nous et nous offre simultanément tout un ensemble de détails. Ces traits sont séparés, et cette multiplicité ne s'offre que d'une manière successive.

Mais ce désavantage qu'offre la poésie vis-à-vis de la peinture, du côté de la réalité sensible et de la précision des formes extérieures, se convertit en un avantage incalculable. Car, par là même, elle se dérobe aux limites étroites dans lesquelles est enfermée la peinture, attachée à un espace déterminé et plus encore au moment déterminé d'une situation ou d'une action. Elle acquiert le privilége de représenter un sujet à la fois dans toute sa profondeur intime et dans toute l'étendue de son développement temporel. Le vrai n'est pas une abstraction; tout sujet véritable est concret en ce sens qu'il renferme en soi un ensemble de parties et d'éléments essentiels. Or, ceux-ci ne se manifestent pas seulement d'une manière simultanée comme juxtaposition dans l'espace, ils se dé-

tériel de tous, mais s'il est supprimé, il ne reste plus que l'idée pure, intelligible à la raison, mais sans beauté.

1. La poésie ne peint pas la réalité, mais l'idée que nous en avons; son objet propre est l'expression de la pensée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

veloppent comme succession dans le temps. Or, cette succession historique, la peinture ne peut en offrir le cours que d'une manière très-imparfaite. Déjà chaque brin d'herbe, chaque arbre a, dans ce sens, son histoire, et offre une série complète de changements et d'états différents. Ceci est bien plus vrai encore dans le domaine de l'esprit, qui ne se manifeste réellement et ne peut être représenté complétement que dans un pareil développement de situations successives.

Quant à la musique, la poésie, comme nous l'avons vu, a de commun avec elle le son qui est leur élément physique. La matière proprement dite, dans le sens grossier du terme, s'efface progressivement à mesure que l'on avance dans la série des arts particuliers; elle finit par s'absorber dans l'élément immatériel du son qui se dérobe à l'étendue visible et permet à l'âme de se saisir immédiatement dans sa nature intime. Mais, pour la musique, façonner le son en lui-même est le but essentiel. Car, quoique, dans le chant, dans la mélodie et ses combinaisons harmoniques, la musique révèle à l'âme le sens intime des choses ou ses propres secrets, ce n'est pas toujours la pensée comme telle, mais le sentiment intimement lié au son, qui est son objet. Le développement de cette expression musicale constitue le caractère propre de la musique. Cela est si vrai que plus la musique s'absorbe dans la pure mélodie des sons, et se dégage de la pensée formulée par le texte, plus elle est la musique et un art indépendant. Mais, par là même aussi, elle n'est capable que d'une manière relative d'embrasser la multiplicité des conceptions et des idées de l'esprit; le vaste et riche domaine de l'imagination lui échappe. Elle se borne à exprimer les traits généraux du sujet qu'elle traite et le sentiment avec son caractère vague et indéterminé. Or, plus l'esprit sent le besoin d'abandonner cette abstraite géné-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ralité pour se représenter des conceptions, des motifs, des actions, des événements, pour s'en former un tableau détaillé et artistement combiné dans toutes ses parties, plus il doit aussi renoncer à cette simple concentration de l'âme dans le sentiment intime, créer un monde qui se meuve dans la sphère propre de l'imagination. Mais dès lors il doit également renoncer à exprimer la richesse de ses conceptions entièrement, exclusivement pour l'harmonie des sens. De même que les matériaux de la sculpture sont trop pauvres pour pouvoir représenter en soi tous les objets que la peinture a pour mission d'évoquer à la vie, de même aussi maintenant les rapports des sons et l'expression mélodique ne sont plus capables de réaliser parfaitement les conceptions de l'imagination. L'esprit, par conséquent, se retire du *son* comme tel et se manifeste par des *mots*, qui, sans abandonner complétement l'harmonie des sons, se réduisent à être de simples signes extérieurs destinés à transmettre la pensée. En effet, par ce seul fait de s'empreindre d'une idée, le son devient parole, et, de but qu'il était pour lui-même, un simple moyen subordonné à la pensée qu'il exprime.

HÉGEL[1].

1. *Système des beaux-arts*. Traduction de M. Bénard, page 130 et suivantes, t. II. Hégel, 1770-1831, est avec Schelling le plus grand philosophe que l'Allemagne ait produit en notre siècle. Ses principaux ouvrages sont *la Logique*, l'*Encyclopédie*, et le *Cours d'Esthétique* traduit en français, par M. Bénard, cinq volumes. Voici le principe de sa philosophie : « Ce qui est rationnel est réel, et réciproquement, ce qui est réel est rationnel. La réalité n'est que le développement de l'idée. » Ses travaux sur la philosophie de l'art, quoique exprimés en un langage obscur et difficile, sont les plus importants dont cette partie de la science ait été l'objet ; et on n'y a depuis rien ajouté d'important.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE VII.

PSYCHOLOGIE.

DES INCLINATIONS ET DE LA SENSIBILITÉ [1].

§ I. — DES INCLINATIONS OU PENCHANTS PRIMITIFS.

1. — Des inclinations naturelles.

Si Dieu en créant ce monde eût produit une matière infiniment étendue [2], sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres [3]. Tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue, qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur : mais il n'y aurait pas cette succession de formes et cette variété de corps qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.

Or il me semble que les *inclinations* des esprits sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel [4] ; et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou

1. Les fragments relatifs aux facultés de l'intelligence seront complétés plus loin ; on a réservé pour la logique les opérations secondaires, dont l'étude appartient à deux sciences. Ce n'est pas à dire que la psychologie n'ait pas à considérer la généralisation ou le raisonnement ; mais on a réuni sous un même chapitre tout ce qui intéresse ces opérations, et comme elles sont avant tout *logiques*, on attribue ce chapitre à la *logique*. Voir plus bas, T. II, ch. IX à XIV.

2. Infiniment est mis pour indéfiniment.

3. L'univers est constitué, suivant la physique de l'école cartésienne, par la matière et le mouvement ; avec ces deux éléments Descartes se chargeait de créer le monde.

4. Il y a là pour Malebranche plus qu'un simple rapprochement, c'est une véri-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'ils ne voulaient jamais rien [1], il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles ; mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps ; et les inclinations des esprits, et les mouvements des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits devaient avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir....

J'appelle ici indifféremment du nom d'inclination naturelle, toutes les impressions de l'auteur de la nature, qui sont communes à tous les esprits [2].

Je viens de dire que Dieu aimait, et que c'était même son amour qui leur donnait et leur conservait l'être. Ainsi Dieu imprimant sans cesse en nous un amour [3] pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait et qui règle le nôtre, il

table doctrine : toute activité dans le monde matériel, toute force dans le monde spirituel émane de Dieu ; les êtres créés, suivant son expression, n'agissent pas, « mais sont agis. »

1. Il faut toujours s'attendre, quand on lit Malebranche, à la confusion de l'inclination et de la volonté. Toute l'école de Descartes y penche. Voir le chapitre suivant.

2. La définition n'est pas claire, ni instructive. Le mot *impression* est encore plus obscur que celui d'inclination, et il a le défaut de rappeler un fait purement physique. Il n'est pas facile de définir les inclinations. Tous les philosophes reconnaissent ces *tendances* à l'action, ces *penchants*, ces *instincts*, ces *dispositions* à rechercher ou à fuir certains objets, à agir d'une façon plutôt que d'une autre ; ce sont elles qui constituent la nature et le caractère de chaque être. On les désigne dans la langue grecque par ces mots ὁρμαί, ὄρεξις ; les Latins les ont nommées, *impetus*, *appetitus*, et dans le langage stoïcien, *prima naturæ*, *conciliationes*. C'est grâce à elle que nous sommes sensibles ; elles sont le fond même de cette faculté qu'on appelle sensibilité, et tout être qui en est dépourvu est impassible.

3. L'inclination et l'amour sont souvent confondus dans le langage : la première est le principe de l'autre ; on ne peut aimer si on n'a pas d'inclinations ; mais l'amour se complique d'intelligence ; c'est une inclination qui connaît son bien, et qui a éprouvé la joie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

donne ainsi toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous vivons.

Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions et même de tous les amours libres de notre âme, parce que c'est de cette inclination pour le bien en général, que nous avons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers, qui ne la remplissent pas entièrement[1]. En second lieu nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être[2].

En troisième lieu, nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, lesquelles sont utiles ou à nous-mêmes, ou à ceux que nous aimons[3].

MALEBRANCHE[4].

1. On se gardera de prendre Malebranche pour une autorité, quand il parlera des rapports de notre volonté avec celle de Dieu; il ôte tout à l'une, pour tout donner à l'autre : il n'y en a pas moins une grande vérité dans ces lignes, c'est que le principe de l'amour est en nous et en Dieu identique par nature, quoique très-différent en degré, et qu'en somme l'objet de l'inclination, comme celui de la volonté, est le bien.

2. Voici sur ce point la doctrine de Malebranche : Dieu nous a donné comme une impulsion vers le bien, qui est l'ordre, et nous y sommes fatalement poussés; mais nous avons la liberté de nous arrêter en chemin, et de nous attacher à des biens apparents; rien ne nous y force pourtant; quand nous nous arrêtons ainsi, nous avons du mouvement pour aller plus loin et plus haut; et nous pouvons toujours « suspendre notre consentement. » Le principal défaut de cette théorie, c'est de réduire la liberté à un pouvoir de résister, d'arrêter le mouvement, mais non de le produire; son grand mérite c'est de montrer l'harmonie des penchants avec les devoirs, sous la loi commune du bien.

3. Malebranche ramène cette espèce d'inclination et la suivante, à l'amour de Dieu, ou du bien en général.

4. *Recherche de la vérité*. Livre V, ch. I.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

2. — Les inclinations sont innées, et n'ont pas pour principe la douleur ou le plaisir.

Que le phénomène de la sensibilité, plaisir ou douleur, soit l'origine du développement de la passion[1], quel qu'en soit l'objet, il n'y a nul doute à cela. Mais qu'il en soit également le principe, c'est ce que nous ne pouvons admettre[2]. Il en est des passions comme des idées ; elles ont leur principe inné dans l'âme, comme les idées ont leur principe inné dans l'intelligence[3]. L'âme qui désire ou repousse, qui aime ou haït, n'est pas plus que l'intelligence qui pense, une table rase, où la sensation viendrait graver successivement tous les traits de notre nature aimante et passionnée. Cette explication peut être vraie pour les petites passions et les affections passagères, qui ne se prennent, un tel jour, à un certain objet, que pour le délaisser le lendemain. Et encore, si l'on y regardait bien, peut-être trouverait-on qu'elles se rattachent à un principe de notre nature, supérieur et antérieur à la sensation[4]. Mais, en tous cas, les grandes passions et les affections durables, l'amour de soi, l'amour des hommes et de la gloire, l'amour du vrai, du juste et du beau, les senti-

1. Le mot *passion*, dont on fixera plus loin le sens, peut être ici regardé comme synonyme de celui d'inclination.

2. La distinction entre l'origine et le principe est un peu subtile. En fait, le plaisir et la douleur ne sont ni le principe ni l'origine des inclinations, ils en sont plutôt le résultat; nous les éprouvons parce que nos penchants naturels se trouvent satisfaits ou contrariés. Mais il est parfaitement juste de dire qu'ils sont l'origine du *développement* de la passion. En effet ils font naître l'amour et la haine, et à leur suite le désir et l'aversion qui se retrouvent au fond de toutes les passions.

3. La comparaison est très-exacte. Les philosophes qui expliquent la connaissance par la sensation, expliquent l'inclination par le plaisir. La première assertion est une erreur, la seconde un cercle vicieux, puisque le premier plaisir éprouvé est dû à l'activité d'une inclination, comme on le verra plus loin.

4. La sensation elle-même, considérée comme un plaisir ou une douleur, se rattache à un principe de notre nature; s'il n'y avait ni besoin, ni appétits innés, il n'y aurait pas de sensations, douloureuses, quand l'appétit est contrarié, agréables, quand il est satisfait. Ces sensations à leur tour peuvent devenir le but de notre activité, et il se crée alors en nous comme une seconde nature sensible, acquise et en quelque sorte artificielle ; mais elle suppose la première.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ments qu'on réunit sous le nom d'affections de famille [1], et tant d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, ne se prêtent pas à une pareille réduction. C'est ce qu'une observation impartiale a fait comprendre aux psychologues de l'école écossaise, Adam Smith, Reid, Dugald Stewart. C'est ce qu'une analyse plus profonde et plus exacte a fini par faire reconnaître à Jouffroy [2]. Réduire ainsi la nature humaine à la pure sensibilité, dans cette question des affections et des passions, c'est, à notre sens, commettre la même erreur que de ramener toutes nos idées et nos facultés intellectuelles à la sensation.

L'innéité des principes de l'amour, quelque nom qu'on leur donne, *inclinations*, *penchants*, *instincts*, n'est pas moins évidente que l'innéité des principes de l'intelligence, qu'on nomme entendement et raison [3]. Ces principes préexistent au développement des phénomènes de la *sensibilité* [4]; ils sont le fond de notre être passionné, comme les facultés dont on vient de parler sont le fond de notre être intelligent. La sensibilité les fait se produire [5], mais ne les engendre point, pas plus que la sensation, condition

1. L'amour des honneurs et de la gloire se réduit à l'amour de soi, les affections de famille à l'amour des hommes, et les autres à l'amour de Dieu, principe du juste, du beau et du vrai.

2. Dans un article intitulé *De l'Amour de soi*, Jouffroy expliquait d'abord la faculté d'aimer par la sensation, et prenait l'effet pour la cause. Plus tard il a reconnu son erreur.

3. On a vu plus haut la restriction imposée par Leibniz à la maxime : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, » excepté, dit-il, l'intelligence elle-même. On peut faire la même réponse à ceux qui prétendent qu'il n'y a rien dans nos affections qui ne vienne de l'expérience du plaisir et de la douleur; excepté, leur dira-t-on, la faculté même d'éprouver ces sentiments, c'est-à-dire l'inclination.

4. On appelle communément *sensibilité* la faculté d'éprouver le plaisir et la douleur; mais la sensibilité n'est pas une faculté, c'est un mode des inclinations, et comme chez l'homme les inclinations prennent bien vite la forme de l'amour, on peut dire que l'âme a la faculté d'aimer, et que par là elle est capable d'éprouver le plaisir et la douleur, c'est-à-dire d'être sensible. Ce qu'il faut maintenir, c'est que la sensibilité dépend de l'inclination.

5. C'est trop dire : la sensibilité causée par eux ne peut les « faire se produire, » mais elle réagit sur eux, et les transforme. Le plaisir était un résultat, il peut devenir un but.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et origine nécessaire du développement de nos facultés intellectuelles, n'en peut être considérée comme le principe générateur. Le plaisir qu'une mère éprouve à la première vue de son enfant nouveau-né n'engendre pas l'affection à laquelle la langue vulgaire donne le nom d'instinct maternel; c'est au contraire cette affection qui explique le sentiment ineffable qu'elle éprouve.

E. VACHEROT [1].

---

3. — Classification des inclinations de l'âme.

D'après le conseil de Descartes, nous diviserons les inclinations suivant leurs objets [2]. La première classe comprendra les inclinations relatives à des objets qui nous sont personnels, comme l'aliment, la propriété, la domination, la gloire, etc., que nous n'aimons pas à partager avec autrui [3]. Ces inclinations que Platon renfermait à tort sous le titre de désirs et de courage [4], n'en forment pas moins un groupe bien séparé des autres et marqué d'un caractère commun très-important : ce sont des inclinations *égoïstes* [5]. La seconde classe contiendra les incli-

1. *Essais de philosophie critique,* p. 236. Hachette, 1867.

2. Descartes dit, en effet, avec beaucoup de justesse : « Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connaître, diffère beaucoup du désir de gloire, et celui-ci du désir de vengeance, etc. »

3. Dans cette classe il faut distinguer de tous les autres penchants ceux qu'on appelle *appétits*, et parfois besoins du corps, quoiqu'ils soient en réalité des inclinations d'une âme destinée à vivre avec un corps. Voici les signes auxquels on les reconnaît : 1° ils sont périodiques et ne se font sentir qu'à des intervalles à peu près réguliers; 2° ils s'apaisent quand on les satisfait; 3° ils ont pour effet des sensations qu'on rapporte à une région déterminée des organes. Les inclinations proprement dites ont des caractères tout opposés. — Comparez, par exemple, l'*appétit* qui a pour objet l'aliment, et l'inclination qui aspire à la gloire.

4. On a vu plus haut la doctrine de Platon sur ce point, p. 71. La critique qu'on en fait ne paraît pas très-fondée.

5. Le mot n'est pas exact, du moins il ne peut l'être sans explication. L'égoïsme, comme le dévouement, implique la réflexion, le calcul; par nature les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nations qui nous portent vers des objets non personnels, comme le bien moral, le vrai, le beau, dont nous ne voulons pas nous faire une possession exclusive, et au partage desquels nous sommes heureux d'admettre les autres hommes [1]. C'est là que se trouve ce que Malebranche appelait la curiosité [2] et Platon l'amour de la science. Enfin la troisième classe se composera des inclinations qui s'adressent à nos semblables, telles que le besoin de société, l'amitié, les affections de la famille, etc.[3].

A. GARNIER [4].

---

4. — Des inclinations personnelles.

L'amour-propre [5] se peut diviser en deux espèces, savoir : en l'amour de la grandeur et en l'amour du plaisir ; ou bien en l'amour de son être et de la perfection de son être, et en l'amour de son bien-être ou de la félicité [6].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

inclinations personnelles ne sont pas intéressées ; c'est une impulsion toute spontanée qui exclut à la fois le désintéressement et l'égoïsme et toute comparaison entre notre bien et celui de nos semblables.

1. Il faut y joindre un être personnel, Dieu. La division indiquée plus haut par Malebranche est peut-être, sur ce point, plus exacte.

2. La curiosité, pour Malebranche, c'est la recherche de ce qui est nouveau et extraordinaire ; elle n'est pas l'amour du bien, mais elle résulte de la confusion du grand avec l'extraordinaire.

3. Il n'y a pas de place dans cette classification pour les penchants qui nous portent vers les animaux et vers les objets inanimés, et qui peuvent se ramener à l'amour de soi. Voir plus bas, p. 442.

4. *Traité des facultés de l'âme,* t. I, p. 115. Hachette, 1865. M. Garnier n'accepte pas la classification de Malebranche qu'on a lue plus haut, parce qu'il ne croit pas que les diverses inclinations personnelles aient été exactement distribuées entre l'amour de l'être et l'amour du bien-être, et que, de plus, Malebranche ne fait pas de place à l'amour du beau, ni à celui de la vertu. Au fond la division qu'il propose ne diffère pas beaucoup de celle qu'il critique.

5. L'amour-propre s'entend de diverses façons : ici c'est l'amour de soi, c'est l'ensemble des inclinations qui ont pour objet notre bien propre.

6. Il y a là deux séries de termes : d'un côté, la grandeur, l'être, la perfection ; de l'autre, le plaisir, le bien-être, la félicité. M. Jules Simon ajoute même une troisième espèce à l'amour de soi, l'amour du développement de l'être. En somme, ce sont là des distinctions utiles pour classer les inclinations de ce genre, mais peu fondées en réalité : l'être n'a pas de grandeur, ni de perfec-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Par l'amour de la grandeur nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance, et que notre être subsiste par lui-même. Nous désirons en quelque manière d'avoir l'être nécessaire : nous voulons en un sens être comme des dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être[1] et qui existe nécessairement, puisque tout ce qui est dépendant n'existe que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc souhaitant la nécessité de leur être, souhaitent aussi la puissance et l'indépendance qui les mettent à couvert de la puissance des autres. Mais par l'amour du plaisir ils désirent non pas simplement l'être, mais le bien-être ; puisque le plaisir est la manière d'être qui est la meilleure et la plus agréable à l'âme : je dis le plaisir précisément, en tant que plaisir. De sorte que si l'on prend le plaisir en général, en tant qu'il contient les plaisirs raisonnables, aussi bien que les sensibles, il me paraît certain que c'est le principe ou le motif unique de l'amour naturel ou de tous les mouvements de l'âme vers quelque bien que ce puisse être, car on ne peut aimer que ce qui plaît[2]. Le plaisir est toujours la manière d'être de l'esprit, qui par elle-même le rend heureux, et s'il est solide, le rend parfaitement content ; de sorte que le plaisir est le bien-être, et l'amour du plaisir l'amour du bien-être[3].

tion, sans avoir le bien-être et la félicité, et sans se développer, c'est-à-dire sans agir. L'amour de l'être, c'est l'amour de l'action.

1. Dieu est un être, mais il n'est pas l'être en général, et il n'a pas l'être de ses créatures.

2. Ces idées ont été durement critiquées, surtout par le P. Lamy, dans son livre *De la Connaissance de soi-même*. Elles font du plaisir le *principe* de tout amour, et même de l'amour de Dieu, qui devient alors intéressé. Malebranche a défendu son opinion dans un petit traité *De l'Amour de Dieu*, et dans trois lettres au Père Lamy. Elle ne paraît pas conforme à sa doctrine générale, ni à la vérité. Sans doute « on ne peut aimer que ce qui plaît ; » mais on peut dire avec autant de raison : rien ne plaît, si on ne l'aime. S'il n'y avait pas une première détermination à aimer, il n'y aurait point de plaisir.

3. Malebranche a toujours soutenu que le plaisir est un bien, que les faux plaisirs sont seuls des maux ; et en ce point il a raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or, cet amour du bien-être est plus fort en nous que l'amour de l'être, et l'amour-propre nous fait quelquefois désirer le non-être parce que nous n'avons pas le bien-être [1].

MALEBRANCHE [2].

---

5. — Force irrésistible de l'amour de soi-même.

L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi [3]; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens : il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites : ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie [4]. Il est tous les contraires; il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux : il a de différentes inclinations, selon la diversité des tempéraments qui le tournent et le dévouent tantôt à la gloire, tantôt aux richesses et tantôt aux plaisirs. Il en change selon le changement de nos âges, de nos fortunes et de nos expériences; mais il lui est indifférent d'en avoir plusieurs ou de n'en avoir qu'une, parce qu'il se partage en plusieurs et se ramasse en une, quand il le faut, et comme il lui plaît... Il est dans tous

1. L'auteur cite en exemple ceux qui se donnent la mort pour échapper à la souffrance.

2. *Recherche de la vérité*, liv. IV, ch. v.

3. Ce n'est pas l'amour-propre, c'est l'égoïsme. — On peut s'aimer, on s'aime invinciblement, sans aimer nécessairement toutes-choses pour soi.

4. On reconnaît là le moraliste dont toute la doctrine peut se résumer en ces mots : « Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer. » *Maximes*, CLXXI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les états de la vie et dans toutes les conditions ; il vit partout, et il vit de tout ; il vit de rien, il s'accommode des choses et de leur privation ; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre ; il entre dans leurs desseins, et, ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille lui-même à sa ruine ; enfin il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi [1]. Il ne faut donc pas s'étonner s'il se joint quelquefois à la plus rude austérité et s'il entre si hardiment en société avec elle pour se détruire, parce que, dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre. Quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre ou le changer ; et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe de sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande agitation.

LA ROCHEFOUCAULD [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

6. — Tous nos attachements n'ont pas pour origine l'amour-propre.

Plusieurs philosophes rapportent généralement à *l'amour-propre* toute sorte d'attachements [3]. Ils prétendent

1. Il y a alors deux façons très-différentes de s'aimer soi-même. Cet effort pour tout ramener à l'égoïsme ne se soutient que par un malentendu. Même quand nous aimons les autres, et quand nous nous dévouons à eux, même quand nous nous immolons, nous ressentons un plaisir ; mais qu'importe si nous ne l'avons pas espéré, si nous ne l'avons pas cherché ? L'égoïste vise à la récompense et n'agit que pour elle ; l'homme généreux la reçoit, mais n'a pas agi pour la recevoir.

2. *Maximes.* — Pensées tirées des premières éditions, I. — La Rochefoucauld, 1613-1680, n'est pas un philosophe, mais ses *Pensées* cachent malgré leur désordre apparent une vraie doctrine : c'est que tous nos sentiments se ramènent à l'amour du moi ; et par suite toutes nos vertus à notre intérêt. Lire le passage suivant de Vauvenargues.

3. Parmi ces philosophes on compte Hobbes, Pascal, la Rochefoucauld, et à leur suite presque tous les moralistes de l'école empirique. Les positivistes

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'on s'approprie tout ce que l'on aime, qu'on n'y cherche que son plaisir et sa propre satisfaction, qu'on se met soi-même avant tout ; jusque-là qu'ils nient que celui qui donne sa vie pour un autre, le préfère à soi [1]. Ils passent le but en ce point : car si l'objet de notre amour nous est plus cher sans l'être, que l'être sans l'objet de notre amour, il paraît que c'est notre amour qui est notre passion dominante, et non notre individu propre ; puisque tout nous échappe avec la vie, le bien que nous nous étions approprié par notre amour, comme notre être véritable [2]. Ils répondent que la passion nous fait confondre dans ce sacrifice notre vie et celle de l'objet aimé ; que nous croyons n'abandonner qu'une partie de nous-mêmes pour conserver l'autre : au moins ils ne peuvent nier que celle que nous conservons nous paraît plus considérable que celle que nous abandonnons. Or, dès que nous nous regardons comme la moindre partie dans le tout, c'est une préférence manifeste de l'objet aimé [3]. On peut dire la même chose d'un homme qui, volontairement et de sang-froid, meurt pour la gloire [4] : la vie imaginaire qu'il achète au prix de son être réel est une préférence bien incontestable de la gloire, et qui justifie la distinction que quelques écrivains ont mise avec sagesse entre l'amour-propre et l'amour de nous-mêmes. Ceux-ci conviennent bien que l'amour de nous-mêmes entre dans toutes nos passions [5] ; mais ils

contemporains reconnaissent pourtant dans l'homme des affections désintéressées qu'ils rattachent à un principe nommé, d'un terme barbare, *l'altruisme*.

1. Voir le fragment précédent.

2. Malebranche répondrait, sans soutenir que tous nos actes soient intéressés, que nous préférons en ce cas le bien-être à l'être ; et Pascal dirait : « Tous les hommes recherchent d'être heureux, cela est sans exception... C'est le moti de toutes les actions des hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre. » *Pensées*, VIII.

3. Le raisonnement est subtil, mais il répond à des subtilités.

4. « Nous perdons la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. » PASCAL.

5. On ne peut pas être sans avoir une tendance à demeurer ce que l'on est, et cette tendance chez un être sensible et raisonnable est l'amour de soi-même. Consulter M. Jules Simon, *Du Devoir*, p. 207 : « Si la créature est capable d'ai-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

distinguent cet amour de l'autre. Avec l'amour de nous-mêmes, disent-ils, on peut chercher hors de soi son bonheur ; on peut s'aimer hors de soi davantage que son existence propre ; on n'est point à soi-même son unique objet. L'amour-propre [1], au contraire, subordonne tout à ses commodités et à son bien-être ; il est à lui-même son seul objet et sa seule fin : de sorte qu'au lieu que les passions qui viennent de l'amour de nous-mêmes, nous donnent aux choses, l'amour-propre veut que les choses se donnent à nous, et se fait le centre de tout.

VAUVENARGUES [2].

---

7. — Des inclinations sympathiques ou des affections.

Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle [3], il faudrait savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. Car, aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les produit, il imprime aussi sans cesse dans notre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans notre cœur un amour pareil au sien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantisse et n'affaiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, et qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entre-

mer, elle doit aimer son créateur et s'aimer elle-même. L'amour des autres lui est donné comme par surcroît. Et même elle ne peut aimer un troisième objet qu'à cause de l'amour qu'elle a pour elle-même et pour son principe. »

1. Il vaudrait mieux dire, l'égoïsme.

2. *De l'Esprit humain*, livre II, XXIV. Vauvenargues, 1715-1716, est un moraliste plutôt qu'un métaphysicien ; mais il y a dans ses deux ouvrages principaux, l'*Introduction à la Connaissance de l'esprit humain* et les *Maximes*, une véritable doctrine morale un peu incertaine, mais très-opposée à celle de la Rochefoucauld et moins injuste que celle de Pascal ; on peut s'en convaincre en lisant ce fragment qui semble une réfutation du précédent.

3. L'auteur vient de nommer l'amour que nous avons naturellement pour nos semblables.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tiennent et se fortifient l'un l'autre, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs malheurs nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre [1]. Nous voudrions même que ce monde n'eût point de borne ; et cette pensée de quelques philosophes, que les étoiles et les tourbillons sont infinis, non-seulement elle leur paraît digne de Dieu, mais elle paraît encore très-agréable à l'homme, qui sent une secrète joie de faire partie de l'infini, parce que, tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent [2]..... Mais la plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, et afin que l'amour de choix pour lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous [3]. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer ; à veiller à leur conservation comme à la nôtre ; à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister. Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvements de leurs corps et

1. En écartant de cette analyse quelques explications métaphysiques, on a une admirable description de la sympathie, de ses causes et de sa raison providentielle.

2. Les poëtes et les moralistes ont souvent signalé ce sentiment. L'homme a un besoin inné d'épancher, de communiquer son être, et comme le dit Jouffroy, il aspire par sympathie à une sorte d'union avec l'univers tout entier.

3. Les affections électives ont en effet pour soutiens les penchants naturels : on retrouve dans l'amitié quelque chose de l'amour des hommes, et le premier sentiment ne dépasse l'autre qu'en s'appuyant sur lui.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

entre ces inclinations et ces mouvements [1]. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer, et qu'on ne pourrait jamais comprendre.

MALEBRANCHE [2].

---

8. — L'amour de l'humanité est distinct de l'amour de la patrie et de la famille.

Outre les sentiments de famille et le patriotisme, l'amour de l'humanité comprend encore tous les sentiments qui nous attachent à nos semblables par leur seule qualité d'hommes [3]. Je rencontre un indigent qui souffre de la faim; je m'empresse de le secourir. Que m'importent son nom, son pays? je ne le reverrai jamais; mais il est homme. Dans une tempête, un navire voit à côté de lui un navire en détresse; il risque pour le sauver sa vie et celle de son équipage : demande-t-il si les naufragés sont des Anglais ou des Français? Ce sont peut-être des ennemis, mais à coup sûr ce sont des malheureux. Un médecin entend des cris de douleur; il accourt : c'est son ennemi mortel! Oui, mais il souffre, il y a là un homme à sauver; et le médecin se dévoue. La sœur de charité prend l'habit de saint Vincent de Paul et entre dans un hôpital : qui va-t-elle soigner, consoler, guérir? Elle n'en sait rien : des membres de la famille humaine! Tout homme est sûr d'être accueilli, s'il a besoin de son dévouement. Voilà l'amour de l'humanité. « Un sage recueillit un pirate

1. Beaucoup de mouvements naturels résultent des inclinations de ce genre. Malebranche en cite dans les lignes qui suivent un long exemple : celui d'un cri d'appel poussé dans le danger et sans réflexion.

2. *Recherche de la vérité*, livre V, ch. XIII.

3. Ces trois inclinations sont irréductibles, et tout à fait primitives; celle qui doit le plus à l'éducation est l'amour de la patrie; celle qui lui doit le moins, c'est celui de l'humanité. Les affections de famille sont entre ces deux extrémités; elles sont bien naturelles, mais la réflexion, l'habitude, le devoir, la reconnaissance, l'amitié viennent singulièrement les fortifier.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

naufragé, le vêtit, le nourrit. On lui en fit un reproche. Ce n'est pas l'homme, dit-il, que je vois en lui, c'est l'humanité [1]. » Juge, il aurait puni le pirate ; homme, il protégeait le malheureux.

L'amour de l'humanité, dans une âme bien réglée, existe à côté de l'amour de la famille et de l'amour de la patrie [2]. Dans quelles limites faut-il contenir chacun de ces trois amours, pour qu'ils ne se blessent pas ? C'est une science difficile : et l'on voit bien, quand on regarde de près, que la règle doit venir d'ailleurs et qu'elle n'est pas dans les sentiments eux-mêmes. Pourquoi suis-je répréhensible si, généreux au dehors, je laisse au dedans pâtir une famille ? Et pourquoi suis-je criminel si je n'abandonne pas ma famille lorsque ma patrie a besoin de mon sang ? Pourquoi, dans une guerre, dois-je faire le plus de mal possible à l'ennemi armé ? Et pourquoi, si je découvre la vaccine, dois-je en faire don à l'humanité entière et non à la France ?

J. SIMON [3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

9. — De l'amour qu'on a pour les bêtes [4].

Il peut entrer quelque chose qui flatte les sens dans le goût qu'on nourrit pour certains animaux, quand ils nous appartiennent [5]. J'ai toujours pensé qu'il s'y mêle de

1. Épictète, *Fragments*, 109.

2. On doit même remarquer que les affections les plus générales sont d'autant plus fortes que le cœur est plus sensible aux attachements particuliers. Il est douteux, malgré l'autorité de Platon, qu'un homme puisse aimer sa patrie, s'il n'a pas fait l'apprentissage de la tendresse en aimant ses parents et ses frères. Il est probable que l'amour de l'humanité ne gagnerait rien à la destruction du patriotisme, qu'on y juge opposé.

3. *Le Devoir*, p. 183. Hachette, 1863.

4. C'est le titre que Vauvenargues donne lui-même à ces trop courtes réflexions.

5. Nous avons aussi une sympathie vague, mais réelle, pour d'autres qui ne nous appartiennent pas. Cette affection s'explique surtout par l'imagination : nous humanisons tout, comme dit Malebranche ; nous répandons notre amour

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

l'amour-propre : rien n'est si ridicule à dire, et je suis fâché qu'il soit vrai ; mais nous sommes si vides, que, s'il s'offre à nous la moindre ombre de propriété, nous nous y attachons aussitôt. Nous prêtons à un perroquet des pensées et des sentiments ; nous nous figurons qu'il nous aime, qu'il nous craint, qu'il sent nos faveurs, etc. Ainsi nous aimons l'avantage que nous nous accordons sur lui. Quel empire ! Mais c'est là l'homme [1].

VAUVENARGUES [2].

---

10. — De l'amour du bien en général.

Cette vaste capacité qu'a la volonté [3] pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, et cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle désire oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'âme ne les goûte pas ; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce

sur tout objet où nous croyons deviner une image, même imparfaite, de notre propre nature ; il s'y mêle des sentiments de compassion, de protection, même de reconnaissance ; parfois aussi un besoin irrésistible de s'épancher sans crainte du ridicule ou de l'indiscrétion. Ajoutez que notre amour de la beauté y trouve parfois son compte, et qu'il peut même s'y mêler quelques idées morales ou religieuses. — Il est donc inutile d'attribuer ces sortes d'affections à un principe originel du cœur humain.

1. On expliquerait de la même façon l'amour de la nature, ce sentiment si faible en certains temps, si exagéré dans d'autres, dont on a dit : « Nous aimons, étant incapables, pour ainsi dire, de supporter notre propre personnalité et bien moins encore de nous élever jusqu'à Dieu, nous aimons à nous perdre et à nous absorber dans ce monde insensible, inconscient, indifférent au bien et au mal ; à y abdiquer notre liberté, notre moralité, notre conscience qui nous pèsent. » Tonnellé, *Fragments sur l'art*, etc., p. 145.

2. *De l'Esprit humain*, l. II, XXIV.

3. Lisez l'inclination.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir; car c'est par le plaisir que l'âme goûte son bien : et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien, est fini ; et tout ce qui est fini peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne peut le fixer[1]. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention ; parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini, porte le caractère de son vrai bien ; mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, et ce qu'elle espère toujours de trouver ; et elle aime le grand, l'extraordinaire et ce qui tient de l'infini ; parce que, n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues.

MALEBRANCHE[2].

1. De même que rien n'est intelligible pour l'esprit sans l'idée de l'infini, de même rien n'est aimable pour le cœur que par rapport à un bien suprême qui n'est autre que l'infini, ou Dieu.

2. *Recherche de la vérité,* l. IV, ch. II. On peut appliquer ces idées à toutes nos inclinations vers la perfection qui se réduisent à quatre : l'amour du vrai, du beau, du bien, et celui de Dieu, qui comprend et dépasse tous les autres. Ces penchants, qui sont propres à un être raisonnable, ont déjà été signalés dans les chapitres précédents, et on y reviendra dans la suite. Voir la table analytique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DES EFFETS DES INCLINATIONS OU DU PLAISIR OU DE LA DOULEUR.

1. — Le plaisir naît de l'activité, l'augmente à son tour, et varie avec elle.

Dans toutes les circonstances, l'acte le meilleur est celui de l'être qui est le mieux disposé par rapport au plus parfait des objets qui sont soumis à cet acte spécial. Et cet acte n'est pas seulement l'acte le plus complet, il est aussi le plus *agréable ;* dans toute espèce de sensation [1], il peut y avoir plaisir, de même qu'il y a plaisir également dans la pensée et dans la simple contemplation. La sensation la plus complète est la plus agréable ; et la plus complète est celle de l'être qui est bien disposé, je le répète, par rapport à la meilleure de toutes les choses qui sont accessibles à cette sensation [2]. Le plaisir achève l'acte et le complète [3]... Si le plaisir complète l'acte, ce n'est pas comme le ferait une qualité qui existerait dans l'acte préalablement [4] ; c'est plutôt comme une fin qui vient se joindre au reste, ainsi que la fleur de la jeunesse se joint à l'âge heureux qu'elle anime [5]. Tant que l'objet sensible ou l'objet de l'intelligence demeure tout ce qu'il doit

1. La sensation proprement dite n'est même, à parler rigoureusement, qu'un plaisir ou une douleur ; mais par le mot αἴσθησις, Aristote entend la connaissance sensible.

2. Il y a quelque embarras dans le texte et dans la traduction. L'auteur veut faire la part du sujet et de l'objet ; ils doivent être le mieux disposés l'un pour sentir, et l'autre pour être senti.

3. Τέλειοι δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή. C'est la plus brève et la meilleure des formules.

4. Ce n'est pas une possession, un état acquis, ἕξις ἐνυπάρχουσα ; c'est un surcroît ; ce n'est pas non plus une fin, un but, c'est une fin accidentelle, τέλος ἐπιγιγνόμενον.

5. Οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

être, et que d'autre part l'être qui le perçoit ou qui le comprend demeure aussi en bon état, le plaisir se produira dans l'acte ; car l'être qui est passif et celui qui agit, restant entre eux dans le même rapport, et leur condition ne changeant pas, le même résultat devra naturellement se produire. Mais s'il en est ainsi, comment donc le plaisir ou la peine ne durent-ils pas continuellement ? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement ; le plaisir ne peut donc durer toujours ; car il n'est que la conséquence de l'acte[1]. C'est pour la même raison que certaines choses nous plaisent dans leur nouveauté, et que ce plaisir diminue ensuite. Car dans le premier moment, l'intelligence est vivement remuée, toutes ses forces sont tendues vers l'objet, comme le regard quand il se fixe[2]. Mais ensuite cet acte n'est plus aussi vif, il se relâche, et voilà pourquoi aussi le plaisir s'émousse.

Mais on peut supposer que si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aussi aiment la vie et que la vie est une sorte d'acte[3]. L'activité de chaque être s'applique aux choses qu'il aime le mieux, et se déploie pour elles ; celui qui est épris de la musique n'a d'oreilles que pour la mélodie ; celui qui est passionné pour la science consacre son intelligence à l'étude, et ainsi de tous les autres. Mais le plaisir complète leurs actes ; et il complète aussi la vie, que tous les êtres chérissent avec passion ; ils ont donc

1. La question est parfaitement résolue, quoi qu'en dise M. Barthélemy Saint-Hilaire dans une note : le plaisir se mesure à la force, et la nôtre est bien vite épuisée.

2. On remarquera la profondeur et la vérité de toutes ces explications. On ne les a pas dépassées. Sur les effets de la nouveauté, consultez Jouffroy, *Cours d'esthétique*, p. 45.

3. Ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστί. Il y a donc un plaisir à vivre ; tous les êtres ont une tendance à se conserver. « Una quæque res, dit Spinoza, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. » Voilà le fondement de l'amour de soi. On aime donc le plaisir parce qu'on aime à vivre. Aristote est ici plus exact que Malebranche, qui subordonne au contraire l'amour de l'être à l'amour du bien-être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

raison de chérir le plaisir, puisque pour chacun d'eux il est le complément de cette vie à laquelle ils sont si fort attachés. Quant à la question de savoir si l'on aime la vie pour le plaisir ou le plaisir pour la vie, nous la laisserons pour le moment de côté [1].....

Les actes qui sont spécifiquement différents ne peuvent être complétés que par des plaisirs différents en espèce. Ainsi, les actes de la pensée diffèrent des actes des sens ; et ceux-ci ne diffèrent pas moins d'espèce entre eux. Les plaisirs qui les complètent devront donc différer aussi. La preuve, c'est que chaque plaisir est propre exclusivement à l'acte qu'il complète, et que ce plaisir spécial accroît encore l'énergie de l'acte lui-même [2]. On juge d'autant mieux les choses, et on les pratique avec d'autant plus de précision qu'on les fait avec plus de plaisir ; témoin les progrès que font en géométrie ceux qui se plaisent à la science géométrique, et la facilité particulière qu'ils ont à en comprendre tous les détails ; témoin tous ceux qui aiment la musique, ceux qui aiment l'architecture, ou qui ont tel autre goût, et qui réussissent merveilleusement chacun dans leur genre parce qu'ils s'y plaisent. Ainsi, le plaisir contribue toujours à augmenter l'acte et le talent. Mais les peines, spéciales à certains actes, les détruisent et les empêchent : par exemple, si telle personne n'aime point à écrire, si telle autre répugne à calculer, l'une n'écrit pas, et l'autre ne calcule point, parce que cet acte leur est pénible. Ainsi les actes sont affectés d'une façon toute contraire par les plaisirs et par les peines qui leur sont propres.

1. Il semble pourtant qu'elle soit déjà résolue. La vie est l'activité, l'activité est le plaisir ; ce qu'on aime avant tout, c'est de vivre, c'est de persévérer dans l'être, c'est d'être le plus possible. On aime donc ce surcroît d'existence, cette plénitude d'activité qu'on appelle plaisir, parce qu'on aime à vivre. Aristote ajoute, du reste : « Ces deux choses ne peuvent se séparer. Sans action pas de plaisir, et sans plaisir pas d'action complète. »

2. Le plaisir naît de l'activité, mais, par une merveilleuse réciprocité, il l'entretient, l'augmente, la fortifie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dans tous ces cas, la qualité réelle et vraie des choses est, à ce qu'il me semble, celle que leur trouve l'homme bien organisé ; et si ce principe est exact, comme je le crois, la vertu est la vraie mesure de chaque chose [1]. L'homme de bien, en tant que tel, en est le seul juge ; et les vrais plaisirs sont ceux qu'il prend pour des plaisirs, et les jouissances qu'il se donne sont des jouissances véritables. Qu'il n'y ait d'ailleurs qu'un seul acte vraiment humain, ou qu'il y en ait plusieurs, il est clair que les plaisirs qui, pour l'homme complet et vraiment heureux, viennent compléter ces actes, doivent proprement passer pour les vrais plaisirs de l'homme.

ARISTOTE [2].

---

2. — Vraie nature du plaisir et de la douleur.

Pour l'homme exister c'est *vivre,* et comme il est intelligent et sensible, il vit avec la conscience de lui-même, du moins en tant qu'il agit avec conscience. Existence humaine, c'est une expression plus générale pour celle-ci : « vie humaine, » et vie humaine, à son tour, une expression plus générale pour dire « la somme des énergies dans lesquelles cette vie se réalise, et par lesquelles elle se manifeste à la conscience. » En un mot, vie c'est énergie, et énergie consciente, c'est vie consciente [3]. Les différents modes de l'activité sont appelés, suivant divers rapports,

1. Aristote ne se borne pas à expliquer admirablement la nature des plaisirs ; il indique le moyen de les juger et de les comparer, et de discerner « les vrais plaisirs de l'homme. » Puisque l'acte propre à l'homme, ce n'est ni de vivre, ni de sentir, mais de penser, le plaisir le seul digne de lui, c'est celui de l'activité intelligente, ἐνέργεια μετὰ λόγου.

2. *Morale à Nicomaque*, livre X, ch. III et IV, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, sauf quelques changements.

3. L'auteur fait observer que, par le mot « énergie, » il entend non-seulement les actes, mais encore les modifications en tant que nous en avons conscience. « Toute modification de l'esprit, par cela même que nous la connaissons, n'est pas simplement passive, la conscience impliquant au moins une réaction. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pouvoirs, facultés, capacités, dispositions, habitudes [1]. L'homme, en tant qu'il a conscience de lui, est le sujet de peines et de plaisirs de différentes sortes ; mais comme cette conscience ne peut se séparer de l'exercice de ses pouvoirs, c'est aussi par suite de l'exercice de ses pouvoirs qu'il devient le sujet du plaisir et de la peine ; chaque pouvoir est en effet tout ensemble une *faculté* d'agir, et une capacité d'éprouver le plaisir propre à l'acte ; toute action a donc pour résultat un plaisir déterminé, et l'homme n'est sensible que parce qu'il est actif. Mais la question capitale c'est de savoir quelle est la loi générale à laquelle ces phénomènes contraires sont soumis dans leurs manifestations. L'on peut répondre : l'énergie la plus parfaite est en même temps la plus agréable ; la plus imparfaite est aussi la plus douloureuse.

Mais que doit-on entendre par une énergie parfaite : cette perfection peut se considérer de deux manières : par rapport à ce pouvoir même qui agit, et par rapport à l'objet sur lequel il agit. En considérant le pouvoir qui agit, son énergie est parfaite, quand elle est équivalente, sans la dépasser, à toute sa puissance d'agir ; elle est imparfaite quand le pouvoir ne peut dépenser la somme de forces qu'il tend à déployer, ou bien encore lorsqu'il excède ses ressources naturelles [2]. Il faut tenir compte dans ces deux cas de l'intensité de l'action, et de sa durée. D'autre part, si l'on considère l'objet, on trouvera que l'énergie est parfaite, quand il est de nature à lui permettre l'entière expansion de sa force sans l'outre-passer ; et qu'elle est imparfaite, lorsqu'il la stimule au delà de ce qui lui est naturel, sous le rapport du degré d'intensité ou de durée ; ou bien lorqu'il refoule les tendances de la nature en deçà

1. De ces termes le premier est le plus général et comprend tous les autres ; la faculté est un pouvoir d'agir, et la capacité un pouvoir de pâtir ; la disposition est une tendance naturelle, et l'habitude une tendance acquise, à l'action.

2. On explique par là la théorie d'Aristote, sans en modifier le fond.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de leurs limites naturelles [1]. En résumé on peut dire : le plaisir est un résultat de l'exercice spontané et libre d'un pouvoir, dont la conscience perçoit l'énergie ; la douleur est un résultat d'une activité qui outre-passe sa puissance ou n'en atteint pas les limites.

W. HAMILTON [2].

---

3. — La joie et la tristesse.

La *joie* est le passage d'une moindre perfection à une perfection plus grande [3].

La *tristesse* est le passage d'une perfection plus grande à une moindre perfection.

Explication. Je dis que la joie est un passage à la perfection. En effet, elle n'est pas la perfection elle-même. Si l'homme, en effet, naissait avec cette perfection où il passe par la joie, il ne ressentirait aucune joie à la posséder [4] ; et c'est ce qui est plus clair encore pour l'affection opposée, la tristesse. Car personne ne peut nier que la tristesse ne consiste dans le passage à une moindre perfection, et non dans cette perfection elle-même, puisqu'il

1. Toute cette analyse a été sévèrement appréciée par M. Stuart-Mill dans son livre intitulé *la Philosophie de Hamilton,* ch. xxv. Elle ne rend pas compte, dit-il, de quelques sensations douloureuses et agréables. Comment expliquer ainsi que la saveur de certains aliments nous affecte en bien ou en mal? Ce n'est pas impossible, quoi qu'en pense M. Stuart-Mill. Comparer l'ouvrage de M. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, ch. III ; Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, 1, 2.

2. *Lectures on Metaphysics,* t. II, p. 435-440. On a abrégé et résumé plutôt que traduit les pages un peu longues du texte.

3. La joie n'est qu'une espèce du genre plaisir ; mais l'explication qu'on en donne ici peut s'étendre à tous les plaisirs, comme celle de la *tristesse* à toutes les douleurs.

4. Proposition qu'il faut contester. Aristote peut servir à corriger Spinoza. Il y a suivant lui deux sortes de plaisirs : ceux qui naissent d'un défaut, d'un besoin à satisfaire, et supposent par conséquent une imperfection ; ceux qui naissent d'une activité déjà satisfaite, de l'action même des facultés : Κατισθαμένης τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας. Ces derniers plaisirs conviennent même à une nature parfaite comme celle de Dieu. Le dieu de Spinoza est impassible, étranger au bonheur, comme s'il était étranger à l'action.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

est visiblement impossible que l'homme, de ce qu'il participe à une certaine perfection, en ressente de la tristesse [1]. Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une perfection plus grande, car une privation ce n'est rien. Or la passion de la tristesse étant une chose actuelle ne peut donc être que le passage actuel à une moindre perfection, en d'autres termes, un acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou empêchée [2].

SPINOZA [3].

---

4. — Nulle jouissance sans action.

Ceux qui considèrent sans beaucoup de réflexion les agitations et les misères de la vie humaine, en accusent notre activité trop empressée, et ne cessent de rappeler les hommes au repos et à jouir d'eux-mêmes. Ils ignorent que la jouissance est le fruit de la récompense du travail; qu'elle est elle-même une action, qu'on ne saurait jouir qu'autant que l'on agit, et que notre âme enfin ne se possède véritablement qu'autant qu'elle s'exerce tout entière. Ces faux philosophes s'empressent à détourner l'homme de sa fin et à justifier l'oisiveté; mais la nature vient à

1. Pourquoi est-ce impossible? Spinoza devrait se borner à dire que cela n'arrive pas; mais alors il serait obligé d'observer au lieu de raisonner. Rien de plus vrai que ses assertions, rien de plus contestable que sa méthode.

2. La formule est précise et d'une vérité parfaite. Spinoza s'imagine la conclure d'un syllogisme, il la tient en réalité de l'observation de la nature humaine. C'est un fait et non un théorème.

3. *Ethique,* traduction de M. Saisset, t. II, p. 154. Leibniz dit de même: « Je crois que dans le fond, le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. » *Nouveaux Essais*, II, 27. La perfection consistant, comme l'existence, dans l'activité, ces définitions ne sont que des expressions différentes de celle d'Aristote, qu'on a lue plus haut. Celle de Descartes, quoiqu'un peu moins précise, peut s'y ramener: « La joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien; et la tristesse, de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut. » *Traité des passions,* II, 93. Le mot qu'il faudrait effacer de ces propositions est celui d'*opinion*. Les cartésiens ramènent ainsi le sentiment à la pensée (Voir *Logique de Port-Royal*, I, 9), et retournent sans le savoir au stoïcisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

notre secours dans ce danger. L'oisiveté nous lasse plus promptement que le travail, et nous rend à l'action, détrompés du néant de ses promesses ; c'est ce qui n'est pas échappé aux modérateurs de systèmes, qui se piquent de balancer les opinions des philosophes, et de prendre un juste-milieu. Ceux-ci nous permettent d'agir, sous condition néanmoins de régler notre activité et de déterminer selon leurs vues la mesure et le choix de nos occupations [1] ; en quoi ils sont peut-être plus conséquents que les premiers, car ils veulent nous faire trouver notre bonheur dans la sujétion de notre esprit.

VAUVENARGUES [2].

---

5. — Du prétendu plaisir de l'inaction.

Tout plaisir naît du libre jeu de nos facultés ; toute peine d'une activité violemment refoulée, ou violemment exagérée. Cette doctrine n'est pas contredite par l'expérience ordinaire de notre vie ; et les contradictions apparentes qu'elle soulève, servent, quand on veut bien les examiner, à la confirmer. On pourrait croire que l'aversion pour le travail, l'amour de l'inaction, en un mot le doux *far niente*, est une preuve que nous trouvons notre plaisir plutôt à laisser nos facultés immobiles qu'à les mettre en mouvement. Ce *far niente* où se complaisent tant de gens, est-ce la négation de l'activité, ou plutôt n'est-ce pas en réalité une manière d'agir très-intense et très-variée? Ne rien faire, en ce sens, c'est simplement ne rien faire d'ennuyeux, rien de difficile, rien de fatigant, surtout ne pas faire de travail extérieur [3]. Mais, à l'intérieur, l'esprit, la volonté

1. Nul doute qu'il ne faille régler notre activité ; les philosophes ne demandent pas que nous le fassions « selon leurs vues, » mais d'après la raison.

2. *Réflexions sur divers sujets*, 111. On reconnaît dans ce morceau quelques-unes des idées d'Aristote. Il est difficile de dire où Vauvenargues les a puisées.

3. M. Bouillier ne fait pas même de réserve pour le travail du corps : « Au

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

sont-ils inertes et désœuvrés ? Au contraire, ils peuvent être pleins de vivacité, ils peuvent être engagés dans le jeu spontané de l'imagination ; et bien loin que le plaisir accompagne dans ce cas l'inactivité, il résulte au contraire d'une énergie pleine de vigueur et exempte d'obstacles, qui doit avoir pour effet une émotion très-agréable. *L'ennui*, c'est l'état dans lequel nous ne trouvons rien à quoi appliquer nos pouvoirs ; mais l'ennui est un état douloureux. Souvenons-nous donc ici que toute occupation peut être un jeu ou un travail. Dans le jeu, l'énergie est libre et spontanée, dans le travail elle se déploie avec effort, ou bien rencontre de tels obstacles, qu'elle ne peut se prolonger sans une sorte de violence douloureuse, imposée en vue d'une fin ultérieure [1]. Dans de certaines circonstances, il est vrai, le jeu peut devenir un travail, et le travail peut devenir un jeu. En fait, tout jeu est un travail, jusqu'à ce que nous ayons acquis la dextérité suffisante pour permettre aux facultés qui s'exercent d'opérer avec aisance; et d'un autre côté, on dit d'un travail qu'il devient un jeu, lorsque par nature ou par habitude une personne peut exécuter les opérations qui y sont relatives, à la fois avec vigueur et avec liberté [2].

W. HAMILTON [3].

sein même de ce qu'on appelle l'oisiveté on ne cesse pas d'agir, soit avec le corps, soit avec l'esprit. C'est aussi un travail que l'oisiveté, mais un travail sans excès, sans obligation et sans contrainte, un travail selon notre choix ou notre caprice, que nous prenons ou que nous laissons à notre heure. » *Du plaisir et de la douleur,* ch. v.

1. La distinction n'est pas très-juste, et on la dément dans les lignes suivantes, mais il est bien vrai que dans ce sens même il y a toujours activité soit de la part du corps, soit de la part de l'esprit. « Les hommes croient chercher le repos, dit Pascal, et ne cherchent en effet que l'agitation. »

2. On pourrait encore alléguer contre la théorie du plaisir, comme signe d'une activité satisfaite, l'amour du repos, et le plaisir qu'il procure ; mais ce plaisir est acheté préalablement par l'activité, et suppose la fatigue. « Rien, dit Pascal, n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application... Quand un soldat se plaint de la peine qu'il a, ou un laboureur, qu'on les mette à rien faire. » L'esprit, dit Kant, ne peut pas plus rester inactif que le cœur ne peut rester immobile. Lire le chapitre indiqué de l'intéressant ouvrage de M. Bouillier.

3. *Lectures on Metaphysics*, II, 477.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Le plaisir rend-il nos actes intéressés.

Il faut remarquer que nous n'aimons point tant notre être que notre bien-être [1]. Il n'y a point d'homme qui n'aimât mieux l'anéantissement de son être que d'être éternellement malheureux, quelque légère que fût sa douleur. On n'aime donc l'être que pour le bien-être ; Dieu nous a faits ainsi, afin que nous ne nous aimassions que pour lui, qui seul peut faire notre bien-être. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné d'idée claire de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Car nous ne la connaissons que par sentiment intérieur [2]. Et nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes, que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être.

D'où vient, par exemple, qu'un avare se pend, qu'un amant se donne la mort, lorsqu'ils sont pour toujours privés de ce qu'ils aiment ? C'est qu'ils regardent la mort comme l'anéantissement de leur être, et qu'ils préfèrent le non-être à l'être privé du bien-être [3]. D'où vient qu'un amant s'oublie si fort qu'il ne s'occupe que de l'objet qu'il aime ? C'est qu'il ne trouve son bonheur que dans la jouissance de l'objet aimé. Donc, plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi : plus on s'anéantit, on se perd, on se

1. Voir plus haut, p. 434. Reste à savoir si l'amour de l'être n'enveloppe pas l'amour du bien-être, qui est comme la plénitude de l'existence, c'est-à-dire de l'activité.

2. Malebranche apporte en ceci une correction fâcheuse à la doctrine de son maître Descartes. Ce dernier professe que l'âme est plus connue que le corps, et il prend pour principe de certitude et même d'évidence une vérité de conscience. Malebranche croit que nous connaissons Dieu directement, par une intuition ; les corps par leurs idées visibles dans l'intellect divin ; l'âme par un sentiment obscur, bien que certain ; et nos semblables par une induction.

3. Ne préfèrent-ils pas plutôt une manière d'être à une autre, et ce qu'ils veulent éviter n'est-ce pas une diminution de leur être, un amoindrissement intolérable de leur activité. Voir plus haut, p. 451.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations [1].

MALEBRANCHE [2].

---

7. — Différence entre le sentiment et la sensation.

Les liens qui unissent l'âme sensible au monde corporel sont eux-mêmes en partie matériels et visibles à nos yeux ; car, parmi les organes dont se compose notre corps, la Providence en a fait un tout spécial, le système nerveux, qui est le nœud de cette union. Au contraire, les chaînes qui nous unissent à nos semblables et à Dieu, qui font de ceux qui les portent des personnes morales, la Providence les a faites d'une nature invisible ; ce sont des liens d'amour et non plus des liens de chair. Le plaisir et la douleur, les impressions physiques de toutes sortes, doivent suivre quelque cordon nerveux conducteur pour arriver jusqu'à notre âme ; et si l'action corporelle rencontre en chemin quelque obstacle, elle ne parvient pas à nous émouvoir. Reconnaissez donc une *sensation* à ce signe, qu'elle naît d'une modification de quelque organe sensoriel, que vous la localisez toujours et nécessairement dans une région bien ou mal déterminée de votre corps [3]. Toute sensation douloureuse, la migraine, la colique ou la faim, vous semblez la sentir dans la tête, le ventre ou l'estomac; vous entendez ou croyez entendre le bruit dans l'oreille et voir l'image dans l'œil [4]. Un *sentiment* moral, l'amitié,

1. A ce compte, plus le plaisir est grand et moins il y a d'égoïsme à le rechercher. L'idée est ingénieuse, plus que solide. Certains plaisirs sont très-désintéressés, mais cela tient à leur nature, et non pas à leur intensité. Si un héros éprouve une joie immense à se sacrifier, cette joie n'est pas la cause qui « anéantit, qui perd » le moi. Elle est l'effet du sacrifice.

2. *Traité de l'amour de Dieu,* œuvres complètes, t. II, p. 249.

3. A parler rigoureusement, on doit distinguer la sensation qui est un plaisir ou une douleur, et la perception de la partie du corps où l'impression est localisée.

4. Toute sensation est précédée d'une impression ; il ne suffit pas que les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'admiration, l'amour de Dieu, le remords, ne sont jamais localisés, même à faux, dans aucune partie du corps; quand bien même la phrénologie serait parvenue à démontrer qu'il y a un organe esthétique, religieux ou moral, comme il y a des organes visuels, olfactifs, acoustiques; jamais un homme, ignorant, ne croira de lui-même aimer Dieu par un lobe déterminé du cerveau, comme il y voit par les yeux; un savant, ne pourra, malgré son système et ses efforts, faire naître en son esprit une telle illusion, qu'il sente les joies de l'amour paternel dans la partie latérale et postérieure de sa tête, comme il y sent la migraine, ou la faim dans son estomac.

A. LEMOINE [1].

---

8. — Rapports réciproques de la douleur et du plaisir.

Toute douleur ayant pour cause un arrêt de notre activité, une entrave quelconque aux divers principes d'action de notre être, il faut conclure, contrairement à Leibniz et à Kant [2], que le fait primitif de notre nature n'est pas la douleur, mais le plaisir. Sans doute, si l'on considère au hasard quelques-unes des parties de ce long entrelacement de plaisirs et de peines dont la vie humaine se compose, on pourra voir une douleur précéder un plaisir, tout comme un plaisir une douleur [3]. Mais qu'on aille jusqu'à

filets nerveux soient affectés, il faut que cette affection se transmette jusqu'au centre nerveux.

1. *De l'Ame et du Corps*, p. 89. Didier, 1862.

2. L'auteur a examiné l'opinion de ces deux philosophes. Leibniz exprime « qu'il n'y aurait pas de plaisir, » sans les douleurs imperceptibles qu'il nomme semi-douleurs. Kant regarde le premier comme le sentiment de la promotion de la vie; et la douleur comme le sentiment de l'obstacle; il en conclut que le plaisir est une délivrance de la peine, qui est l'état continu de notre nature. Voir tout le chapitre IX du livre dont ce fragment est extrait.

3. « L'étrange chose, mes amis, que ce que les hommes appellent le plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur, qu'on prétend son contraire ! S'ils ne peuvent jamais se rencontrer ensemble, pourtant quand l'on

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

l'origine de la série, qu'on remonte jusqu'au point de départ lui-même, on trouvera toujours le plaisir avant la douleur. Pourrions-nous, en effet, avoir conscience d'un obstacle, d'un choc, d'un arrêt, quel qu'il soit, si d'abord nous n'avions débuté par ce qui est la cause même du plaisir, à savoir par un déploiement quelconque d'activité, aussi faible, aussi court qu'on voudra le supposer? Ce que nous sentons d'abord, ce n'est pas un besoin, mais un plaisir qui accompagne notre activité spontanée et la dirige en tel ou tel sens. Ainsi, avant la faim et la soif, qui sont une souffrance, il y a l'incitation de l'appétit, qui est un plaisir. L'appétit est le désir des aliments excité par le plaisir; la faim en est le besoin excité par la douleur. Ainsi encore dans le désir de connaître qui éveille la curiosité et met en joie l'activité intellectuelle, il y a une incitation agréable précédant la douleur des recherches vaines, la douleur d'une ignorance dont on ne peut triompher.

Un attrait qui nous pousse à l'accomplissement d'un acte conforme à notre nature, voilà le signe par où un instinct se révèle; à cet attrait un besoin pénible ne succède que lorsque l'instinct est comprimé ou lorsqu'il ne reçoit qu'une satisfaction insuffisante et tardive. Il faut donc donner au plaisir le pas sur la douleur. Nul être vivant au monde, même l'enfant qui pousse des cris, au moment où il vient de naître, n'a éprouvé de la douleur, sans avoir passé, ne fût-ce qu'un instant imperceptible, par une première sensation de plaisir. Ainsi ce n'est pas le plaisir qu'il faut définir par la privation de la douleur, mais, au contraire, la douleur par la privation du plaisir;

prend l'un des deux, il faut presque toujours s'attendre à l'autre, comme s'ils étaient liés inséparablement. Je crois que si Esope avait pris garde à cette idée, il en aurait fait une fable. Il aurait dit que Dieu, ayant voulu accorder ces deux ennemis, et n'ayant pu y réussir, se contenta de les lier à une même chaîne, de sorte que depuis ce temps-là, quand l'un arrive, l'autre le suit de près. C'est ce que j'éprouve aujourd'hui moi-même; car à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, le plaisir semble succéder à présent. » (Socrate, dans le *Phédon* de Platon.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ainsi des deux grands modes de la sensibilité, le mode positif, pour parler la langue des physiciens, est le plaisir, tandis que le mode négatif est la douleur, ce qui malheureusement ne lui ôte rien, par rapport à nous, de son amertume, de ses angoisses et de sa triste réalité.

F. Bouillier [1].

---

9. — La sensibilité n'a pas d'intermittences.

Qu'est-ce donc que ce prétendu état d'indifférence que quelques psychologues ont cru découvrir dans l'âme humaine? C'est un état relatif et non un état absolu; c'est, si l'on veut, le plus faible degré, mais non pas l'extinction absolue du plaisir ou de la douleur; ou encore, c'est un mélange à doses à peu près égales, mais non un équilibre complet d'impressions agréables et d'impressions désagréables [2].

Ainsi donc, avec autant de vérité qu'on a dit : « L'âme pense toujours, » nous dirons : « L'âme sent toujours. » Nous vivons et nous nous mouvons, pour ainsi dire, au sein de la sensibilité. Mais, comme un effet qui est permanent requiert une cause toujours en acte, cette continuité de la sensibilité nous est une dernière preuve que nous ne nous sommes point trompés sur son principe, en le plaçant dans cette activité essentielle qui est le fond même de notre nature.

F. Bouillier [3].

1. *Du plaisir et de la douleur*, p. 104. Germer-Baillière, 1865.

2. Il est impossible de vivre sans éprouver quelque douleur ou quelque plaisir, puisque la vie est l'activité, et que toute activité est nécessairement agréable ou pénible. Pourtant l'observation peut constater certains états d'indifférence; mais ils s'expliquent par une loi de la conscience, qui ne perçoit les phénomènes que par leur opposition ou leurs changements. L'état habituel lui échappe, s'il se prolonge sans varier.

3. *Du plaisir et de la douleur*, p. 91. Germer-Baillière, 1865.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — Valeur du plaisir et de la douleur.

Il y a des philosophes qui tâchent de persuader aux hommes que le plaisir n'est point un bien et que la douleur n'est point un mal[1] : « qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes, et qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs[2]. » Comme ces philosophes sont fort pathétiques et fort imaginatifs, ils enlèvent bientôt les esprits faibles et qui se laissent aller à l'impression que ceux qui leur parlent produisent en eux; car les stoïciens sont un peu visionnaires, et les visionnaires sont véhéments ; ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentiments dont ils sont prévenus. Mais, comme il n'y a point de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur, toutes ces raisons pompeuses et magnifiques qui étourdissent et éblouissent l'imagination des hommes, s'évanouissent avec tout leur éclat aussitôt que l'âme est touchée de quelque plaisir ou de quelque douleur sensible : et ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fausse persuasion de leur esprit, se trouvent sans sagesse et sans force à la moindre attaque du vice ; ils sentent qu'ils ont été trompés ou qu'ils sont vaincus.

Si les philosophes ne peuvent donner à leurs disciples la force de vaincre leurs passions, du moins ne doivent-ils pas les séduire ni leur persuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre[3]. Il faut dire les choses comme elles

1. Les stoïciens ne sont pas des insensés, ni, quoi qu'en dise Malebranche, des visionnaires. Leur erreur, très-excusable et très-ingénieuse, c'est d'avoir réduit toute la nature humaine à la raison, et tout le bien au bien moral. Dès lors la douleur en elle-même n'est pas un mal, puisque le mal et le vice sont identiques.

2. Ces propositions n'ont rien de déraisonnable. La dernière est d'une expérience vulgaire; l'autre s'entend : l'homme raisonnable peut éprouver une véritable joie au milieu des supplices, sur le chevalet ou dans le taureau de Phalaris, disent les stoïciens : ils ne nient pas pour cela qu'il souffre, mais ils ont tort de soutenir qu'on ne peut rien ajouter à son bonheur.

3. Certes ce n'est pas le reproche qu'on peut adresser à la philosophie stoï-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sont : le plaisir est toujours un bien et la douleur toujours un mal ; mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur [1].

MALEBRANCHE [2].

cienne, qui a toujours regardé la vie comme un combat, et la vertu comme un effort. Malebranche a une aversion singulière contre les stoïciens ; on lira avec curiosité les chapitres intitulés *De la contagion des imaginations fortes*, etc.

1. Rien de plus sensé que cette conclusion. Il ne faudrait pourtant pas trop en presser les termes pour la ramener à celle des stoïciens. Qu'est-ce qu'un plaisir qui n'est pas *avantageux?* Veut-on analyser cette idée de notre *avantage?* N'est-ce pas dire que certains plaisirs ne sont pas des plaisirs, et que certaines douleurs ne sont que d'apparentes douleurs. Sur les avantages de la douleur les philosophes sont tous d'accord : elle est la condition du plaisir, la gardienne de la vie, la cause du mérite, et la garantie de l'immortalité. Voir le chapitre *de la Providence*, t. II.

2. *Recherche de la vérité,* livre II, ch. IX.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DE LA CORRUPTION DES INCLINATIONS OU DES PASSIONS.

1. — Les passions comparées aux inclinations.

L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents, l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle; c'est-à-dire à la souveraine raison; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième livre[1]. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps, car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent et qu'il imagine, comme on l'a expliqué dans le premier et dans le second livre. On appelle *sens* ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle[2] de ses pensées, et on l'appelle *entendement*, lorsqu'il agit par lui-même; ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui a passé dans son corps[3].

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même et de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est pas parce que Dieu s'aime que nous aimons quelque chose; et si Dieu ne s'aimait pas,

1. Malebranche rappelle ici sa théorie de la connaissance, connue sous le nom de « vision en Dieu. »

2. On sait que, suivant l'auteur, le corps n'agit pas sur l'âme; les mouvements des organes ne sont que des occasions pour l'âme de penser, et elle ne pense qu'en s'unissant à l'intelligence de Dieu.

3. C'est un résumé très-précis de toute la théorie de l'intelligence, telle qu'elle a été exposée dans les trois premiers livres de la *Recherche de la vérit.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou s'il n'imprimait pas sans cesse dans l'âme de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et, par conséquent, nous serions sans volonté ; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature, qui nous porte vers le bien en général, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois [1].

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvements du sang, ou plutôt des esprits animaux [2], qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles [3]. J'ai donc appelé *inclinations naturelles* tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences ; et quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement et la cause et la fin, je les ai expliqués dans le livre précédent ; et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux [4].

Les *passions* de l'âme sont des impressions de l'Auteur

1. Le faux et le vrai sont mêlés dans toutes ces affirmations. Il est possible que la faculté d'aimer soit une condition de la volonté : mais ce n'est pas la volonté même.

2. Les esprits animaux expliquent dans la physiologie de Descartes tous les phénomènes de la vie : ce sont les parties les plus déliées du sang.

3. Ces émotions sensibles, ce sont les sensations.

4. Malebranche comprend bien qu'il y a un rapport entre les *inclinations* et les *passions ;* mais il ne le marque pas avec exactitude. Les passions ne sont pas des émotions, à proprement parler. L'émotion accompagne la passion, elle en est le mode constant, mais elle n'en est pas le principe ; elle passe, et la passion subsiste ; elle est passive, et la passion, en dépit de l'étymologie, est essentiellement active ; elle n'a que deux manières d'être, elle est douloureuse ou agréable ; il y a autant de passions que d'inclinations. La passion est une nclination corrompue, déréglée, devenue violente, jalouse, ennemie des autres, supérieure à la volonté et à la raison. C'est un retour de l'homme à la nature animale, une véritable abdication. — Une autre erreur, c'est d'attribuer toutes les passions à des causes organiques, parce que toutes entraînent des modifications dans les organes. Dans beaucoup de cas, ces mouvements, ces phénomènes nerveux sont des effets des passions.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation [1] : comme les *inclinations naturelles* sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien, et notre prochain, sans rapport au corps [2].

MALEBRANCHE [3].

---

2. — Nature et origine des passions.

Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance [4]. Si maintenant nous considérons ces choses, non comme utiles ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme *agréables*, comme sources de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité, prend le nom de *désir*. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits, avec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelligent, chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté de la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. Mais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces

1. Cette définition n'est applicable qu'aux appétits : les appétits, il est vrai, peuvent devenir passionnés; mais ils ne le sont pas primitivement, et en tous les cas ils sont moins nombreux que les passions. L'action du corps sur l'âme est réelle, mais celle de l'âme sur le corps n'est pas moins véritable.

2. La doctrine de Malebranche l'emporte au moins sur celle de Descartes, en ce que celle-ci ne distingue pas entre la passion et l'inclination. Descartes dit simplement : « Il me semble qu'on peut définir les passions des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle et qui sont causées, entretenues, et fortifiées par quelque mouvement des organes. » *Traité des passions*, I, 27.

3. *Recherche de la vérité*, livre V, ch. I. Voir sur la nature des passions les fragments suivants du même chapitre.

4. La pensée pourrait être plus claire. Nous ne pouvons pas satisfaire nos penchants sans en éprouver du plaisir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

deux faits se séparent, et qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse être, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos inclinations véritables, nos penchants naturels[1] ! C'est ainsi que, dans la sphère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons au delà de notre soif. On peut faire la même observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune aptitude, aucun penchant, aucune vocation sérieuse pour la carrière des lettres ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipitera cependant avec la plus vive ardeur et s'y arrêtera avec une inébranlable constance[2], séduit par le désir de l'honneur, de la fortune ou du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos désirs les plus ardents, dans l'ordre moral, ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi sans désirs : il n'éprouve que des besoins, qui, une fois satisfaits, le laissent en repos.

Maintenant, faisons un pas de plus : supposons que le désir, au lieu d'être dirigé ou réprimé par la raison, et contenu dans des bornes légitimes, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par l'habitude, il ne connaîtra bientôt plus ni règle ni mesure, pas même celle du possible ; il se précipitera comme un torrent qui a rompu ses digues, entraînant à sa suite toutes facultés et, pour ainsi dire, tout notre être : en un mot, il se chan-

1. Il y a une sorte de désir qui ne se sépare pas de l'inclination ; nos diverses inclinations elles-mêmes sont diverses manières de désirer. Mais ce sont là des désirs naturels, qui précèdent même l'expérience du plaisir. Quand ils sont assouvis et que nous en avons éprouvé la jouissance, il naît en nous d'autres désirs, qui s'attachent non pas à l'objet lui-même, mais au plaisir ressenti.

2. Le fait est rare. Aristote constate avec raison que nous sommes le plus souvent habiles aux choses qui nous font plaisir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gera en *passion*[1]. La passion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude et monté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n'en pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par conséquent, les passions, loin d'être, comme on le répète sans cesse, l'expression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire et ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre physique que dans l'ordre moral[2]. Les lois de la nature et les instincts, les penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres sensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une fin invariable : tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie de l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, encore une fois, ni fin, ni trêve, ni obstacle ; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles nous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représentées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'économie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop de force à cette observation.

Si les passions, parvenues au degré où elles méritent leur nom, ne peuvent pas être considérées comme la voix de la nature, elles sont donc notre propre ouvrage[3]. En

1. C'est l'inclination elle-même qui se change en passion ; la réflexion, l'imagination, la volonté, les dispositions organiques, l'influence du milieu sont les causes qui opèrent cette transformation.

2. On peut trouver cette sentence rigoureuse ; elle est juste. Quand on glorifie les passions, on les confond avec les inclinations, toujours innocentes, et parfois excellentes en elles-mêmes.

3. Nous en sommes doublement responsables, pour les avoir laissées s'exciter en nous, et pour ne pas les réprimer quand elles nous agitent. « Et que personne ne dise ici qu'il ne saurait maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles se déchaînent et le forcent d'agir ; car ce qu'il peut faire devant un prince ou quelque grand homme, il peut le faire, s'il le veut, lorsqu'il est seul en présence de Dieu. » Leibniz, *Nouveaux Essais,* livre II, ch. xx.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

effet, deux facultés concourent principalement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légitimes les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'une est le pouvoir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter notre âme à une impression, à une émotion particulière devenue, pour ainsi dire, son aliment exclusif, et recherchée pour elle-même, indépendamment de la loi générale ou de la nécessité dont elle était d'abord le signe : c'est la réflexion. L'autre est cette puissance par laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce monde, surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immenses du bien idéal qui existe au fond de notre conscience : en un mot, l'imagination[1].

A. FRANCK[2].

---

3. — Influence du plaisir et de la douleur sur la naissance des passions.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Toutes les passions roulent sur le plaisir et la douleur[3], comme dit Locke : c'en est l'essence et le fond. Nous éprouvons en naissant ces deux états : le plaisir, parce qu'il est naturellement attaché à être; la douleur, parce qu'elle tient à être imparfaitement.

Si notre existence était parfaite, nous ne connaîtrions que le plaisir[4]. Etant imparfaite, nous devons connaître

1. D'autres causes signalées plus haut concourent encore à changer la nature de nos inclinations.

2. *Dictionnaire des Sciences philosophiques,* article *Passions.* Hachette, 1852.

3. « Le plaisir et la douleur, et ce qui les produit, savoir le bien et le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions. Ainsi en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appelons amour, etc. » Locke, *Essai,* livre II, ch. xx. Le plaisir et la douleur sont les modes mais non pas les principes des passions; ce ne sont que des faits fugitifs, et la passion est profondément enracinée dans l'âme, comme l'inclination dont elle est une forme violente.

4. Spinoza pense au contraire qu'alors nous ne connaîtrions ni la peine ni le plaisir. Mais l'opinion de Vauvenargues est plus fondée, quoiqu'il reste certaine

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le plaisir et la douleur : or, c'est de l'expérience de ces deux contraires que nous tirons l'idée du bien et du mal.

Mais, comme le plaisir et la douleur ne viennent pas à tous les hommes par les mêmes choses, ils attachent à divers objets l'idée du bien et du mal[1], chacun selon son expérience, ses passions, ses opinions, etc.

Il n'y a cependant que deux organes de nos biens et de nos maux : les sens et la réflexion.

Les impressions qui viennent par les sens sont immédiates et ne peuvent se définir ; on n'en connaît pas les ressorts : elles sont l'effet du rapport qui est entre les choses et nous ; mais ce rapport secret ne nous est pas connu[2].

Les passions qui viennent par l'organe de la réflexion[3] sont moins ignorées. Elles ont leur principe dans l'amour de l'être ou de la perfection de l'être, ou dans le sentiment de son imperfection et de son dépérissement[4].

Nous tirons de l'expérience de notre être une idée de grandeur, de plaisir, de puissance, que nous voudrions toujours augmenter : nous prenons dans l'imperfection de notre être une idée de petitesse, de sujétion, de misère, que nous tâchons d'étouffer : voilà toutes nos passions.

VAUVENARGUES[5].

difficulté à entendre comment un être peut éprouver du plaisir, s'il est défendu contre toute douleur.

1. On reconnaît la doctrine de Locke, qui confond le bien sensible avec le bien moral. Livre II, ch. xx.

2. Ce sont les sensations. Elles ont aussi leurs principes dans des penchants qu'on appelle besoins ou appétits.

3. Ainsi la passion serait pour la réflexion ce que la sensation est pour nos sens. La réflexion contribue beaucoup à irriter nos désirs ; c'est son seul rôle dans la formation des passions.

4. L'auteur semble avoir lu Malebranche et essayé de l'accorder avec Locke. Ce qu'il emprunte au premier vaut mieux que ce qu'il doit au second.

5. *De l'esprit humain*, II, 22. Aristote, sans définir exactement les passions, a au moins marqué avec précision le signe auquel on les reconnaît et qui leur est commun avec les inclinations. « J'appelle passions ou affections le désir, la colère, la crainte, la hardiesse, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, la jalousie, la pitié, en un mot tous les sentiments qui entraînent à leur suite la peine ou le plaisir. » *Morale à Nicomaque*, II, v.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Classification des passions.

Nous pouvons définir la passion un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne [1]. Si j'ai faim, je cherche avec passion la nourriture nécessaire; si je suis brûlé par ce feu, j'ai une forte passion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter et définir par ordre.

L'*amour* est une passion de s'unir à quelque chose : on aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses et de les avoir en sa puissance [2].

La *haine*, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose [3]. Je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût, je hais un tel homme qui me fait du mal; et mon esprit s'en éloigne naturellement [4].

Le *désir* est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons quand il est absent [5].

L'*aversion*, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche [6].

1. Cette définition serait excellente, si elle ne s'appliquait aussi bien aux inclinations, qui n'ont rien de passionné.

2. On ne s'étonnera pas de trouver ces expressions un peu vagues. L'amour, en général, c'est la faculté d'avoir des passions; ce n'est pas une passion déterminée. En toute chose être passionné, c'est aimer passionnément.

3. Cette définition conviendrait mieux à l'aversion.

4. La haine est une forme de chaque passion; chacune a ses haines comme ses amours; ce n'est pas une passion à part.

5. Il y a des désirs qui n'ont rien de passionné, qui sont modérés ou même languissants. De plus le désir varie avec les objets et avec les inclinations; il serait impossible de citer une passion sans désir, et on a vu plus haut que c'est une certaine excitation du désir qui constitue toute passion. On analyse donc les caractères généraux des passions, mais on n'en donne pas une classification.

6. On remarquera que l'auteur essaye de ne pas répéter la définition de la haine, mais qu'il n'y change rien pour le fond.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La *joie* est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose.

La *tristesse* est une passion par laquelle l'âme tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en afflige [1].

Jusqu'ici, les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'*audace* ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile [2].

La *crainte* est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter [3].

L'*espérance* est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile ; car, lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance et on est en joie [4].

Le *désespoir*, au contraire, est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible [5].

1. Il y a des joies et des tristesses très-calmes que l'on ne peut appeler des passions; et comme toute passion a ses joies et ses tristesses, il vaut autant dire qu'il n'y a qu'une passion unique. C'est toujours la même confusion : on prend ici des effets pour des causes, et des émotions pour les passions qui les produisent.

2. On voit par là que l'audace ne tient qu'à une circonstance extérieure à la passion elle-même. La passion peut provoquer des actes audacieux, mais il n'y a pas une passion qu'on appelle l'audace : le même homme, ou ambitieux, ou jaloux, ou avare, sera tour à tour audacieux ou timide sans rien perdre de son avarice, de sa jalousie, ou de son ambition. La même différence sera encore plus tranchée, si l'on observe des caractères opposés, bien qu'épris d'une même passion, qui ne prendra pas divers noms.

3. La crainte est une simple émotion, qui naît et s'évanouit, que tout homme passionné éprouve par cela même qu'il est en proie à une passion. — Même observation pour l'espérance. Ces deux sentiments très-complexes supposent : un acte de l'imagination, qui se représente un bien ou un mal futur; un jugement de l'esprit, une induction, qui le déclare plus ou moins probable, et enfin une émotion qui varie suivant la vivacité de l'imagination, la probabilité du jugement, la sensibilité de l'âme.

4. La distinction est délicate; peut-être un peu subtile. Toute joie éprouvée en vue d'un bonheur à venir n'est qu'une espérance.

5. C'est une simple tristesse, comme l'espérance est une joie; et les passions les plus opposées ont leurs désespérés.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La *colère* est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger [1].

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige.

Mais il faut la rapporter à la vertu [2], et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent [3].

Les six premières passions, qui ne présupposent dans les objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent *concupiscible*. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent *irascible* [4].

Outre ces onze principales passions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement et quelques autres semblables ; mais elles se rapportent à celles-ci. La *honte* [5] est une tristesse et une crainte d'être exposé à la haine et au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlées avec le désir de le couvrir, ou de nous justifier. L'*envie* est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive ; ou un désespoir d'acquérir le bien que

1. Il faut faire dans la colère une large part à l'action des organes, aux mouvements impétueux du sang. En tout cas c'est le signe qu'un homme est en proie à une passion, mais on ne peut dire laquelle.

2. Elle pourra devenir une vertu ; par elle-même, ce n'est qu'un penchant, qui même peut être, comme tout autre, passionné.

3. Dans cette classification des passions, Bossuet ne s'éloigne pas beaucoup de saint Thomas, qui lui-même emprunte presque tout à Aristote. Ce dernier a parlé de la passion dans le livre II de la *Morale à Nicomaque,* ch. v, et en a fait une description admirable dans sa *Rhétorique,* livre II, ch. I à XII.

4. « Les Grecs, dit ensuite Bossuet, ont fait les premiers cette distinction d'appétits. » Elle paraît plutôt d'invention scolastique, mais elle n'a pas une grande valeur. Comparer la classification de Descartes qui réduit toutes les passions à six principales : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. *Traité des passions,* II, 69.

5. On voit que c'est un sentiment composé et non une passion primitive. Suivant Aristote, elle implique toujours quelque honnêteté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous voyons déjà occupé par un autre, avec une haine invincible pour celui qui semble nous le détenir [1]. L'*émulation* qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance [2]. L'*admiration* et l'étonnement comprennent en eux ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître : ce qui nous rend comme immobiles et sans action ; et c'est ce que nous appelons être étonné [3].

L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante ne sont autre chose que les différents degrés et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède entre en *inquiétude*. Si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux *soucis ;* quand le mal presse davantage, il a *peur ;* si la peur le trouble et le fait trembler, cela s'appelle *effroi* et *horreur ;* que si elle le saisit tellement qu'il paraisse comme éperdu, cela s'appelle *épouvante*.

BOSSUET [4].

1. L'envie, sans être une passion déterminée, est cependant un vice causé et entretenu par certaines passions.

2. L'émulation est un penchant naturel ; il peut devenir passionné : et Bossuet met au nombre des passions secondaires la seule vraie passion qu'il ait encore nommée.

3. L'admiration est pour Descartes la première des passions ; Bossuet critique plus loin cette opinion. Il a peut-être tort de la confondre avec l'étonnement bien qu'elle y soit parfois réunie. On sait que Platon voyait dans l'admiration, ou plutôt dans la faculté de s'étonner, l'origine de toutes les sciences.

4. Ces définitions sont excellentes, sauf cette réserve qu'elles portent sur des sentiments et non sur des passions. En somme, dans ce fragment remarquable, Bossuet, comme tous les philosophes qui l'ont précédé et la plupart de ceux qui l'ont suivi, décrit sous le nom de passions les *émotions* qui proviennent de ces mouvements violents de l'âme. On s'en convaincra facilement, si on considère un seul caractère passionné, celui de l'avare, par exemple ; on y trouvera

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Réduction de toutes les passions à un seul principe.

Nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul *amour* [1], et qu'il les enferme ou les excite toutes. La *haine* de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé [2]. Je n'ai d'*aversion* pour quelqu'un que parce qu'il est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le *désir* n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la *joie* est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La *fuite* et la *tristesse* sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige [3]. L'*audace* est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile ; et la *crainte*, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'*espérance* est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le *désespoir* est un amour désolé de

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tour à tour l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir, l'aversion, la crainte, l'espérance, etc. C'est là le côté extérieur de la passion, dont le principe caché au fond de notre nature, est l'inclination, qui elle-même se ramène à une tendance à être ou à agir. Il y a donc autant de passions que d'inclinations primitives, chacune de ces dernières pouvant, sans exception, devenir violente, déréglée, exclusive, et maîtresse de l'âme. Le besoin d'aliments devient de la gourmandise; l'instinct de la propriété, de l'avarice; l'amour des honneurs, de l'ambition, etc. Les affections les plus nobles ont aussi leur *fanatisme*, c'est-à-dire leur excès passionné. — *Connaissance de Dieu et de soi-même*, I, 6, p. 19.

1. L'amour ainsi entendu, c'est la faculté d'aimer, qui chez l'homme est le principe de toute sensibilité, et désigne l'ensemble des inclinations naturelles. Il n'y a donc rien de plus vrai que cette réduction des passions à leur seule origine. Mais il faut bien se garder de croire que la réciproque soit vraie : toute passion est un amour, mais tout amour n'est pas une passion. On a marqué plus haut la limite en deçà de laquelle il n'y a que des inclinations, au delà de laquelle il n'y a plus que des passions.

2. Il ne faudrait pas s'autoriser de ces paroles pour accepter le préjugé qui mesure la puissance d'aimer sur celle de haïr. Il n'y a rien de plus faux. La haine est une impuissance de l'amour.

3. L'explication de la joie et de la tristesse n'est pas très-exacte; elle a du moins ce mérite qu'elle fait naître ces sentiments de l'amour. Bossuet est plus exact sur ce point que Jouffroy, qui met l'amour après la joie, et la haine après la tristesse, comme s'il y avait des joies et des tristesses pour qui n'aime rien.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ce qu'il s'en voit privé à jamais : ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La *colère* est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions ; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

BOSSUET [1].

---

6. — Opposition du sentiment et de la raison.

L'esprit et le cœur [2] sont comme les portes par où les vérités sont reçues dans l'âme ; mais bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté [3], sans le conseil du raisonnement.

Ces puissances ont chacune leurs principes et les premiers moteurs de leurs actions. Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie, outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir, outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver et qui, ayant la force de nous plaire, sont aussi forts, quoique pernicieux en effet, pour faire agir la volonté, que s'ils faisaient son véritable bonheur...

C'est alors qu'il se fait un balancement douteux entre la

1. *De la Connaissance de Dieu et de soi-même,* édition Belin, ch. VI, p. 23.
2. L'esprit est mis pour l'intelligence, et le cœur pour le sentiment.
3. On retrouve ici la confusion déjà signalée du désir et de la volonté. Les caprices de la sensibilité ne peuvent pas introduire de vérités dans notre esprit; c'est l'œuvre de l'intelligence, qui seule peut juger; mais la sensibilité agit sur cette faculté et l'entraîne.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

volonté et la volupté, et que la connaissance de l'une et le sentiment de l'autre font un combat dont le succès est bien incertain, puisqu'il faudrait pour en juger connaître tout ce qui se passe dans le plus intérieur de l'homme, que l'homme même ne connaît presque jamais.

Il paraît de là que, quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ; et ensuite remarquer, dans la chose dont il s'agit, quels rapports elle a avec les principes avoués ou avec les objets délicieux par les charmes qu'on lui donne. De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison [1].

Or, de ces deux méthodes, l'une de convaincre, l'autre d'agréer, je ne donnerai ici les règles que de la première ; et encore au cas qu'on ait accordé les principes et qu'on demeure ferme à les avouer : autrement je ne sais s'il y aurait un art pour accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices. Mais la manière d'agréer est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable....

La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables [2]. Ils sont divers en tous les hommes et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme

1. Cette opposition de la faculté d'aimer et de celle de connaître n'est pas exacte en tout point : d'abord nous n'aimons jamais sans quelque raison, au moins apparente, et le cœur est souvent la dupe de l'esprit ; ensuite, que deviendrait l'intelligence si nous n'aimions pas la vérité ? Platon a remarqué avec profondeur qu'il y a un amour qui arrache l'homme aux plaisirs grossiers pour le conduire vers le vrai, le beau, et jusqu'à leur principe, le bien suprême. L'ἔρως, loin d'être l'ennemi de la νόησις, en est l'auxiliaire ; celle-ci nous donne le souvenir des choses divines, celui-là nous en donne le regret. « Malheur, dit Bossuet, à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer ! »

2. Cette fois Pascal exprime avec une admirable précision une grande vérité. C'est la meilleure réponse qu'on puisse opposer à ceux qui veulent fonder la morale sur le sentiment.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme ; un riche et un pauvre en ont de différents, un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent.

PASCAL [1].

---

7. — Du rôle de la sensibilité dans la vie humaine.

Le rôle que joue l'attraction dans le monde matériel, attachant tous les corps les uns aux autres, est celui que remplit la sensibilité pour l'âme humaine. Sans la sensibilité, chaque esprit, chaque âme individuelle est isolée dans la création, isolée des autres créatures, des esprits semblables à elle, isolée même de son créateur. Elle ressemblerait à cette monade de Leibniz qui continuerait d'exister et d'agir dans sa solitude, si le monde était anéanti, parce qu'elle ne communique pas avec lui [2]. La sensibilité établit une communication nécessaire entre l'âme sensible et tout ce qui existe ; elle la met à sa place dans l'univers en l'unissant par des liens cachés à toutes les parties qui le composent, elle la fait entrer dans le concert du monde en le soumettant à l'action de tous les corps et du sien propre, à celle des autres âmes, à celle de Dieu. Cette destination première et essentielle est bien celle de la sensibilité.

Enlevons à l'homme la puissance de sentir ; supposons-le, par impossible, raisonnable au plus haut degré et doué de la liberté la plus complète : que connaîtra-t-il, que fera-t-il, que sera-t-il dans le monde, quels seront ses rapports

1. *De l'Esprit géométrique,* II, p. 550, édition de M. Havet.
2. Leibniz n'admet pas qu'une substance puisse agir sur une autre ; les monades, dit-il, n'ont pas de fenêtres pour regarder au dehors.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

avec les créatures et le créateur ? Dieu crée une âme dans un corps, c'est la condition commune de notre existence actuelle ; or, la présence de l'âme à son corps consiste en deux choses, dans la puissance qu'a l'âme d'agir sur le corps, de le mouvoir, et dans la puissance qu'a le corps à son tour d'agir sur l'âme, de l'émouvoir. Mais, l'âme supposée insensible, le corps n'a plus d'empire sur elle ; qu'il vive, qu'il meure, qu'il soit sain ou malade, qu'il ait besoin ou non de nourriture ou de réparation, qu'un corps étranger l'offense et le menace d'une ruine prochaine, son sort ne la touche pas ; elle est insensible. Le corps n'a plus l'aiguillon de la douleur pour exciter l'âme et la forcer à lui venir en aide ou à sympathiser avec lui ; il n'a plus la séduction du plaisir pour l'engager à lui complaire et à satisfaire à ses besoins. L'âme est soustraite à la première condition de la vie terrestre ; elle n'est plus attachée à son corps ; elle peut encore le mouvoir, mais il est douteux qu'elle use jamais de cette puissance, n'ayant point d'intérêt dans cette portion de matière ; de toutes façons, l'union réelle et complète, formée de liens réciproques, telle, enfin, que chacun de nous la reconnaît en lui-même, n'existe pas.

L'âme, celle que nous sommes en réalité, et non plus celle que nous venons de supposer un instant, est aussi mêlée aux choses du monde extérieur ; elle voit les corps étrangers, et sa vue s'étend jusqu'aux dernières étoiles qui éclairent la nuit ; elle connaît les propriétés de ces corps, elle en perçoit les phénomènes, elle en découvre les lois, elle peut intervenir par l'art et l'industrie dans leur application et la diriger au profit de l'homme ; elle est en rapport continuel avec le monde corporel tout entier. Mais l'âme que l'on suppose insensible est indifférente à toutes ces choses ; elle pense et veut peut-être dans sa solitude métaphysique, mais elle ne connaît pas le monde

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des corps et n'y intervient pas. Comment en serait-il autrement? Les corps étrangers n'existent pour notre esprit, ne se révèlent à lui, ne lui manifestent leurs états et leurs propriétés qu'indirectement; ils agissent sur notre corps et celui-ci sur l'âme; quoi qu'ils fassent, ils ne tireront donc pas de sa léthargie cette âme indifférente, car elle est soustraite, par son insensibilité, à l'influence même de son propre corps [1].

Au moins n'est-elle pas étrangère aux choses du monde moral et aux créatures qui lui ressemblent? Là peut-être elle va agir, se mouvoir, prendre sa place, faire cause commune avec ses semblables, entrer dans le sein de la famille, de la société, de l'humanité? Mais ces choses-là ne sauraient exister davantage pour une âme indifférente. Les liens de la famille ne sont pas tant les liens du sang que ceux de l'affection; la famille et la société tout entière sont fondées sur nos intérêts et nos sentiments. Pour l'homme insensible, tous les liens naturels tombent : ceux de la sympathie, de l'amitié, de l'amour, ceux même de l'égoïsme; il ne peut s'aimer lui-même, ce n'est qu'une statue inanimée.

Pourra-t-il du moins connaître le vrai, le beau, le bien, Dieu? Cette chaîne qui unit la créature au créateur, celle-là sans doute ne se brisera pas? Raisonnable, l'homme peut comprendre le vrai; mais pourquoi s'efforcerait-il de le connaître et comment en aurait-il le désir? Si la vérité n'a point de charme, qu'elle n'attende point que l'homme la cherche; l'homme tient de Dieu tout ce qu'il est; mais s'il est capable de le connaître, insensible, il est incapable de l'aimer. Le beau, est-il possible de le concevoir sans le sentir? Le sentir n'est-ce pas la meilleure ou la seule fa-

1. A la rigueur l'âme pourrait être insensible et connaître les impressions produites sur les organes; la perception n'est pas du ressort de la sensibilité proprement dite, mais de fait la sensation y est tellement mêlée que le plus souvent on ne l'en distingue pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

çon de le comprendre? Le devoir, la morale, il leur faut une sanction; le bien, sinon le devoir lui-même, a de l'attrait pour nous; nous aimons, nous désirons le bonheur et la récompense, nous redoutons le malheur et le châtiment: cet espoir et cette crainte sont une partie de la vertu commune. Mais un être indifférent, quel charme, quel attrait le bien ou le bonheur peut-il exercer sur lui? Quelle récompense lui promettre, de quel châtiment l'effrayer? Si l'homme est insensible, Dieu lui-même s'est, pour ainsi dire, désarmé.

A. LEMOINE[1].

1. *L'Ame et le Corps*, p. 71. Didier, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE VIII.

PSYCHOLOGIE.

DE L'ACTIVITÉ HUMAINE.

§ I. — DE L'ACTIVITÉ INSTINCTIVE.

1. — Définition de l'activité.

1° *Agir*, comme j'ai dit, est en général, par rapport aux créatures, ce qui se passe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement[1];

2° Ce qui survient par ce changement s'appelle *effet;* ainsi agir et produire un effet c'est la même chose;

3° L'être, considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cause*[2];

4° Le changement, considéré au moment même où il arrive, s'appelle, par rapport à la cause, *action;*

5° L'action, en tant que mise ou reçue dans quelque être, s'appelle *passion;* et, en tant que reçue dans un être intelligent qui lui-même l'a produite, elle s'appelle *acte*[3]; de sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire que l'acte est le terme de la faculté agissante, et l'action l'exercice de cette faculté;

1. Les créatures ne sont pas seulement des *moyens,* ce sont des forces.

2. Condillac a très-bien dit : « Un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui. »

3. La définition est assez exacte; l'être est modifié, il *reçoit* une modification, mais en même temps il se la donne. De là les verbes réfléchis, se déterminer, se résoudre, se décider.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6° La cause, considérée en même temps par rapport à l'action et à l'acte, je l'appelle *causalité*. La cause, considérée en tant que capable de cette causalité, je l'appelle *puissance* ou *faculté* [1].

BUFFIER [2].

---

2. — L'activité est essentielle à l'âme.

Si l'action venait à cesser, l'âme et le moi cesseraient aussi, tout cesserait, excepté cette substance indéterminée qui, privée de la vie, n'aurait plus le caractère humain [3]. A chaque fin d'activité, il ne demeurerait que cette substance. L'homme aurait disparu, et pour qu'il revînt, il ne faudrait rien moins qu'un nouvel acte de création. Mais alors ce serait un autre homme, une autre personne aurait succédé à celle qui d'abord existait : il n'y aurait plus identité [4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Prenons les choses à la rigueur. Il ne s'agit pas ici d'une activité ralentie, moins puissante et moins vive : il s'agit de la cessation, du néant même de l'activité. Eh bien, s'il y a néant, tout est fini par là même, et rien ne sera ensuite que ce qui sera fait de nouveau. L'être atteint d'inertie sera mort à l'humanité, à la personnalité humaine; il n'aura plus vertu pour rien, et ne pourra ni sentir, ni penser, ni

1. Il ne faut peut-être pas identifier ces deux termes; il y a entre eux la même différence qu'entre *pouvoir* et *faire*.

2. *Œuvres philosophiques,* p. 140. En somme l'activité est le fond de l'âme, c'est l'être même. L'activité absolue ne comporte rien de passif; mais les forces qui constituent l'univers créé, n'ayant qu'une activité restreinte, sont tour à tour actives ou passives, parce qu'elles sont en relation avec d'autres forces. L'activité n'est pas une faculté : connaître, aimer, mouvoir, c'est toujours être actif.

3. Cette exception doit être rejetée : cette substance indéterminée n'est qu'une abstraction; l'être supprimé, la force anéantie, il ne reste rien, si ce n'est la pure possibilité.

4. L'identité est le caractère de toute force; la connaissance de l'identité appartient seulement à la force intelligente.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vouloir, ni posséder aucune faculté : il sera l'être, voilà tout[1]. Pour qu'il devienne quelque autre chose, qu'il reprenne un caractère propre, il faudra qu'il reprenne la vie, qu'il la reçoive de nouveau, qu'il en reçoive une nouvelle.

DAMIRON[2].

---

3. — Notre activité est d'abord instinctive et non pas personnelle.

Non-seulement le *pouvoir personnel* ne gouverne pas toujours nos capacités naturelles[3]; mais il est facile de prouver qu'elles se sont primitivement mises en mouvement et développées sans lui. En effet, nous ne nous saisissons d'une de nos capacités pour nous en servir, que parce que nous savons qu'elle existe et qu'elle est un instrument convenable à notre dessein. Ainsi, nous ne *voulons* nous souvenir que parce que nous savons que nous le pouvons. Or, comment saurions-nous que nous pouvons nous souvenir si jamais nous ne nous étions souvenus? Il faut donc de toute nécessité que nous nous soyons souvenus spontanément une première fois, pour que nous ayons pu ensuite vouloir nous souvenir. Le même raisonnement s'applique à toutes nos facultés. Avant d'avoir vu, d'avoir senti, d'avoir remué, d'avoir formé une idée, l'enfant ne savait pas qu'il pouvait voir, sentir, agir et penser. Ignorant que ces capacités étaient en lui, il ne pouvait songer à s'en servir, ni, par conséquent, à s'en emparer et à les diriger. Il a donc fallu que ces capacités s'éveillassent d'elles-mêmes et se développassent d'abord de leur propre mouvement et sans le secours de sa volonté. Ainsi, la *personnalité* est en

1. Expression ambiguë; il ne sera pas l'être, il ne sera pas; être c'est agir. La passivité absolue, c'est le néant; patir, en réalité, c'est encore réagir.

2. *Cours de philosophie,* t. I, p. 28. Hachette, 1837.

3. Comme le mot de *volonté* peut donner lieu à des équivoques, Jouffroy le remplace par celui de « pouvoir personnel. » La volonté est en effet la cause de la personnalité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous un fait postérieur au développement de nos capacités naturelles; en d'autres termes, avant de s'emparer d'elle-même, notre nature était douée de certaines capacités qui, d'abord, se sont développées en elle comme les propriétés se développent dans les choses[1]. C'est ce développement spontané qui lui a donné la conscience des différents pouvoirs dont elle est douée; et c'est alors qu'elle a pu vouloir s'emparer de ses capacités, les diriger et s'en servir. Le jour où elle l'a fait, elle est sortie de la classe des choses, et la personne humaine a brisé l'œuf où elle avait sommeillé jusque-là. A présent, quand nous cessons de gouverner nos facultés[2], elles retournent à cette indépendance primitive et naturelle; c'est-à-dire qu'elles vont de leur mouvement propre et non du nôtre, obéissant à la fatalité comme les propriétés dans les choses, et non plus à la volonté libre et intelligente de la personne.

TH. JOUFFROY[3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Caractères propres de l'activité instinctive.

L'animal, quoique ses actions tendent à un but bien déterminé, ignore néanmoins quel est ce but, et il ne se rend aucun compte des mouvements qu'il exécute[4]. Tel insecte, herbivore à l'état adulte, va néanmoins déposer ses œufs sur la chair putréfiée, qui seule peut nourrir les larves de ses petits et il ne les verra pas éclore. Les motifs de son

1. La similitude n'est pas complète. La propriété a besoin, pour être excitée, de l'action d'une force extérieure; la capacité est une sorte d'activité dont le ressort est à l'intérieur.

2. Nous n'abandonnons jamais entièrement le gouvernement de nous-mêmes, mais nous l'exerçons avec plus ou moins d'activité.

3. *Mélanges philosophiques,* p. 358. Paulin, 1833. La personnalité suppose des facultés, la conscience qu'on a de les posséder, et le pouvoir de les diriger.

4. L'activité, si on en considère les œuvres, consiste pour l'homme à mouvoir, à aimer, à connaître; si l'on en considère les formes, elle est instinctive, libre, ou habituelle. Chaque faculté a donc des instincts, mais ils sont particulièrement visibles dans les actes de la force motrice.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

action lui sont donc complétement inconnus. Il en est de même de tous ceux qui assurent la naissance et les premiers moyens d'existence de leurs petits, bien qu'ils soient destinés à mourir avant que leurs petits soient éclos. Ce n'est évidemment pas parce qu'il apprécie la nature de ses besoins et qu'il y proportionne la nature de ses travaux que le castor construit ses digues : car, à l'abri de tout besoin, si vous laissez près de lui les matériaux nécessaires, il commencera à construire sans aucune utilité, par conséquent sans se proposer aucun but[1].

Aussi, ni l'imitation, ni l'expérience n'ont-elles plus de part que la prévision dans ses industries les plus compliquées. L'animal réussit généralement du premier coup, sans tâtonnements et sans essais préalables[2]. L'oiseau n'a pas besoin d'étudier pour faire son nid. Le carnassier n'hésite point quand il se trouve pour la première fois en présence de la proie que la nature lui destine, et parmi les herbes d'une prairie le ruminant va droit à celle qui lui convient. Jamais, dans les migrations, les cailles et les hirondelles n'ont essayé de plusieurs routes et ne se sont engagées dans des directions variées pour adopter l'une d'entre elles.

La perfection, l'infaillibilité de l'*instinct* éclatent depuis le commencement jusqu'à la fin du règne animal. Pas un nid, pas une ruche, pas un terrier, pas une cabane, ne sont insuffisants pour les besoins de leurs architectes. L'animal restera donc stationnaire[3]. Il n'a rien appris pour arriver à pratiquer son art ; il le pratique sans hésiter et très-bien ; mais il ne se préoccupera point d'y ajouter des

1. On a tenté sans succès d'expliquer ce fait par une habitude héréditaire.

2. Ainsi le premier caractère d'un acte instinctif, c'est que la force agissante ne sait pas clairement pourquoi elle le produit ; elle ne conçoit ni l'action, ni le but.

3. Deuxième caractère : les actes instinctifs ne s'apprennent pas ; ils sont du premier coup ce qu'ils resteront toujours et dans l'individu et dans l'espèce.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

perfectionnements successifs. La nature a pourvu à tout; elle n'a rien réservé à son initiative et ne lui a laissé le soin de réaliser aucun progrès[1].

Il ne pourra pas davantage essayer une industrie autre que la sienne. Il y a, comme on l'a dit, des *instincts* particuliers dévolus à chaque espèce; mais on ne saurait dire qu'il existe *un instinct* qui soit, comme l'intelligence, un instrument général pouvant servir à des fins variées[2]. Tel oiseau n'est pas fait pour construire un nid, mais tel nid. Chaque espèce d'araignée fait une toile d'une nature toute particulière, et elle ne peut faire absolument que celle-là; celle de l'araignée des jardins est d'une régularité toute géométrique, car elle offre le modèle des rayons qui partent d'un centre. L'abeille construit ses cellules comme si elle savait le calcul infinitésimal; nous serions obligés de le savoir si nous voulions imiter son travail. Ni l'araignée, pourtant, ni l'abeille ne savent les mathématiques; et en dehors de l'art qui leur est propre, elles ne sauraient appliquer à rien le moindre des principes qu'un pareil art supposerait dans l'esprit de l'homme[3].

Destiné à un genre de vie spécial, ne connaissant point les hésitations et n'essayant pas de se perfectionner, puisqu'il fait tout immédiatement avec une perfection qui ne lui a coûté aucune étude, l'animal ne choisit pas. Ruminant ou rongeur, carnivore ou herbivore, aquatique ou arboricole, voyageur ou sédentaire, chasseur ou pêcheur, pillard ou fainéant, maçon, architecte, cordonnier, terras-

1. Bossuet a fortement insisté sur cette immobilité de l'instinct, déjà marquée par Pascal dans un morceau célèbre. Il l'attribue à l'absence de la liberté et de la réflexion, qui sont les deux causes des inventions humaines.

2. Les animaux, ou du moins certains d'entre eux, savent pourtant modifier leurs façons d'agir, et parfois les ajuster aux nécessités imprévues de leur existence. Il n'est guère possible de récuser la véracité de ces observations; mais en ce cas ils s'élèvent au-dessus de l'instinct, et font preuve d'une sorte d'intelligence, toujours assez bornée.

3. Rien de plus important que cette différence; l'instinct a une *spécialité* inflexible, l'intelligence se plie à toutes les variétés d'ouvrages.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sier, fabricant de carton, hydraulicien, mineur (puisque l'on trouve chez lui toutes ces industries), il est né ce que vous le voyez être ; il ne peut pas ne pas l'être. L'instinct qui le dirige lui imprime une impulsion toute fatale et dans une voie tracée d'avance. La nécessité est une loi essentielle de l'instinct.

Enfin toutes les actions auxquelles il préside sont uniformes dans tous les individus d'une même espèce. Les abeilles du temps d'Aristote avaient leurs ruches comme celles d'aujourd'hui, et partout où vous trouverez la même espèce vous trouverez les mêmes mœurs, les mêmes habitudes, la même industrie.

Les caractères de l'instinct qu'on peut opposer un à un aux caractères de l'intelligence se tiennent aussi mutuellement ; chacun d'eux entraîne tous les autres, et on peut ainsi les résumer : impulsion spéciale, irrésistible, uniforme, admirablement préordonnée, que l'animal subit et à laquelle il cède immédiatement, sans savoir ni d'où elle vient ni à quel but elle le conduit [1].

H. Joly [2].

---

5. — L'instinct rattaché à son origine première.

C'est l'*instinct,* dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux : c'est en effet un instinct ; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirables, non dans la bête, qui ne raisonne ni ne peut avoir alors le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui la conduit [3]. Cet instinct ou cette sagesse, qui pense et veille pour la bête,

1. La conscience même de l'acte produit s'affaiblit ou fait défaut dans l'instinct; nous en pouvons juger par nous-mêmes.

2. *De l'Instinct,* p. 31. E. Thorin, 1870.

3. L'instinct est généralement d'autant plus puissant et plus varié que l'intelligence est plus faible. Les animaux les plus intelligents ne sont pas ceux où l'instinct éclate de la façon la plus merveilleuse. De même l'homme civilisé n'a pas les instincts du sauvage, bien qu'il en ait le germe. On remarque facilement la raison providentielle de cette loi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans les choses indélibérées, où elle ne pourrait ni veiller ni penser, quand même elle serait aussi raisonnable que nous [1], ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine.

Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature : ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a dans les bêtes un nombre prodigieux de mouvements entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles [2]. Voilà le fait indépendant de toute philosophie ; et le fait seul décide.

Que penserait-on d'une montre qui fuirait à propos, qui se replierait, se défendrait, et échapperait pour se conserver quand on voudrait la rompre ? N'admirerait-on pas l'art de l'ouvrier ? Croirait-on que les ressorts de cette montre se seraient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard ? Croirait-on avoir expliqué nettement ces opérations industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre, qui marquerait précisément les heures de son maître, et qui échapperait à ceux qui voudraient briser ses ressorts ?

FÉNELON [3].

1. Descartes remarque que l'animal accomplit parfois des œuvres que l'intelligence humaine serait incapable de prévoir ; et il en conclut qu'à moins d'attribuer à la bête plus d'esprit qu'à l'homme lui-même, on doit avouer qu'elle n'en a pas du tout.

2. Cette *machine* a été visiblement construite pour un travail spécial. Les impressions du dehors et leur action sur la sensibilité organique sont les conditions indispensables des actes instinctifs : le sentiment ne se sépare pas de l'instinct ; mais il y a toujours là les traces d'un dessein et les preuves d'une sagesse infinie.

3. *Traité de l'existence de Dieu,* édition Belin, p. 28. Comparer Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. v. Il ne faut pas sans doute admettre que Dieu intervienne actuellement dans les actions des animaux ; ce sont des forces qui ont leur activité propre, mais ils ont tout reçu d'une puissance intelligente sachant adapter les moyens à une fin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE L'ACTIVITÉ LIBRE.

1. — Différence entre l'activité spontanée et l'activité volontaire.

Le phénomène de la volonté présente les moments suivants : 1° prédéterminer un acte à faire ; 2° délibérer ; 3° se résoudre [1]. Si l'on y prend garde, c'est la raison qui constitue le premier tout entier, et même le second, car c'est elle aussi qui délibère [2], mais ce n'est pas elle qui résout et se détermine. Or, la raison qui se mêle ici à la volonté, s'y mêle sous une forme réfléchie ; concevoir un but, délibérer, emporte l'idée de réflexion. La réflexion est donc la condition de tout acte volontaire, si tout acte volontaire suppose une prédétermination de son objet et une délibération. Or, agir volontairement c'est agir ainsi, nous l'avons vu ; et c'est parce que la volonté est en effet réfléchie, qu'elle présente un phénomène si frappant. Mais une opération réfléchie peut-elle être une opération primitive? *Vouloir*, c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si on se résoudra, si l'on agira de telle ou telle manière, et choisir en faveur de l'une ou de l'autre. Le résultat de ce choix, de cette décision précédée d'une détermination et de prédétermination, est la *volition*, effet immédiat de l'activité personnelle ; mais, pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir qu'on pouvait se résoudre et agir, il fallait antérieurement s'être résolu, avoir agi autrement, sans délibération ni prédétermination,

1. Voir ci-après l'analyse de la volonté.

2. Sans doute la raison délibère ; mais si la volonté n'arrêtait pas l'action, il n'y aurait pas de place pour la délibération ; de plus l'intelligence doit être fixée par la volonté sur la considération des motifs.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

c'est-à-dire sans réflexion. L'opération antérieure à la réflexion est la spontanéité[1]. C'est un fait que, même aujourd'hui, nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que, l'aperception rationnelle nous découvrant spontanément l'acte à faire, l'activité personnelle entre aussi spontanément en exercice et se résout d'abord, non par une impression étrangère, mais par une sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et souvent meilleure qu'elle[2]. Le « qu'il mourût ! » du vieil Horace ; le « à moi, d'Auvergne ! » du brave d'Assas, ne sont pas des élans aveugles, et par conséquent dépourvus de moralité ; mais ce n'est pas non plus au raisonnement et à la réflexion que l'héroïsme les emprunte. Le phénomène de l'activité spontanée est donc tout aussi réel que celui de l'activité volontaire. Seulement, comme tout ce qui est réfléchi est profondément déterminé et par cela même distinct, le phénomène de l'activité volontaire et réfléchie est plus apparent que celui de l'activité spontanée, moins déterminée et plus obscure[3]. Ensuite, le propre de tout acte volontaire est de pouvoir se répéter à volonté, de pouvoir être évoqué pour ainsi dire par devant la conscience qui l'examine et le décrit tout à son aise, tandis que l'acte spontané ne se répète point à volonté, passe ou inaperçu ou irrévocable, ou du moins ne peut être rappelé qu'à la

1. La spontanéité ne semble pas différer de l'instinct, ni l'activité réfléchie de la liberté. Telle n'est pas pourtant la doctrine de M. Cousin, qui reconnaît une spontanéité libre, comme une libre volonté. On lira plus loin l'exposé de cette théorie, qui mérite d'être examinée.

2. Certains actes peuvent être produits volontairement sans avoir été précédés d'une longue délibération ; mais cette raison *spontanée* dont on parle ici, conçoit évidemment l'acte à produire, et en aperçoit rapidement les motifs. On délibère parfois en une seconde. Il faut aussi tenir compte des délibérations antérieures et des résolutions arrêtées une fois pour toutes ; elles expliquent les faits qu'on va citer.

3. Ces caractères conviennent à l'instinct. En somme on ne doit reconnaître que deux sortes d'activité, l'une est fatale, et l'autre libre. L'auteur divise cette dernière et prétend qu'elle peut être ou spontanée ou réfléchie. Cette distinction doit être contestée ; il y a toujours plus ou moins de réflexion dans un acte libre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

condition d'être réfléchi, c'est-à-dire d'être détruit comme fait spontané[1]. La spontanéité est donc nécessairement obscure de cette obscurité qui environne tout ce qui est primitif ou instantané.

V. COUSIN[2].

---

2. — Analyse de la volonté.

Pour être assuré de décrire exactement la *volonté*, il faut n'avoir omis aucune des conditions essentielles ou habituelles de son exercice, il faut avoir recueilli avec soin toutes les circonstances de l'acte volontaire. Or, en comparant toutes les descriptions qui en ont été données, on est conduit à reconnaître que ces conditions et circonstances peuvent être ainsi résumées :

1. Il n'arrive jamais qu'on veuille quoi que ce soit, sans avoir une idée de ce qu'on veut[3].

2. Pour qu'une action soit réputée volontaire, il faut que l'agent ait été maître de la faire, et qu'elle ne soit point l'effet de la contrainte[4].

3. On est généralement tenu pour responsable de ce qu'on a fait volontairement, mais surtout si l'acte volontaire a été prémédité, c'est-à-dire précédé de quelque délibération[5].

4. Cette délibération consiste en un examen plus ou moins prolongé du but qu'on a en vue, des moyens dont on dis-

1. Cette remarque est pleine de justesse. Elle explique comment la théorie de cette activité sourde, qu'on nomme l'instinct, est bien moins avancée que celle de la volonté.

2. *Fragments de philosophie contemporaine,* p. 24. Didier et Ladrange, 1856.

3. On conçoit l'acte comme possible; on se souvient d'en avoir exécuté de semblables; on a conscience de pouvoir les renouveler.

4. La liberté est donc la condition de la volonté; il n'y a point de vouloir qui ne soit libre; la réciproque est vraie, et il n'y a point de liberté en dehors de la volonté.

5. L'auteur semble admettre « qu'un acte non prémédité peut être libre, » mais que la responsabilité naît *surtout* de la préméditation. D'autres pensent, et avec plus de raison, que la volonté libre ne se sépare pas de la délibération.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pose et des suites immédiates ou éloignées de la conduite que l'on tiendra.

5. A la délibération succède la détermination ou le choix entre les divers partis qui nous sont proposés.

6. Une fois la détermination prise on l'exécute, et alors l'action est complète[1].

CH. WADDINGTON[2].

---

3. — Divers sens du mot liberté.

Le terme de *liberté* est fort ambigu. Il y a liberté de droit et de fait. Suivant celle de droit, un esclave n'est point libre et un sujet ne l'est pas entièrement, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche[3]. La liberté de fait consiste ou dans la puissance de vouloir comme il faut[4], ou dans la puissance de faire ce qu'on veut[5]. La liberté de faire a ses degrés et variétés. Généralement, celui qui a plus de moyens est plus libre de faire ce qu'il veut ; mais on entend la liberté particulièrement de l'usage des choses qui ont coutume d'être en notre pouvoir, et surtout de l'usage libre de notre corps. Ainsi, la prison et les maladies qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement que nous voulons, et que nous pouvons leur donner ordinairement, dérogent à notre liberté : c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage de ses membres. La liberté de

1. En résumé, voici les conditions d'une action volontaire : conception de l'acte à produire, désir d'agir ou de s'abstenir, conscience de pouvoir le faire, possession de soi-même, délibération, décision, exécution.

2. *De l'âme humaine,* p. 483. Ladrange, 1862.

3. C'est la liberté civile, dont le principe est d'ailleurs, comme pour toutes les autres libertés, dans le libre arbitre.

4. Voilà la vraie liberté, telle que la psychologie la constate; pourtant ces mots, « comme il faut » sont inexacts, s'ils signifient « comme on le doit, » car on peut vouloir contre son devoir.

5. La liberté de *faire* n'existe pas toujours : en tout cas c'est une conséquence de l'autre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vouloir est encore prise en deux sens différents. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions. L'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens les stoïciens disaient que le sage seul est libre, et, en effet, on n'a pas l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut pas vouloir alors comme il faut, c'est-à-dire avec la délibération qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions. Et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc arbitre* et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement humain présente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent[1], et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique.

LEIBNIZ[2].

---

4. — La liberté dans la possession de soi-même.

Je ne dois pas oublier que l'action ne suit pas immédiatement le désir ou l'idée que j'en puis avoir[3]. J'ai supposé, le lecteur suppose avec moi, que je prends le temps de me reconnaître, c'est-à-dire d'examiner si je veux

1. Leibniz admet qu'on agit alors d'après certains motifs, sans quoi la résolution n'aurait pas de raison suffisante ; mais il soutient contre les déterministes que ces motifs ne nécessitent pas l'action.

2. *Nouveaux Essais,* t. I, p. 149. Ladrange, 1866.

3. L'auteur a reconnu précédemment que pour vouloir, il faut l'idée de l'acte et le désir de l'accomplir. Il se demande maintenant d'où il vient que l'action ne se produise pas instantanément, et il conclut à l'existence d'un pouvoir capable de la retenir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou si je ne veux pas la faire. Or, que signifie ce temps d'arrêt entre la vue d'une action pour laquelle j'ai du penchant et l'accomplissement de cette action? Elle m'est possible, rien ne l'empêche, rien ne s'y oppose du dehors : l'obstacle vient donc du dedans. Comment se fait-il que je m'arrête au moment où tout m'invite à agir? Pour suspendre ainsi mon action, ne faut-il pas que j'en sois le maître et que je me possède moi-même[1]? Mais cette *possession de moi-même* ne m'appartient ni en tant que je pense ni en tant que j'ai le désir d'agir. La pensée est chose fatale, irrésistible en présence de son objet, et l'inclination est un mouvement passif, aveugle, et qui ne sait que tendre sans relâche à son but. Ce n'est pas apparemment ce désir qui s'arrête de lui-même, ni la pensée qui s'interrompt ou se modifie toute seule, et ce n'est pas non plus la pensée et le désir qui se font obstacle, puisque dans notre hypothèse tous deux me portent du même côté. Donc, si la tentation ne produit pas immédiatement l'action, c'est qu'elle n'en est pas la cause; si la double puissance de penser et de désirer n'enfante pas en moi le vouloir, c'est que vouloir est autre chose que désirer ou connaître[2]; c'est qu'un pouvoir spécial, distinct de l'inclination et de l'intelligence, intervient dans mes actions volontaires, et je constate clairement un tel pouvoir dans cette prise de possession de moi-même, sans laquelle il n'y aurait jamais ni délibération ni choix raisonné.

CH. WADDINGTON[3].

1. « Se contenir, se retenir, s'abstenir, se modérer, se commander, mettre à n'importe quelle action du tempérament, de la mesure, ne pas se laisser aller, être à soi, et sûr de soi, c'est bien réellement *se posséder*. » Damiron, *Cours de philosophie,* II, 243.

2. Ainsi il ne faut pas borner, comme on le fait souvent, l'action de la volonté libre à la décision; elle se manifeste autant pour retenir l'acte que pour le produire; c'est, si on peut le dire, la forme négative de la liberté.

3. *De l'âme humaine,* p. 489. Ladrange, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — La liberté dans la délibération.

Peut-on délibérer sur toutes choses sans exception? Tout est-il matière à délibération? ou bien n'y a-t-il pas certaines choses où la délibération n'est pas possible[1]? Personne ne délibère sur les choses et les vérités éternelles, par exemple sur le monde; ni sur cet axiome que le diamètre et le côté sont incommensurables. On ne peut délibérer davantage sur certaines choses qui sont soumises au mouvement, mais qui s'accomplissent toujours suivant les mêmes lois, soit par une nécessité invincible, soit par leur nature, soit par toute autre cause; comme sont par exemple les mouvements d'équinoxe et de solstice pour le soleil. Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies; ni sur les événements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor[2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire. La délibération s'applique donc spécialement aux choses qui, tout en étant

1. On délibère à la fois sur les motifs que l'on pèse et sur les moyens que l'on choisit. On a souvent écrit qu'il n'y a nulle liberté dans la délibération. Mais si l'intelligence était livrée à elle-même, emportée au cours naturel de l'association des idées, elle ne s'appliquerait pas à ce travail, que la volonté seule peut lui imposer, et dont elle peut aussi la détourner. Le titre de ce fragment force un peu la pensée d'Aristote; mais tout au moins on y trouvera cette vérité, que la délibération porte sur des choses que nous savons en notre pouvoir, et implique la conscience de notre liberté.

2. Aristote distingue très-nettement les choses fatales ou fortuites, dont la volonté n'a pas à se soucier, et les actes qu'elle se croit le pouvoir de produire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

soumises à des règles ordinaires, sont cependant obscures dans leur issue particulière, et pour lesquelles on ne peut rien préciser à l'avance. Ce sont les choses où, lorsqu'elles sont importantes, nous appelons à notre aide des conseils plus éclairés que les nôtres, parce que nous nous défions de notre seul discernement et de notre insuffisance dans ces cas douteux. Au reste, nous ne délibérons pas en général sur le but que nous nous proposons ; c'est plutôt sur les moyens qui doivent nous y conduire[1].

ARISTOTE[2].

---

6. — La liberté dans la résolution.

Dans le moment même de ma résolution, et lorsque je donne en quelque sorte le branle à mes facultés actives, que se passe-t-il dans ma conscience? J'aperçois clairement ma résolution et je comprends qu'elle est la cause de mon acte[3]; mais en même temps que je l'aperçois, je m'aperçois moi-même comme force capable de la produire[4]. J'ai un sentiment qui peut être plus ou moins juste, plus ou moins précis, mais qui ne me manque jamais complétement, de l'étendue de cette force qui me constitue[5]; je comprends clairement, je vois, je sens, par l'intuition intérieure ou sens intime, que cette force qui produit cette résolution, pouvait ne pas la produire ou en

1. « On n'est point fondé à dire que la délibération et la volonté ne portent jamais sur le but que nous devons poursuivre, mais seulement sur les moyens, et qu'il n'appartient qu'à l'inclination de s'appliquer au but lui-même. Aristote oubliait que notre libre arbitre a prise sur tout ce qui est en nous, sensations et pensées, désirs, appétits et inclinations de toutes sortes. » Waddington, *De l'Ame humaine*, p. 458.

2. *Morale à Nicomaque,* traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, livre III, chap. IV.

3. La résolution elle-même est un acte dont le moi est la cause.

4. Non-seulement je m'aperçois « comme capable de la produire; » mais je perçois que je la produis actuellement.

5. Peut-être pas de son étendue, mais de son action.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

produire une toute différente[1], et qu'ainsi elle en est à la fois la cause et la raison dernière et suffisante. Or, une cause qui pouvait, par sa propre vertu, produire autre chose que ce qu'elle produit, est précisément une *cause libre*. C'est donc là que j'aperçois ma liberté avec une évidence irrésistible ; et c'est à cause de cela que, de tous les actes de la vie intime, la résolution d'agir, ou pour parler comme l'école, la *volition*, est celui qui me fait pénétrer le plus profondément dans le mystère de ma propre nature. Je saisis là la vie, la personne humaine, jusque dans le foyer de son activité.

J. SIMON[2].

---

7. — La liberté prouvée par l'évidence du sentiment et de l'expérience.

Je dis que la liberté, ou le libre arbitre, considéré en ce sens, est certainement en nous, et que cette liberté nous est évidente :

1° Par l'évidence du sentiment[3] et de l'expérience ;

2° Par l'évidence du raisonnement[4] ;

Quant à l'évidence du sentiment, que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même ; il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux,

1. On objecte à cela qu'on ne peut avoir conscience d'un acte s'il n'est pas accompli ; mais la perception de la conscience saisit ici le pouvoir ou plutôt la force même, et n'est pas bornée à l'action. Il est bien évident qu'on ne peut au même moment produire deux actes contradictoires ; mais on aperçoit clairement en produisant l'un des deux que l'autre était possible, et que la seule décision lui a manqué pour qu'il devînt réel. On a ce sentiment avant d'agir, en agissant, et encore après avoir agi.

2. *Le Devoir*, p. 17. Hachette, 1863.

3. Le mot *sentiment* est souvent employé dans le sens d'évidence intime, de perception de la conscience. « Nous ne connaissons notre âme que par sentiment, » dit Malebranche.

4. Ces preuves se trouvent au fragment 9. Bossuet y joint encore des preuves par l'évidence de la révélation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux, et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade[1]. De même nous délibérons, et nous consultons en nous-mêmes si nous irons à la promenade, ou non ; et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'un, ou l'autre : mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrons être heureux ou non[2] : ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être[3].

Mais parce que dans les délibérations importantes il y a toujours quelque raison qui nous *détermine*, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une nécessité secrète, dont notre âme ne s'aperçoit pas[4], pour sentir évidemment notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre[5]. Je sens, par exemple, que levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement ; et que, me résolvant à la mouvoir, je puis ou la mouvoir à droite, ou à gauche avec une égale facilité, car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de

1. Ce que Bossuet appelle ici la volonté d'être heureux, c'est le *désir ;* la volonté en diffère seulement par la liberté. Le mot *vouloir,* en ce cas, enferme l'inclination et la volonté.

2. Comparer le fragment d'Aristote sur la *délibération*, p. 493.

3. La liberté ne consiste-t-elle que dans le choix? Il semble que choisir soit plutôt un acte intellectuel qui précède la décision. En tout cas, il est inexact de dire que notre liberté se réduit à choisir les moyens; c'est emprunter à Aristote une de ses erreurs.

4. On signale ici l'origine d'une sorte de fatalisme, connu sous le nom de *déterminisme*. La raison éclaire la décision, on en conclut qu'elle la produit.

5. Se décider sans motif, c'est exercer ce qu'on appelle dans l'école la liberté d'*indifférence*. Bossuet oppose ce fait au déterminisme, mais on verra plus bas que la réponse est peu décisive.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

peine, ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre; de sorte que plus je considère sérieusement et profondément ce qui me porte à celui-là, plutôt qu'à celui-ci, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune autre raison de le faire[1].

Je sais que quand j'aurai dans l'esprit de prendre une chose plutôt qu'une autre, la situation de cette chose me fera diriger de son côté le mouvement de ma main; mais quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre[2].

Il est vrai que, remarquant en moi-même cette volonté, qui me fait choisir un des mouvements plutôt que l'autre, je ressens que je fais par là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément, et cet agrément peut être la cause qui me porte à me vouloir mettre en cet état. Mais, premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver et à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvements, mais ne me détermine point à commencer plutôt par l'un que par l'autre, puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse[3].

BOSSUET[4].

1. C'est là un acte insignifiant, machinal, qui n'est pas, à parler rigoureusement, voulu; et on peut toujours y trouver quelque motif peu important et auquel nous ne prêtons pas grande attention.

2. On verra plus bas que Reid a donné des exemples à peu près semblables de la liberté d'indifférence. — On peut toujours se demander s'il est d'un être raisonnable de prendre le *dessein,* de mouvoir sa main, sans aucune raison. La seule idée d'exercer son activité, de se prouver à soi-même sa liberté devient un motif. Bossuet en convient quelques lignes plus bas.

3. La remarque est subtile, mais, quoi qu'on en pense, elle ne prouve pas qu'il y ait vraiment liberté sans raison.

4. *Traité du libre arbitre,* ch. II.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Autre exemple du sentiment de notre liberté.

Vous dites que je ne suis pas libre, et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer : s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire. Cela supposé, en cas que je gage plutôt pour un parti que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté, c'est-à-dire du côté où je gagerai que je lèverai trois fois la main, ou du côté où je gagerai que je ne la lèverai pas trois fois. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pouvez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : c'est que je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez, et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Si vous gagez que je lèverai la main, je gage moi que je ne la lèverai pas ; et si vous gagez que je ne la lèverai pas, je gage mille pistoles contre une que je la lèverai[1]. Est-il offre plus avantageuse? pourquoi donc n'acceptez-vous jamais la gageure, sans passer pour un fou et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre.

BUFFIER[2].

1. Ce même exemple est rapporté par M. Jules Simon, *Le devoir,* p. 5; il n'est peut-être pas très-concluant contre le déterminisme, la gageure devient un motif et entraîne la décision.

2. *Œuvres philosophiques,* IIIe partie, ch. III, p. 173.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

9. — La liberté prouvée par l'évidence du raisonnement.

Tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très-claires et très-précises pour l'expliquer : tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix d'avec ce qui ne l'est pas; et ceux qui nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas [1].

C'est sur cela que je fonde l'évidence du *raisonnement* qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée très-claire, et une notion très-distincte de la liberté dont nous parlons : d'où il s'ensuit que cette notion est très-véritable, et par conséquent que la chose qu'elle représente est très-certaine [2]. Et nous n'avons pas seulement l'idée de la souveraine liberté de Dieu, qui consiste en son indépendance absolue, mais encore d'une liberté qui ne peut convenir qu'à la créature; puisque nous connaissons clairement que nous pouvons choisir si mal, que nous commettrons une faute : ce qui ne peut convenir qu'à la créature. Il n'y a personne qui ne conçoive qu'il ferait un crime exécrable d'ôter la vie à son bienfaiteur, et encore plus à son propre père. Tous les jours nous reconnaissons en nous-mêmes que nous faisons quelque faute, dont nous avons de la douleur : et quiconque y voudra penser de bonne foi, verra clairement qu'il met grande différence entre la douleur que lui cause la colique, ou la fâcherie que lui donne quelque perte de ses biens, et quelque défaut naturel de sa personne; et cette autre sorte de douleur qu'on appelle *se repentir*. Car cette dernière espèce

1. Les mêmes idées ont été exprimées avec force par Aristote, ci-dessous, p. 500.
2. On reconnaît le principe cartésien, qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qui est distinctement et clairement contenu dans son idée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de douleur nous vient de l'idée d'un mal qui n'est pas inévitable, et qui ne nous arrive que par notre faute : ce qui nous fait entendre que nous sommes libres à nous déterminer d'un côté plutôt que d'un autre ; et que si nous prenons un mauvais parti, nous devons nous l'imputer à nous-mêmes. BOSSUET [1].

---

10. — La liberté prouvée par la responsabilité.

Avouer que « personne n'est pervers de son plein gré, ni heureux malgré soi, » c'est une assertion qui contient tout à la fois de l'erreur et de la vérité [2]. Non, certainement, personne n'a le bonheur que donne la vertu contre son gré, mais le vice est volontaire. Ou bien faut-il révoquer en doute la théorie qu'on vient de soutenir? et faut-il dire que l'homme n'est pas le principe et le père de ses actions, comme il l'est de ses enfants? Mais si cette paternité est évidente, si nous ne pouvons rapporter nos actions à d'autres principes qu'à ceux qui sont en nous, il faut reconnaître que les actes dont le principe est en nous-mêmes, dépendent de nous et qu'ils sont volontaires. Tout ceci du reste semble confirmé, et par le témoignage de la conduite personnelle de chacun de nous, et par le témoignage des législateurs eux-mêmes. Ils punissent et châtient ceux qui commettent des actes coupables, toutes les fois que ces actions ne sont pas le résultat d'une contrainte ou d'une ignorance dont l'agent n'était pas cause [3]. Au contraire ils récompensent et honorent les auteurs

1. *Traité du libre arbitre,* ch. III.

2. Aristote semble avoir en vue la doctrine de Platon qui confond la liberté avec l'intelligence.

3. Leibniz n'admet pas ce raisonnement. « La nécessité de l'action, dit-il à peu près, ne fait pas cesser tout mérite et tout démérite, tout droit de louer et de blâmer, de récompenser et de punir. » Il en donne pour preuves qu'il est permis de tuer un furieux, de détruire les animaux nuisibles, qu'on punit les chiens et les chevaux, et que le châtiment est légitime si « la crainte sert à faire s'abstenir les hommes du mal. » *Théodicée,* I, 63. M. Janet lui oppose avec jus-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

d'actions vertueuses. Evidemment ils veulent par cette double conduite encourager les uns et détourner les autres. Mais dans toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, dans toutes les choses qui ne sont pas volontaires, personne ne s'avise de nous pousser à les faire, car on sait qu'il serait bien inutile de nous engager, par exemple, à ne point avoir chaud, à ne point souffrir du froid ou de la faim, et à ne pas éprouver telles ou telles autres sensations analogues, puisqu'en effet nous ne les souffririons pas moins malgré ces exhortations. Les législateurs vont même jusqu'à punir des actes faits sans connaissance de cause, quand l'individu paraît coupable de l'ignorance où il était, estimant sans doute qu'il ne dépend que de l'individu de n'être pas ignorant, et le supposant maître d'apporter les soins nécessaires à remplir ce devoir. Peut-être objectera-t-on que tel homme est par sa nature tout à fait incapable de prendre ce soin. Mais on peut répondre que ce sont les individus eux-mêmes qui sont cause de cette dégradation, qu'ont amenée les désordres de leur vie. S'ils sont coupables et s'ils ont perdu la domination d'eux-mêmes, c'est leur faute. C'est ainsi qu'une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter et la reprendre; et cependant il ne dépendait que de nous seuls de la lancer ou de la laisser tomber de notre main, car le mouvement initial était à notre disposition [1]. Il en est de même pour le méchant et le débauché; il dépendait d'eux dans le principe de n'être point tels qu'ils sont devenus, et c'est volontairement qu'ils se sont pervertis; mais une fois qu'ils le sont, il ne leur est plus possible de ne pas l'être.

ARISTOTE [2].

tesse cette objection : « Si les punitions n'étaient de la part de la société que des moyens de défense, ce seraient des *coups*, ce ne seraient pas des *punitions*. » Spinoza de son côté s'écrie : « Quoi donc! des hommes méchants, pour en être *nécessairement* méchants, en sont-ils moins à craindre et moins pernicieux? »

1. On ne peut mieux marquer la responsabilité des mauvaises habitudes.
2. *Morale à Nicomaque*, livre III, ch. VI, traduction de M. Barthélemy Saint-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Résumé des preuves indirectes de la liberté.

Tous les actes de ma vie prouvent invinciblement que j'ai foi à ma liberté. Au moment de prendre une résolution, j'hésite, je délibère : donc je me sens libre. Quand j'ai agi et que l'action me paraît bonne, je m'admire dans mon œuvre ; elle est donc mienne. Si, au contraire, elle a des résultats fâcheux, je me trouve amoindri par cet échec, j'éprouve de l'humiliation ou des remords. Je juge avec les mêmes sentiments les actions de mes semblables. Enfants, je les élève avec soin pour leur inspirer plutôt le goût du bien que celui du mal ; hommes, je les conseille, je les exhorte, je les menace, je les récompense. Je ne fais pas une action, je ne prononce pas une parole qui ne suppose la croyance à ma liberté et à celle d'autrui. Qu'est-ce que la loi, que les hommes discutent et promulguent avec appareil, et sur laquelle repose l'édifice social et politique? Qu'est-ce que le tribunal où ils prennent Dieu à témoin de leurs jugements? Qu'est-ce que l'échafaud, où ils prennent l'honneur et la vie de leur frère en expiation d'un crime? Otez la croyance à la liberté, et la société s'écroule. Sans la liberté, il n'y a ni droits, ni devoirs, ni serments, ni justice, ni obligation, ni crime, ni vertu, ni pardon, ni récompense. Il n'y a pas, sans elle, de reconnaissance et de piété. Les temples, sans la liberté, ne sont qu'un solennel mensonge, où nous promettons à Dieu de lui donner une obéissance qui ne dépend pas de nous. Je ne puis pas aimer, je ne puis pas adorer, je ne puis pas prier, si je ne suis pas libre.

J. SIMON [1].

Hilaire. On peut rapprocher de cette belle analyse la démonstration que Kant fonde sur l'existence de la loi morale (*Traduction de la raison pratique*, p. 173) : « L'homme juge qu'il *peut* faire quelque chose, puisqu'il a conscience de le *devoir*, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté, qui sans la loi morale lui serait toujours demeurée inconnue. »

1. « Tout se réduit dans la vie humaine à supposer, comme le fondement de tout,

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir, et que nous avons le libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants, cette vertu élective entre deux partis, qui sont immédiatement comme sous notre main. C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. » Fénelon, *De l'Existence de Dieu,* I, p. 82, éd. Belin. — *Le Devoir,* Hachette, 1863, p. 6.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DU FATALISME.

1. — Du fatalisme qui résulte d'une erreur sur la nature de la liberté.

La première manière de nier la liberté humaine [1], que je vous soumettrai, est celle qui déplace cette liberté et la met où elle n'est pas. C'est là ce que Hobbes a fait [2]. Hobbes s'est arrêté à cette acception vulgaire du mot « liberté » que nous adoptons tous quand nous disons qu'un homme qui tout à l'heure était enchaîné, et qui maintenant ne l'est plus, a recouvré sa *liberté*. Quand un homme est enchaîné, il peut vouloir certains actes ; mais quand il en vient à l'exécution, cette exécution lui est impossible. Ce qui est contraint en lui, ce n'est pas le pouvoir de *vouloir*, c'est le pouvoir de *faire*; en un mot, l'acte qui résulte immédiatement et nécessairement en nous d'une détermination de la volonté lui est rendu impossible.

Hobbes entend par liberté le pouvoir de faire ce que nous avons voulu, et il a raison alors de dire que la liberté

1. Certains systèmes nient la liberté seulement parce qu'elle est incompatible avec les principes qu'ils ont adoptés : tel est le matérialisme ; d'autres parce qu'ils ne la constatent pas dans leurs analyses de la nature humaine : tel est le déterminisme ; d'autres enfin, parce qu'ils ne peuvent la concilier avec des vérités tout aussi certaines : tel est le fatalisme théologique.

2. Hobbes, 1588-1679, est un des représentants les plus célèbres du sensualisme : il a discuté contre Descartes et écrit d'assez nombreux ouvrages, dont les principaux sont : le *De cive,* le *Léviathan,* le *De homine,* la *Logique*. Voici son opinion sur la liberté : « Lorsqu'à l'égard d'une même chose on éprouve tour à tour le désir et l'aversion, cette alternative, tant qu'elle dure, se nomme *délibération :* quand l'un des deux mouvements prévaut, il prend le nom de *volonté ;* et quand, à la suite de la volonté, il y a pouvoir d'exécuter, cela s'appelle liberté : de sorte que la liberté n'est pas l'indépendance, mais simplement l'absence d'obstacle à la volonté. » Ailleurs, il dit que la liberté n'est que la possibilité de se mouvoir dans l'espace ; qu'un fleuve est libre quand son eau s'écoule sans obstacle ; que, par conséquent, la liberté se confond avec la nécessité, etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

humaine a des limites; car évidemment nous pouvons vouloir une foule de choses qu'il nous est impossible de faire; mais dans les limites de notre pouvoir nous sommes libres : telle est la définition que Hobbes donne de la liberté, et il prétend qu'il n'y en pas d'autre dans l'homme.

A une telle opinion il n'y a qu'une réponse à faire, c'est que Hobbes met la liberté où elle n'est pas, où nous ne la sentons pas, mais où nous sentons la *nécessité*. Si dans le langage vulgaire on emploie quelquefois le mot de liberté à désigner ce pouvoir de faire ce que nous avons résolu, c'est pour désigner un état opposé à celui où ce pouvoir de faire est momentanément suspendu en nous par quelque contrainte extérieure. C'est dans ce seul sens que, par analogie, nous appelons un tel état un état de liberté. Mais quand nous rentrons en nous-mêmes, nous sentons clairement que la conséquence nécessaire de toute résolution, quand cette résolution porte sur une chose qui est en notre pouvoir, c'est l'acte même qui exécute cette résolution, et qu'ainsi il n'y a pas là liberté. Si quelquefois, après avoir voulu une chose, nous ne la faisons pas, remarquez bien que c'est toujours parce qu'à cette première résolution s'en est substituée une contraire, qui a détruit la première. De sorte que l'acte, comme le contraire de l'acte, sont toujours la conséquence nette, immédiate, nécessaire, de la dernière résolution que nous avons prise. Où est véritablement notre liberté? Dans le pouvoir de prendre telle ou telle résolution [1]?

TH. JOUFFROY [2].

1. On peut rapprocher de l'erreur de Hobbes celle des philosophes qui confondent le désir avec la liberté, malgré les différences qu'on lira plus bas. Bayle, par exemple, compare l'homme à une girouette; au moment où elle désire se tourner vers un point de l'horizon, le vent l'y porte sans qu'elle puisse s'en douter; elle s'attribue à elle-même ce mouvement.

2. *Cours de droit naturel*, 1853, t. I, p. 98.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Du fatalisme sceptique.

Hume remarque que l'observation ne saisit pas, dans les circonstances qui précèdent constamment l'apparition d'un phénomène, la force efficiente qui a produit ce phénomène[1]. Nous voyons, en effet, certaine circonstance; nous voyons ensuite un phénomène qui apparaît; mais le fait prétendu de la production du phénomène qui suit, par les circonstances qui précèdent, nous échappe entièrement; et s'il nous échappe toujours, rien ne peut nous apprendre qu'il ait lieu. Ainsi l'idée de causalité, comme l'entend le vulgaire, ou, ce qui revient au même, l'idée de la production d'un effet par une cause n'est et ne peut être qu'une illusion de l'esprit humain. L'idée de la concomitance observée entre deux faits, voilà à quoi se réduit réellement, selon Hume, l'idée de la causalité dans l'esprit humain; le reste n'est qu'une illusion et un préjugé[2]. Par conséquent, il n'existe pas de cause dans l'acception commune de ce mot; par conséquent, pas d'effet. Il n'y a que des phénomènes qui se précèdent et se suivent avec une certaine constance, que nous ne pouvons même en aucun cas considérer comme éternelle et nécessaire.

Vous voyez qu'une telle doctrine aboutit à détruire complétement et l'idée de cause et celle d'effet, et celle du rapport de la cause à l'effet, telles qu'elles existent dans l'esprit de tous les hommes, et qu'une fois admise, c'est une question tout à fait oiseuse que celle de savoir si la cause humaine ou le moi est libre ou ne l'est pas.

1. On a vu plus haut, p. 156, l'exposé des idées de Hume.

2. Stuart Mill ne parle pas autrement que son devancier : « Pour moi, dit-il, une volition est une cause non pas efficiente, mais physique. Notre volonté est cause de nos actions corporelles de la même manière, et non autrement, que le froid est cause de la glace, et l'étincelle de l'explosion de la poudre. La volition, état de notre esprit, est l'antécédent; le mouvement de nos membres, conforme à la volition, est le conséquent. » On peut lui demander, comme à Hume, si la *résolution* est à l'égard du moi un simple conséquent ou un véritable effet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

A cette doctrine il y a une première réponse bien simple : c'est qu'en fait l'esprit humain a une idée de cause, une idée d'effet et une idée du rapport de la cause à l'effet, qui sont inconciliables avec elle. D'où il suit que la doctrine de Hume, qui a la prétention de rendre compte de toutes les idées qui sont dans l'esprit humain, est fausse.

La seconde réponse est encore plus directe. En effet, nous nous sentons la cause des actes que nous produisons. Ainsi, quand je marche, je me sens la cause du mouvement de mes membres[1] ; quand je pense, quand je fais attention, quand je réfléchis, je me sens la cause des actes de pensée, d'attention et de réflexion que je fais. Il est vrai que nous n'aurions aucune idée de cause, si notre conscience ne découvrait rien de plus au dedans que nos sens au dehors ; car il est certain qu'au dehors nous n'atteignons que des phénomènes et pas de causes. Mais que nous fassions attention, non plus à ce qui se passe hors de nous, mais à ce qui se passe en nous, nous découvrirons en nous par la conscience une cause qui produit des effets, et nous aurons tout à la fois dans ce sentiment intime le sentiment de la cause, le sentiment de l'effet et le sentiment de la production de l'effet par la cause. Ainsi, quand je fais attention, j'ai le sentiment du moi qui fait attention, j'ai celui du phénomène de l'attention qui en résulte, je sens enfin que c'est moi qui, comme cause, produis ce phénomène. Il est tout simple que, dans une doctrine qui nie tous ces faits, l'idée de cause ne puisse pas être expliquée. Mais en conclure qu'elle n'est pas dans l'esprit humain, c'est soumettre l'esprit humain aux lois du système faux que l'on a inventé. L'esprit humain a

1. Cette certitude intime est encore niée par les disciples modernes de Hume : Stuart Mill réduit le sentiment de l'effort à une simple sensation musculaire qui accompagne le mouvement et nie la conscience de l'énergie qui le provoque. *Logique*, I, p. 393.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'idée de cause, et il l'a parce qu'il a en lui-même le sentiment d'une cause qui produit des effets.

TH. JOUFFROY [1].

---

3. — Conclusions du fatalisme matérialiste.

Sans une modification matérielle dans le système nerveux et, disons-le, dans le cerveau, il ne se fait pas de mouvement volontaire.

Mais cette modification vient du dehors.

La modification est, par rapport à l'excitation, comme un effet à la cause qui le produit.

Cette raison fait voir d'une manière tout à fait probante que le mouvement n'émane pas d'une volonté prétendue libre.

On ferait mieux de dire que la volonté est l'expression nécessaire d'un état du cerveau produit par des influences extérieures [2]. Il n'y a pas de volonté libre, il n'y a pas de fait de volonté qui soit indépendant de la somme des influences qui, à chaque moment, déterminent l'homme et posent autour même des plus puissants les limites qu'ils ne peuvent franchir...

Ainsi l'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements; sa volonté est la conséquence nécessaire de toutes ces causes; elle est liée à une loi de la nature que nous reconnaissons dans sa manifestation, comme la planète à sa marche et la plante au sol sur lequel elle croît.

J. MOLESCHOTT [3].

1. *Cours de droit naturel.* Paris, 1833, t. I, p. 104.

2. Cette négation de la liberté est la conséquence du matérialisme; elle tombe avec le système lui-même, et on peut dire que, réciproquement, elle suffit à le décréditer.

3. *La circulation de la vie.* Traduction de M. Cazelles, t. II, p. 189, Germer-Baillière, 1866.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Du fatalisme panthéiste.

Dieu est libre dans le système de Spinoza, mais on sait de quelle liberté. Elle consiste dans l'absolue nécessité d'un éternel développement. Cette liberté toute métaphysique, si différente de la liberté morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possède suivant Spinoza. Car Dieu seul agit par une nécessité parfaite immédiatement inhérente à sa nature; tout le reste agit par la nécessité de la nature divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins imparfaite, suivant qu'elle est fondée d'une manière plus ou moins médiate sur la suprême nécessité [1]. A ce compte, soit qu'on entende la liberté au sens de Spinoza [2], soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, l'homme et tous les êtres de la nature en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses; car tout ce qui existe et agit est déterminé par Dieu même à l'existence et à l'action; et il est aussi absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine pas à l'action s'y déterminera de soi-même [3], que de s'imaginer qu'une fois déterminé par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se rendre indéterminé. L'action d'un individu est fondée sur son être; l'être d'un individu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu trouvera autre part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer qu'il trouvera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique.

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente? Est-ce une

1. Il n'y a pas de place pour la liberté dans ce système; elle est niée parce qu'elle en contredit les principes qui seront examinés plus loin.

2. C'est à peu près le sens de Hobbes, l'absence d'obstacles, mais non pas tant dans l'action physique que dans l'action intellectuelle. Nous sommes libres quand nous affirmons que deux et deux font quatre.

3. Tous les cartésiens sont enclins à diminuer l'activité des forces créées. L'homme est un « automate spirituel, » non-seulement pour Spinoza, mais aussi pour Leibniz.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chose qui puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être cela? Mais ce sont là des chimères de l'imagination, qui, ne voyant que les effets, nie les causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui est doit être; tout ce qui est de telle façon doit être de cette façon; ce qui arrive à tel point précis du temps ne pouvait arriver une minute avant ni une minute après, sans que l'ordre entier des choses ne fût troublé, sans que le hasard n'envahît le développement divin, sans que Dieu cessât d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu.

Dieu seul, du reste, est nécessaire de cette nécessité éternelle, absolue, toujours égale à elle-même. Les choses finies, tout en résultant nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister que dans la durée d'une manière bornée et successive. Elles apparaissent au jour marqué dans l'éternité, mais pour disparaître bientôt et céder la place à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ce mouvement perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse toutes choses; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action par un autre être également déterminé à l'existence et à l'action par un être antérieur, et ainsi de suite à l'infini. Les mouvements produisent les mouvements, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondée sur la nature même de la pensée et de l'étendue, et dans une correspondance parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'étendue et de la pensée. Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le double développement de l'étendue et de la pensée, c'est-à-dire l'ordre entier des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accidentel, mais une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi nécessaire. Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligence bornée dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la chaîne infinie des causes; et quand nous concevons l'existence

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'un être sans connaître la cause qui doit le produire, nous appelons cet être contingent [1].

La contingence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard, tout cela n'est donc que notre ignorance [2]. Au fond, tout est nécessaire : en Dieu, d'une nécessité immédiate, qui fait l'essence de sa liberté ; dans les choses, d'une nécessité médiate, qui exclut à la fois la liberté parfaite et absolue, et cette infidèle et fantastique image de la parfaite liberté que les hommes appellent le libre arbitre.

EM. SAISSET [3].

---

5. — Du fatalisme psychologique ou déterminisme.

On dit que de plusieurs motifs opposés le plus fort prévaut toujours [4] ; mais cette proposition ne peut être affirmée ou niée avec connaissance de cause tant qu'on ne sait pas distinctement ce qu'il faut entendre par *le motif le plus fort*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or je ne vois pas que ceux qui ont avancé cette propo-

1. Nous nous laissons prendre, d'après Spinoza, à la même illusion à l'égard de nos actes : ceux dont nous n'apercevons pas la cause, nous les déclarons non-seulement contingents, mais encore produits par nous; bref : « Hæc humana » libertas quam omnes se habere jactant, in hoc solum consistit quod homines » sui appetitus sunt conscii, et causarum quibus determinantur sunt ignari. » Lettre 63. Rien de plus faux : l'ignorance des motifs n'est pas une condition de la conscience de notre liberté; elle y fait obstacle, et celle-ci grandit à mesure que l'autre se dissipe.

2. « C'est ainsi que l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit les mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer ensuite quand il est redevenu lui-même... et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir, en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. » *Ethique,* Des passions, II.

3. *Œuvres de Spinoza,* t. I, p. 146. Charpentier, 1842.

4. Le *déterminisme* est fondé sur l'action *déterminante* des motifs. On connaît cette comparaison souvent répétée : l'âme est une balance, et les motifs sont des poids; un seul plateau est-il chargé, il s'incline; y a-t-il des poids des deux côtés; ce sont les plus lourds qui entraînent le système. Reid conteste qu'il y ait toujours des motifs, il prouve que jamais il n'y en a un seul, et enfin que leur force provient de la résolution au lieu de la produire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sition comme un axiome évident aient jamais essayé d'expliquer ce qu'ils entendaient par ces mots, ni qu'ils aient donné aucun moyen pour comparer ou mesurer la force des motifs.

Comment savoir si le motif le plus fort l'emporte toujours, si l'on ignore quel est le motif le plus fort? Un pareil jugement implique de toute nécessité quelque mesure commune, quelque balance au moyen de laquelle la force des motifs puisse être appréciée; car autrement, dire que le plus fort l'emporte toujours, c'est prononcer une phrase qui n'a pas de sens. Il nous faut donc chercher cette mesure ou cette balance, puisque ceux qui ont fait tant de fond sur cet axiome, nous ont laissé dans une incertitude complète sur le sens qu'il peut avoir. Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce, et ne diffèrent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort : ainsi un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un présent de cent guinées; mais quand ils sont d'espèce différente, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la société et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécierons-nous leur force comparative[1]?

De deux choses l'une, ou nous mesurons simplement cette force, par le fait que l'un des motifs l'emporte sur l'autre, ou nous avons quelque moyen de la déterminer[2].

Si nous la mesurons par la prédominance, et que par le

1. Jouffroy insiste dans son cours de *droit naturel* sur cet argument, sans y rien ajouter d'important; il prétend que, parmi nos motifs, les uns sont des sentiments et les autres des idées, et qu'il ne peut y avoir de commune mesure entre deux choses aussi disparates; mais n'est-il pas évident que tout motif est une idée, même quand c'est l'*idée* d'un sentiment? Il vaut mieux dire, comme Reid, que les idées mêmes ne sont pas comparables, qu'on ne peut entendre le sens de ces mots : « une idée faible » ou « une idée forte, » etc.

2. Ce moyen manque; on l'a déjà dit; on n'y reviendra pas dans ce fragment.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

plus fort motif nous entendions seulement le motif qui prévaut, il sera très-vrai que c'est toujours le plus fort qui prévaut ; mais alors le célèbre axiome n'est plus qu'une proposition identique, et signifie tout simplement que le motif le plus fort est le plus fort, proposition de laquelle il est assurément impossible d'extraire aucune conclusion.

REID[1].

---

6. — Peut-on opposer au déterminisme la liberté d'indifférence.

Toute action délibérée doit-elle avoir un motif? La réponse à cette question dépend du sens qu'on attache au mot *délibérée*. Si, par action *délibérée*, nous entendons une action antérieurement à laquelle des motifs ont été comparés et pesés (et telle paraît être la signification originelle du mot), assurément une pareille action implique des motifs, et des motifs contraires, autrement l'intelligence n'aurait pu les peser ; mais si par action délibérée on entend simplement, comme il arrive tous les jours,

1. *Œuvres complètes*, traduction de Jouffroy, t. VI, p. 216. Le déterminisme est une des formes les plus sérieuses du fatalisme. On peut lui opposer : 1° que nous agissons librement sans motifs, c'est la doctrine de la liberté d'indifférence, qu'on peut lire au fragment suivant ; 2° que nos motifs sont à nous, et par suite ne détruisent pas notre liberté. Voici, suivant M. Ravaisson, ce qui a été dit de plus juste concernant le rapport des volontés et de leurs motifs : « De ce que la volonté dépend toujours des motifs qui la déterminent, faut-il conclure que la volonté n'est pas libre? Non ; car ces motifs qui *me* déterminent sont *mes* motifs. En leur obéissant c'est à moi que j'obéis, et la liberté consiste précisément à ne dépendre que de soi. » C'est à peu près dans le même sens que M. Cousin écrit : « L'idée fondamentale de la liberté est celle d'une puissance qui, sous quelque forme qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est propre. » Ces explications sont peut-être fortes contre le déterminisme, mais elles le sont plus encore contre le libre arbitre : elles en détruisent l'idée, et il ne suffit pas d'agir par une énergie propre pour être libre ; à ce compte il y aurait liberté dans l'instinct ; d'un autre côté les motifs ont beau être *les miens*, ce n'est pas moi qui les fais, et s'ils causent ma décision, elle n'est pas libre. Je la subis au lieu de la produire. La solution de ce problème se trouverait peut-être en développant les idées de Reid, et en marquant la différence qu'il y a entre les *conditions* de l'acte libre et sa cause.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une action précédée d'une détermination calme et froide de l'esprit et accomplie avec prévoyance et volonté, je crois qu'une foule d'actions semblables sont faites sans motifs [1]. C'est ici le lieu d'en appeler à la conscience individuelle de chaque homme. Quant à moi, je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes, sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Que si l'on m'objecte que je puis être influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, non-seulement on met en avant une supposition dépourvue de toute preuve, mais on admet que je puis être convaincu par une raison qui n'est jamais entrée dans mon esprit [2].

Souvent un but de quelque importance peut être également atteint par des moyens différents; en pareille circonstance, celui qui veut la fin ne trouve pas la moindre difficulté à s'arrêter à un de ces moyens, bien qu'il soit fermement convaincu que le moyen préféré n'avait aucun titre à cette préférence [3].

Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience du genre humain. Assurément un homme qui a une guinée à payer peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le créancier ne pourrait payer son débiteur serait une prétention extravagante; et cependant elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques scolastiques qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin

1. L'homme a alors le pouvoir de se décider sans raison, sans motif, ce qu'on appelle dans l'école la *liberté d'indifférence ;* si ce pouvoir existe, toujours est-il qu'il explique seulement les actions *insignifiantes* et que, suivant l'expression de Descartes, c'est le plus bas degré de la liberté. Ce ne peut donc être une réponse au déterminisme, puisque la vie morale tout entière serait toujours au-dessus de cette activité.

2. On peut avoir eu conscience et ne pas s'en souvenir; il y a trop souvent confusion entre ces deux faits, si étroitement unis.

3. Le besoin même de se décider devient un motif; on se prononce pour ne pas rester en suspens.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parfaitement égales, un âne resterait immobile et périrait d'inanition[1].

REID[2].

---

7. — Du fatalisme théologique[3].

Deux choses nous sont évidentes par la seule raison naturelle: l'une que nous sommes libres, au sens dont il s'agit entre nous; l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine Providence, et qu'elle a des moyens certains de la conduire à ses fins.

Rien ne peut faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa puissance, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a: et on verra clairement que deux choses qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité; et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce

1. C'est l'exemple connu de l'âne de Buridan; on n'a pas besoin, pour résoudre cette puérilité, de recourir à la liberté d'indifférence.

2. *Œuvres complètes,* traduction de Jouffroy, t. V, p. 214. De très-bons esprits admettent la liberté d'indifférence : peut-être sert-elle de premier essai à notre volonté, pour qu'elle prenne conscience d'elle-même. Cela expliquerait un fait assez singulier; on ne peut vouloir sans délibérer, mais pour délibérer il faut déjà vouloir, et il y a là une sorte de cercle, qui s'ouvre, si l'on fait une place insignifiante à la liberté d'indifférence dans notre vie morale.

3. On donne ce nom à tous les systèmes qui sacrifient la liberté de l'homme à la prescience de Dieu : Dieu connait tous nos actes, toutes nos résolutions; comment pouvons-nous agir librement? Les uns diminuent la science de Dieu et lui interdisent la connaissance des actes libres qu'il est contradictoire de vouloir à la fois libres et déterminés; d'autres sont portés à limiter le libre arbitre, sans songer qu'on ne peut le borner sans le détruire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement[1].

En effet, si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer ; tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons. Car, s'il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme ; de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables[2].

Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue[3].

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser

1. C'est le langage de la raison. Si ces deux vérités étaient contradictoires, on ne pourrait accepter ces préceptes ; mais on comprend au contraire qu'elles peuvent, qu'elles doivent même subsister ensemble, sans pouvoir découvrir par où elles se joignent.

2. Mais non pas également claires : nous savons à peine ce que peut être l'intelligence de Dieu, et la solution du problème exigerait une connaissance absolue de cet esprit.

3. Ces lignes sont dans toutes les mémoires ; il faut toujours faire une réserve pour les contradictions. S'il était prouvé que ces deux vérités fussent inconciliables, il ne faudrait pas les retenir.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche[1] ; et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient, pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit. « *Disputare vis, nec obest, si certissima præcedat fides,* » disait Augustin.

BOSSUET[2].

---

8. — Difficulté de concilier la liberté avec la prescience de Dieu.

La liberté morale et la prescience divine sont des vérités irréductibles, inconciliables si l'on veut, mais sont certaines séparément. Elles sont inconciliables dans le sens où la diagonale et le côté du carré, le diamètre et la circonférence sont des grandeurs inconciliables. Chercher la conciliation rationnelle entre ces deux vérités, c'est la même chose que de chercher la commune mesure des quantités, dont il est démontré que cette commune mesure n'existe pas[3]. Ces deux grandeurs n'ont de rapport que dans l'infini. Ces vérités ne se concilient que dans l'intelligence de Dieu.

C'est ce qu'a vu Bossuet. Bossuet a vu qu'il y a, en philosophie, des vérités irréductibles, et il a vu que la pres-

1. Bossuet en a donné l'exemple. On peut lire, dans son *Traité du libre arbitre*, la très-intéressante discussion des systèmes de la *contempération*, de la *suavité prévenante*, de la *science moyenne*, etc. Il en signale très-justement les erreurs, et montre qu'en réalité ils suppriment l'un des deux termes, et parfois les deux termes qu'ils veulent concilier. Bossuet réussit moins quand il expose sa propre doctrine, qui, du reste, n'a rien d'original : « L'état de notre être, c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi il fait être homme ce qui est homme, et corps ce qui est corps, et pensée ce qui est pensée, et passion ce qui est passion, et action ce qui est action, et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, et libre en acte et en exercice, ce qui est libre en acte et en exercice ; car c'est ainsi qu'il fait tout ce qui lui plaît dans le ciel et sur la terre, et que dans sa seule volonté suprême est la raison *a priori* de tout ce qui est. » Il reste difficile d'entendre comment Dieu peut vouloir qu'un acte soit libre et cependant déterminé.

2. *Traité du Libre arbitre*, ch. IV et V.

3. Ces assimilations des problèmes moraux à des problèmes mathématiques sont familiers à l'auteur ; on doit s'en défier ; elles ne paraissent pas avoir porté bonheur à ceux qui les ont prises à la lettre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cience divine et la liberté humaine sont deux vérités de cette nature. Bossuet a vu le vrai, seulement il hésite, et laisse supposer qu'il peut exister, entre les termes en apparence inconciliables, un enchaînement que nous ne voyons pas, mais que peut-être nous pourrions voir[1]. La vérité est que l'enchaînement n'existe pas dans l'ordre rationnel, c'est-à-dire est insaisissable à la raison humaine, à tout esprit fini, et n'est visible qu'à l'intelligence infinie, aux yeux de qui nécessairement toutes choses ont des rapports intelligibles.

Il est utile d'ajouter au point de vue de Bossuet celui de saint Thomas d'Aquin. Saint Thomas essaye de concilier les deux vérités. Il est certain qu'il recule la difficulté, mais en même temps il démontre qu'elle est insoluble.

Selon le saint docteur, le rapport de la prescience de Dieu et de la liberté de l'homme est le même que le rapport du temps à l'éternité[2].

En effet, l'homme est successif, Dieu éternel. L'homme, quand il est dans le présent, est sorti de son passé, et n'est pas encore dans son avenir. Dieu est partout, et toujours tout entier, parce qu'il est éternel.

Le caractère de l'éternité c'est d'être toujours entière; le caractère du temps, c'est d'être toujours morcelé. Le caractère de l'éternité c'est d'être toujours sans bornes; le caractère du temps, c'est de n'être jamais qu'en un point.

Or, s'il est faux de dire que Dieu ne prévoit pas, il est impropre de dire qu'il prévoit. Dieu, à proprement parler, ne *prévoit* pas, mais *il voit* dans l'éternel présent. « Omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia. »

S'il en est ainsi, la vue que Dieu a de nos actes ne les

1. Nous pourrions le voir, si nous avions une intelligence infinie; Dieu aperçoit « ce milieu par où l'enchaînement se continue. »

2. Cette solution est devenue classique; on peut y donner un bon sens.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rend pas plus nécessaires, on le comprend, que le témoin de mes actes n'en est la cause.

Voilà la difficulté reculée. Étant admis que Dieu voit tout dans un éternel présent, il n'y a plus de difficulté ; seulement il nous est absolument inconcevable et incompréhensible que Dieu voie tout dans un éternel présent. Comment concevoir que Dieu voie comme présent ce qui est futur pour nous[1] ? Comment comprendre cette coïncidence du temps et de l'éternité? Cela ne se peut. Il faudrait briser la forme de notre esprit, qui ne peut pas ne pas concevoir le temps, et toutes choses sous la forme du temps, et qui ne peut pas concevoir ou comprendre l'incompréhensible éternité de Dieu. Le rapport du temps à l'éternité ne peut en aucune sorte se formuler. Là est le prototype de l'*incommensurabilité :* ce sont des ordres de choses différents, c'est le fini et l'indéfini[2].

Mais voici l'utilité de ce qu'enseigne saint Thomas. Il montre comment Dieu sait nos actes futurs sans les nécessiter ; il le montre en introduisant une proposition qui est certaine quoique incompréhensible, savoir : *Dieu voit tout dans un éternel présent ;* proposition tout à la fois certaine et incompréhensible, comme l'infini dont nous démontrons l'existence, mais que nous ne comprenons pas.

Ce qui précède était écrit depuis plusieurs années, lorsqu'un texte inédit de Leibniz récemment publié nous apporte, presque dans les mêmes termes, les mêmes doctrines.

Leibniz nous dit : « J'étais bien près du fatalisme. Mais je fus retiré de cet abîme par une grande lumière, très-

1. Est-ce vraiment inconcevable? Concevrions-nous mieux qu'il connût le passé, si nous ne le connaissions nous-mêmes.

2. La diagonale et le côté du carré n'ont pas de commune mesure; mais cela n'empêche en rien l'esprit de concevoir et le carré et la diagonale. Il ne s'agit pas de chercher la commune mesure du fini et de l'infini, mais d'expliquer comment la prescience n'empêche pas la liberté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

inattendue, qui me vint des considérations mathématiques sur la nature de l'infini[1]. Car les deux labyrinthes qui tourmentent la pensée humaine, c'est-à-dire la nature géométrique du *continu* et la nature de la liberté, ont leur point de départ dans l'infini.

» Or, voici une analogie entre les vérités métaphysiques et les rapports géométriques, qui jette, sur cette question, un jour merveilleux, et la résout à fond... De même que, dans les rapports mathématiques, tantôt l'analyse aboutit, et l'on parvient à une mesure commune entre les deux termes, et tantôt au contraire l'analyse se continue à l'infini sans trouver de commune mesure, comme lorsqu'on compare un nombre rationnel avec un nombre irrationnel, *par exemple*, *le côté du carré et la diagonale ;* de même les vérités sont tantôt nécessaires, tantôt libres ou contingentes, ces dernières ne pouvant, par aucune analyse, se ramener à l'*identité* avec une vérité nécessaire, comme mesure commune. Telle est la différence essentielle qui divise en deux classes les vérités, comme les rapports géométriques. Mais de même que les incommensurables sont cependant soumis à la géométrie, et que les séries infinies se calculent, de même, à plus forte raison, les vérités contingentes ou *infinies* sont soumises à la science de Dieu, sont vues par lui, non pas dans un rapport d'*identité* avec les nécessaires, — ce qui impliquerait contradiction, — mais sont vues cependant dans une infaillible lumière.

» Ces idées, qu'aucune analyse ne peut réduire à aucune vérité identique ou au principe de contradiction, présen-

1. Il n'est pas sûr que Leibniz se soit jamais retiré de l'abîme du fatalisme, en théorie du moins. Sa doctrine de la liberté est chancelante ; il a dit que l'homme est un automate spirituel ; il a réduit l'acte libre à l'acte contingent, et il a placé au sommet de sa métaphysique cette hypothèse de l'harmonie préétablie, qui laisse peu de place à l'activité de l'homme. En tout cas, on peut douter qu'il ait reçu « une grande lumière » des considérations mathématiques.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tent, pour se ramener à la science, une série infinie de raisons que Dieu seul peut apercevoir... C'est là la nature propre de tout ce qui est libre ou contingent[1]. »

A. GRATRY[2].

---

9. — Conclusions sur le problème de la conciliation de la liberté avec la prescience de Dieu.

Nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très-grandes, si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec les ordonnances de Dieu, et si nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la providence éternelle.

Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer, si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non-seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu ; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées ; et que, d'autre côté, nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ; de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire. Car nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons

1. Leibniz, *De libertate,* p. 78 et 179. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, publiés par Foucher de Careil.
2. *De la connaissance de l'âme,* t. I, p. 379. Douniol et Lecoffre, 1861.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature[1].

DESCARTES[2].

1. Le problème n'est donc pas résolu ; mais nous savons pourquoi il ne peut l'être. Les deux termes qu'il faudrait concilier sont d'une égale certitude, mais d'une clarté très-inégale, et la difficulté ne doit pas être interprétée contre le libre arbitre.

2. *Principes de philosophie*, I, art. 49.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ IV. — DES EFFETS DE LA VOLONTÉ SUR LES AUTRES FACULTÉS.

1. — Divers degrés du pouvoir personnel.

En général, notre autorité sur nous-mêmes[1] ne s'entretient que par un exercice continuel; c'est aussi par là seulement qu'elle peut croître et devenir facile. La mesure de cette autorité est aussi celle de la dignité de l'homme, parce que cette autorité est l'homme même.

Il y a trois degrés principaux dans l'établissement de cette autorité, et ces trois degrés constituent trois états intérieurs différents, autour desquels viennent se grouper toutes les nuances de dignité morale dont la conscience humaine présente le spectacle. Naturellement les capacités sont insoumises, parce que l'autorité de la volonté leur impose une direction qui contrarie leur pente naturelle. Or, la plupart des hommes laissent leurs capacités dans cet état d'insubordination, ou tout au plus en soumettent une ou deux dont le service docile est indispensable à la profession qu'ils exercent. Il suit de là que chaque capacité se déployant à l'aventure, tout en eux est l'image de l'anarchie et du désordre; au lieu que l'homme devrait régner sur elles, elles règnent sur lui, et il est l'esclave de toutes les sensations, de toutes les passions, de toutes les erreurs, de toutes les imaginations, de toutes les folies qu'elles enfantent. Une circonstance se présente-t-elle qui exigerait l'action prompte et vigoureuse de l'une de ces

1. Cette autorité est le caractère propre de la personnalité et l'effet direct de la volonté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

facultés, en vain la volonté essaie de l'employer : comme elle n'a pas été accoutumée à servir, elle résiste à ses ordres et la laisse impuissante ou faible là où elle aurait dû triompher. L'expérience répétée de cette impuissance jette l'homme dans un profond découragement, et, s'il se rend justice, dans un mécontentement de lui-même qui le rend très-misérable. Le plus souvent il ne trouve pas la force de sortir de cet état : effrayé des difficultés, corrompu par l'habitude de la faiblesse, il s'abandonne, il renonce à soi-même, et, continuant à déchoir, de lâcheté en lâcheté il tombe presque au niveau des choses, finit par s'y oublier, et présente le triste spectacle d'une noble nature abrutie et dégradée par sa faute.

Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette déplorable destinée, c'est d'établir en soi, à la sueur de son front, l'empire de la volonté. La tâche est plus facile dans certaines natures que dans d'autres, et c'est un des bienfaits d'une bonne éducation d'y préparer l'homme dans l'enfance, et de lui en rendre l'accomplissement moins pénible. Mais les plus heureuses dispositions et l'éducation la mieux dirigée ne peuvent qu'adoucir la lutte et ne sauraient en dispenser. Beaucoup d'âmes, obéissant à de nobles impulsions, embrassent cette lutte généreuse dans les beaux jours de la jeunesse ; mais bien peu la soutiennent avec constance. La plupart ne tardent pas à céder à la fatigue, et, sans renoncer au combat, passent leur vie dans des alternatives de courage et de faiblesse qui les rendent tour à tour heureuses et malheureuses, fières ou mécontentes d'elles-mêmes, et qui les tiennent à égale distance de la dégradation et de la sainteté morales. Celles-là ont peut-être des grâces à rendre de la brièveté de la vie ; car si leur dignité morale se sauve, c'est le plus souvent parce qu'elles n'ont pas eu le temps de la perdre. En pareille affaire, flotter entre la victoire et la défaite, c'est être plus près de la dé-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

faite que de la victoire, car la défaite est plus naturelle que la victoire. Toutefois la lutte, à quelque degré qu'elle existe, est noble ; mais elle n'est sublime que quand elle est persévérante, et elle l'est d'autant plus qu'elle est plus pénible et plus longue. La lutte persévérante est aussi la seule qui, dans la courte durée de cette vie, puisse conduire l'homme à ce troisième degré de dignité personnelle qui est le plus haut point de la perfection qu'il lui soit donné d'atteindre.

Dans ce troisième état, dont le caractère est la beauté, les capacités sont tellement rompues à l'obéissance par l'effet d'une longue et sévère discipline, qu'elles se plient sans résistance à tous les ordres de la volonté, et jouent sous sa main avec la même facilité que les touches d'un instrument sous les doigts d'un musicien habile. Toute lutte a cessé, et la volonté, heureuse d'un empire facile, gouverne presque sans y penser, et fait des prodiges avec un abandon plein de grâce. A voir comme elle règne, on croirait que son autorité est naturelle, et l'on dirait d'un ange qui n'a jamais connu les fatigues de la pensée, les orages des passions, et les révoltes d'une sensibilité capricieuse.

Une ineffable harmonie éclate dans tout ce qu'elle fait, parce que toutes ses facultés, dociles à sa voix, concourent à ses moindres desseins dans la mesure qu'elle veut et avec une égale aisance. Aussi tout ce qu'elle fait est plein et achevé. Comme tout effort a disparu, l'énergie de la personnalité paraît moins dans cet état que dans la lutte ; l'homme y est moins imposant mais plus aimable, moins sublime mais plus beau. C'est la différence du chêne qui, sur le sommet d'un rocher escarpé, résiste à la tempête éternelle qui l'assiége, et développe, malgré les vents, ses branches courtes mais vigoureuses, et du platane majestueux qui, dans le fond d'une heureuse vallée, élève paisi-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

blement sa tête vers le ciel, et répand de tous côtés avec une harmonieuse profusion la richesse de son feuillage.

TH. JOUFFROY[1].

---

2. — Des effets de la volonté sur l'intelligence, ou de l'attention.

La même puissance d'effort dans laquelle réside notre existence individuelle[2], constitue aussi toutes nos facultés actives. Ces facultés, quels que soient les divers titres sous lesquels on les distingue, ne sont qu'autant de modes d'exercice de la même puissance, dont les produits, les résultats ou les objets d'application sont seuls susceptibles de varier.

C'est ainsi que la faculté particulière distinguée par les psychologistes sous le titre propre d'*attention*, n'est que la volonté même en exercice, dans certains modes particuliers qui prennent par son influence un caractère d'activité et de perceptibilité qu'ils n'ont point par leur nature, tant qu'ils sont sous les lois exclusives de la sensibilité physique ou animale.

J'appelle *attention*, ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes, et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir.

De cette définition, ou de ce commencement d'analyse de la faculté d'attention, découlent les conséquences suivantes :

1. *Mélanges philosophiques*, 1833, p. 361.
2. Maine de Biran a réduit toute l'essence du moi à la puissance de vouloir.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

1° Cette faculté active est tout à fait en dehors du système sensitif, et n'a aucun rapport avec la sensation, en tant qu'elle est simplement affective. En effet, toute impression affective, agréable ou douloureuse, portée au point d'occuper presque toute la sensibilité, ou de devenir, comme dit Condillac [1], exclusive de toute autre, obscurcit ou absorbe même toute conscience de cet effort général qui fait le durable de la personne ou du *moi;* elle s'oppose donc au déploiement d'une activité supérieure, et annule toute attention, bien loin de la constituer ou de la produire en se transformant en elle.

2° Observons bien ici que l'influence de l'attention ne consiste point, comme on l'a dit souvent, à rendre l'impression plus vive. On peut s'assurer, dans tous les cas, qu'il n'y a point d'action directe de la volonté sur les organes sensitifs, dont les dispositions propres et bien indépendantes de tout exercice de la volonté, donnent à toutes les impressions reçues ces caractères si variables de vivacité ou de langueur, d'énergie ou de faiblesse. Tout le pouvoir de l'attention consiste donc à fixer les organes mobiles à volonté, comme ceux de l'ouïe, ou du toucher, sur l'objet présent, à les détourner de toutes les autres causes d'impressions, et à rendre ainsi l'attention non pas plus vive que ne le comporte l'état naturel de la sensibilité de l'organe combiné avec la manière d'agir de l'objet, mais relativement plus claire, plus nette, par une véritable concentration de la faculté représentative [2].

MAINE DE BIRAN [3].

1. Condillac, obligé d'expliquer toute la vie intellectuelle et morale par la sensation, ramène l'attention à une *sensation dominante,* comme si nous ne pouvions appliquer notre esprit suivant notre volonté.

2. Jouffroy dit : « L'action du pouvoir personnel sur nos capacités se réduit à deux circonstances : il dirige, et il concentre. »

3. *Œuvres inédites*, t. II, p. 83, Delagrave, 1866. Voir plus haut, p. 109.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Autre effet de la volonté sur l'intelligence, ou de la comparaison.

Comme il n'y a point de perception, ou d'idée proprement dite, sans un degré quelconque d'attention [1], il ne saurait y avoir d'attention exercée sans un acte quelconque de comparaison.

Après avoir dit que l'attention n'est qu'une sensation qui devient exclusive de toute autre, Condillac définit la comparaison une double *attention*, c'est-à-dire qu'elle consiste dans deux sensations exclusives, simultanément présentes, sans se confondre. Mais s'il peut y avoir deux sensations simultanées, distinctes l'une de l'autre et qui ne s'excluent pas, pourquoi n'y en aurait-il pas trois ou quatre? Et que devient alors le caractère exclusif ou *un* de l'attention elle-même? D'ailleurs comment l'être qui ne fait que sentir pourrait-il distinguer ses deux sensations et savoir qu'elles sont deux? Pourquoi ses impressions sensibles, simultanées ne se confondent-elles pas, comme des odeurs de fleurs différentes renfermées dans un sachet se confondent en une seule odeur, ou comme le jaune et le bleu mélangés forment une seule couleur verte?

La faculté par laquelle deux sensations sont distinguées l'une de l'autre, et reconnues comme étant deux, est bien la même par laquelle chacune d'elles est reconnue à part comme *une;* la comparaison n'est donc pas absolument différente de l'attention, et ce n'est qu'une circonstance ou un résultat immédiat de son exercice [2].

MAINE DE BIRAN [3].

1. L'assertion est un peu exagérée; mais il n'y a pas de connaissance claire et distincte sans attention.

2. La comparaison implique un acte d'attention portant sur les ressemblances ou les différences, ou plus simplement sur les rapports des choses.

3. *Œuvres inédites,* t. II, p. 152. Delagrave, 1866. Quoi qu'en dise l'auteur, la comparaison n'est pas toujours volontaire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Différence entre la volonté et le désir.

Il s'agit maintenant d'établir les titres essentiels de distinction qui séparent le désir du vouloir; car, comme le dit si bien Locke, sans paraître lui-même se douter de tout ce qu'il y a de profondément vrai dans ses paroles, le vouloir de l'homme s'arrête aux choses dont il dispose, c'est-à-dire aux choses qu'il sait ou qu'il sent immédiatement être en son pouvoir, et ne va pas plus loin. Le désir s'étend aux choses qui sont hors du moi et indépendantes de lui, c'est-à-dire du vouloir et de l'effort qui le constitue. Entrons plus avant dans l'analyse de ce sujet.

Le vouloir est un acte simple, pur et instantané de l'âme, en qui ou par qui cette force intelligente et active se manifeste au dehors et à elle-même intérieurement. Aussi l'effort est-il le mode permanent de l'âme (moi) tant que la veille dure; cet effort cessant, l'âme cesse de se manifester, et la personne ou le moi s'enveloppe dans le sommeil. Le désir est un mode mixte ou composé, où l'action et la passion se combinent et se succèdent l'une à l'autre. Si le vouloir est l'attribut essentiel d'un être simple, le désir, comme toute passion, ne peut être que l'attribut d'un être mixte ou composé de deux natures qui se limitent en s'opposant l'une à l'autre. Les affections qui prédominent toujours dans le désir sont attachées au jeu de certains organes sensitifs qui, loin de servir l'intelligence, ne font guère qu'obscurcir sa lumière et absorber son activité. Dans le vouloir ou l'action directe exercée sur les parties du corps qui lui sont soumises [1], l'âme s'approprie véritablement ces parties par l'action immédiate, instantanée, qui la manifeste intérieurement à elle-même.

1. L'action n'est pas directe; elle s'exerce par l'intermédiaire de la force motrice; la volonté n'agit que sur les facultés; sauf cette erreur, cette analyse est parfaite quoi qu'un peu difficile à suivre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dans le désir, ou sous l'influence sympathique exercée par l'imagination sur les organes sensitifs et involontaires, ce sont plutôt les organes sensitifs qui s'approprient l'âme, l'attirent à eux et peuvent absorber dans leurs impressions toutes les facultés de sa nature....

Continuons à bien marquer cette différence qui vient d'être établie entre le désir, ou toute tendance passionnée de l'âme vers des objets quelconques hors d'elle ou de son pouvoir, et la volonté, ou le mode essentiellement et purement actif de l'âme, en qui ou par qui seul l'âme se manifeste à elle-même; tandis que le plus haut degré de clarté de cette manifestation du moi est précisément le plus haut point d'énergie du vouloir ou de l'effort luttant contre une résistance; au contraire, l'enveloppement et l'absorption la plus complète de la personne ou du moi correspond au plus haut point d'exaltation du désir ou de la tendance de l'âme à s'identifier avec un objet idéal, ou imaginaire et sensible, qui n'est pas elle. Comment donc serait-il possible que la personnalité prît sa source, ou son caractère individuel de conscience, dans le même mode de l'âme où elle s'absorbe et s'évanouit à tel degré?

Dans tout vouloir, l'exécution ne peut être qu'immédiate, actuelle et instantanée, comme nous le savons par les faits mêmes de conscience. La force manifestée et son produit sensible, externe ou interne, coexistent donc en un seul point indivisible du temps et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité primitive qui constitue l'existence même du moi. Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet [1], vous dénaturez cet acte, vous détruisez

1. Il peut y avoir tout au plus un intervalle entre une résolution et son effet extérieur, mais non pas entre l'acte de vouloir et la résolution. On doit peut-être même borner la résolution vraie au moment de l'action; jusque-là elle est prévue; c'est, comme le disaient les scolastiques, une simple *velléité*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la force même dans son principe, ou son mode essentiel de manifestation.

Au contraire, dans cette tendance de l'âme appelée désir, ce qui se manifeste à l'âme ou au moi, ce sont les bornes de sa force propre et constitutive, c'est le temps, la succession des moyens employés pour atteindre l'objet désiré. Composé d'éléments hétérogènes où la passion prédomine nécessairement sur l'action, le désir n'est jamais la cause efficace, mais l'occasion à la suite de laquelle arrivent tels phénomènes éventuels, tels effets sensibles internes ou externes, toujours involontaires par leur nature.

MAINE DE BIRAN [1].

---

5. — **Effets de la volonté sur les passions.**

Il faut observer quelle sorte d'empire nous pouvons avoir sur nos passions.

1° Il est certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras et à nos mains : nous ne pouvons pas élever ou apaiser notre colère comme nous pouvons ou remuer le bras ou le tenir sans action [2].

2° Il n'est pas moins clair, et nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons sur les membres extérieurs nous en avons aussi un très-grand sur les passions; mais indirectement, puisque nous pouvons par là et nous éloigner des objets qui les font naître, et en empêcher l'effet. Ainsi, je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite;

1. *Œuvres inédites*, t. III, p. 479 et 498. Delagrave, 1866. La confusion de la volonté et du désir est commune à beaucoup de systèmes d'ailleurs très-opposés; elle a été commise tout à la fois par Malebranche, Spinoza, Condillac, etc. La principale différence résulte de la liberté de l'une et de la fatalité de l'autre.

2. Bossuet accorde trop peu à l'autorité de la volonté; elle peut s'exercer directement sur nos passions, au moment où elles se forment, et même au moment où elles éclatent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et lorsque ma colère est excitée, je lui puis refuser mon bras, dont elle a besoin pour se satisfaire [1].

Mais pour cela, il le faut vouloir, et vouloir fortement. Et la grande difficulté est de vouloir autre chose que ce que la passion nous inspire, parce que, dans les passions, l'âme se trouve tellement portée à s'unir aux dispositions du corps [2], qu'elle ne peut presque se résoudre à s'y opposer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer ou de modérer, ou même de prévenir les passions dans leurs principes, et ce moyen est l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau, et l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

C'est pourquoi on dit, et il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent; et il n'y a rien pour cela de plus efficace que de s'attacher à d'autres objets [3].

Et il faut ici observer qu'il en est des esprits émus et poussés d'un certain côté à peu près comme d'une rivière, qu'on peut plus facilement détourner que l'arrêter de droit fil; ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion en pensant à d'autres choses qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres; par exemple, l'ambition ou la passion de la guerre à l'amour.

1. Je puis même ne pas me mettre en colère, ou du moins m'opposer à ce trouble et le réprimer avant qu'il devienne violent.

2. Ce n'est pas une lutte entre le corps et l'âme, mais entre certaines inclinations et la raison; c'est une révolte de l'âme sensitive contre l'âme raisonnable. Le corps n'est pas l'origine des passions; mais il y intervient : parfois il peut les exciter, le plus souvent il en subit le contre-coup.

3. Comparez Cicéron, les *Tusculanes*, IV, 35 : « Etiam novo quidam amore

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes pour détourner ou pour empêcher des passions criminelles.

Enfin, dans les passions il faut calmer les esprits par une espèce de diversion et se jeter, pour ainsi dire, à côté plutôt que de combattre de front, c'est-à-dire qu'il n'est plus temps d'opposer des raisons à une passion déjà émue; car en raisonnant sur sa passion, même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en renforce les traces, et on irrite plutôt les esprits qu'on ne les calme. Où les sages raisonnements sont de grand effet, c'est à prévenir les passions. Il faut donc nourrir son esprit de considérations sensées, et lui donner de bonne heure des attachements honnêtes, afin que les objets des passions trouvent la place déjà prise, les esprits déterminés à un certain cours, et le cerveau affermi.

BOSSUET [1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

veterem amorem, tanquam clavo clavum, ejiciendum putant. » Spinoza exagère cette vérité : « Une passion, dit-il, ne peut être empêchée ou détruite que par une passion contraire. »

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. III, p. 164, éd. Belin. Le mot *esprit*, dans tout ce passage, est pris dans le sens physiologique : ce sont les esprits animaux.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ V. — DE L'HABITUDE.

1. — De l'habitude, de ses caractères et de ses effets généraux.

Une manière d'être qui n'a été d'abord qu'un accident dans notre existence vient-elle à se prolonger ou à se répéter souvent[1], nous sentons alors se développer en nous une disposition particulière, c'est-à-dire tout à la fois un penchant et une aptitude à la produire ou à la supporter[2], selon qu'elle est active ou passive. Ce penchant, quand on ne cherche pas à le combattre, peut devenir avec le temps aussi irrésistible et aussi impérieux que les besoins primitifs de notre nature, et l'aptitude qui s'y lie, s'accroissant dans la même proportion, finit par substituer la rapidité et la sûreté de l'instinct aux plus pénibles efforts de la volonté ou de la réflexion. Le principe général, ou plutôt la force qui amène dans notre constitution ce double résultat, se nomme l'*habitude*[3]. Les *habitudes* sont les effets déterminés qu'elle produit en nous, ou les modifications diverses qu'elle fait subir à chacune de nos facultés.

Rien de plus obscur et de plus mystérieux que cette force, précisément parce qu'elle tend à supprimer la réflexion pour se mettre à sa place ; parce qu'elle s'empare

1. Le mot « manière d'être » doit être expliqué. Ce qui se répète, ce sont les phénomènes de conscience, opérations ou modifications du moi.

2. La répétition des phénomènes a des effets tout à fait contraires, suivant qu'elle porte sur des opérations ou sur des modifications ; elle active les premières et affaiblit les secondes.

3. L'*habitude* est une véritable faculté, une des plus essentielles, des plus générales. Métaphysiquement, elle est une condition même de l'existence, laquelle ne se sépare jamais d'une tendance à persister, à demeurer, à persévérer dans l'être, c'est-à-dire à se répéter ; les *habitudes* sont les effets de cette puissance, variables suivant la nature des actes produits.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de nous souvent avant que la réflexion ait eu le temps de naître, et réussit, sinon à détruire, du moins à affaiblir singulièrement la conscience elle-même. Mais en même temps rien de plus intéressant à observer. Elle est le principal ressort de la puissance que nous exerçons sur nous-mêmes et sur nos semblables et sur une grande partie de la nature. Quoiqu'elle diminue l'empire de la liberté, elle ne peut rien cependant qu'avec son concours, et chacun de ses résultats peut être regardé à bon droit comme notre œuvre. Elle modifie profondément les dispositions et les facultés que nous apportons en naissant. Elle est l'auxiliaire le plus puissant et de l'industrie, et des arts, et de la parole, et de la tradition, et de l'éducation, et même de la moralité humaine ; car aucune vertu ne résisterait, s'il fallait recommencer chaque jour les mêmes sacrifices et les mêmes luttes, sans se trouver le lendemain plus fort que la veille.

A. FRANCK[1].

---

2. — Divers effets de l'habitude sur nos facultés.

Si nous n'avions pas la volonté, il est clair que nous serions une créature bizarre, incomplète, condamnée au malheur. Nous penserions et nous ne pourrions employer notre pensée à nos besoins. Nous réaliserions la fable de Prométhée, le génie tout-puissant pour concevoir, condamné à l'impossibilité de produire. Mais, d'un autre côté, si toutes nos actions étaient voulues et réfléchies, nous serions capables de bien peu de choses. Cette action de marcher, qui nous paraît si simple, et dont nous parlions tout à l'heure, continuerait d'être pour l'homme un sujet de préoccupation et d'étude pendant toute sa vie[2]. Nous

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. III, p. 1. Comparez Ravaisson, *De l'habitude*. Paris, 1838.

2. C'est une question de savoir si on *apprend* à marcher; des physiologistes

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parlerions notre propre langue avec les mêmes efforts qu'exige l'emploi d'une langue étrangère nouvellement et imparfaitement apprise. La recherche du mot et la préoccupation de la syntaxe empêcheraient notre esprit de se donner tout entier à la poursuite de la pensée. En écrivant, nous ressemblerions à un écolier qui copie péniblement un dessin ; il faudrait nous appliquer à peindre chaque lettre. L'homme le mieux doué n'arriverait pas à jouer cinq mesures de piano sans reprendre haleine. Tout ce qui se passe inaperçu dans notre vie, et qui pourtant en fait le fond, absorberait nos forces, et pour la pensée, pour les affaires, pour les améliorations, pour les découvertes, il ne resterait rien.

Grâce à l'habitude, au contraire, nous accomplissons journellement des prodiges dont personne ne nous sait gré. En ce moment, par exemple, à quoi suis-je occupé? A présenter de mon mieux la théorie de l'habitude. Mon esprit essaye de coordonner dans un bon ordre les observations que l'étude m'a fournies ; il les juge avant de les émettre : voilà ce qu'il fait, voilà ce qui le tient attentif. Mais dans le même temps il trouve aussi les mots et les tours de phrases nécessaires; il n'hésite ni sur la propriété des termes, ni sur les convenances du langage, ni sur la grammaire; tout cela lui vient par surcroît et sans y penser ; bien plus, je trouve d'emblée au bout de ma plume toutes les lettres dont j'ai besoin ; je les aligne, je les sépare avec justesse, j'observe toutes les lois de l'orthographe. Le sais-je seulement? Non : tout cela se fait et se fait bien sans que j'intervienne. L'habitude est là qui me remplace. Elle me soulage du gros de la besogne. Sans elle je plierais sous le poids. Et notamment pour l'orthographe, dont je parlais, je puis l'oublier, elle est si capri-

de grande autorité soutiennent qu'on marche dès que les organes sont assez solides pour exécuter le mouvement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cieuse ! Si l'on m'interroge sur l'orthographe d'un mot et que ma mémoire ne me la fournisse pas, je n'ai qu'à écrire ce mot au courant de ma plume, comme un cavalier égaré qui abandonne les rênes et se fie à l'instinct de son cheval : il y a cent à parier contre un que l'habitude me conduira bien.

Il en est de même de toutes les professions spéciales. Entrez dans un atelier d'imprimerie. Tous les ouvriers ne sont pas, tant s'en faut, du même mérite; mais les moins intelligents, les moins capables, vont choisir dans le casier les lettres qu'il leur faut et les rassembler avec une promptitude, avec une sûreté d'allures qui ressemble à de l'instinct ; c'est de l'instinct, en effet, car c'est de l'habitude[1]. Apprendre un état, c'est d'abord contracter une habitude ; c'est acquérir ensuite, si on le peut, les qualités d'un autre ordre qui font le bon ouvrier, ou le savant, ou l'artiste. Mais sans l'habitude, c'est-à-dire sans le métier, il n'y a rien.

Il en est de même au moral. Nous faisons beaucoup d'actions en y pensant, et beaucoup d'actions sans y penser. Nous avons d'anciennes réflexions toutes faites qui nous dispensent de recommencer dans les cas semblables. C'est un pli pris ; nous ne pouvons nous refaire ; nous sommes trop vieux pour changer; ce sont des habitudes de jeunesse. On a très-bien dit : « Chassez le naturel, il revient au galop. » Cela est vrai du naturel que nous nous donnons comme du naturel que Dieu nous donne. La seconde nature est aussi tenace que la première. Qui n'a remarqué cent fois qu'on s'habitue à jurer, à fumer, à prendre des liqueurs fortes? Si nous venions à prouver qu'on s'habitue aussi à être honnête homme, ou à avoir la conscience large, ne serait-il pas évident qu'il n'y a pas

1. L'auteur veut dire que l'habitude a quelques-uns des caractères de l'instinct, mais non pas qu'elle ait la même origine.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de question plus importante pour la morale que celle d'étudier l'origine, la nature et les lois de l'habitude ?

J. SIMON [1].

---

3. — Double loi de l'habitude.

Les sensations souvent répétées vont en se détruisant. A la longue elles deviennent légères ou indifférentes. Nous en pouvons recueillir cette loi générale : *Tout ce qui est passion s'émousse en se répétant.*

Il n'en est pas de même de ce qui est action. Si j'entends sans les écouter les bruits de la mer, de la ville, de la forêt, peu à peu ma sensibilité s'émousse, et je cesse de les entendre ou tout au moins de remarquer que je les entends. Si, au contraire, je m'étudie à les bien écouter, si je m'efforce de les interpréter et de les comprendre, j'acquiers à la longue une perspicacité merveilleuse. Le moindre bruit arrive à mon oreille longtemps avant que les autres puissent l'entendre. J'en distingue les nuances, j'en connais les significations. C'est que si l'habitude *passive* ne fait qu'user mes facultés, l'habitude *active* les exerce.

Ce contraste se retrouve partout. Nous parlions de l'habitude des liqueurs, qui déprave le palais, oblitère le goût et nous rend insensibles aux saveurs. Cela n'est vrai que du buveur ignorant et grossier qui boit pour boire et s'abandonne brutalement à l'ivresse. Le dégustateur, qui, par état, s'étudie à reconnaître par la saveur le cru et l'âge des différents vins, acquiert promptement l'habitude de les discerner. Les musiciens en viennent à décomposer un orchestre et à distinguer dans un ensemble la partie de chaque instrument. Le chef d'orchestre entend tous ses musiciens à la fois et il entend à part chacun d'eux. Non-

1. *Du devoir*, p. 64. Hachette, 1863.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

seulement son oreille l'avertit des fautes, mais il saisit la plus légère nuance. C'est à l'habitude active, c'est-à-dire à un exercice fréquemment répété, que le joueur de violon doit la facilité avec laquelle il peut, dans le même moment, lire les notes, parcourir le manche de son instrument, faire courir l'archet et rester assez maître de lui-même pour apprécier l'action qu'il exerce sur les auditeurs, et pour jouir comme eux et plus qu'eux du charme de la musique. Comment se produisent les phénomènes de la mémoire? Sans doute il y a une mémoire passive, dans laquelle les faits ou les mots viennent se graver en quelque sorte à notre insu ; mais ce n'est pas comme cela qu'on apprend. Ce que j'aurais retenu en un an, je le sais en un jour, si je veux m'y appliquer. Plus je me rends actif lorsque je veux retenir par cœur, et plus j'arrive vite au bout de ma tâche. Lire des yeux une pièce de vers est un moyen de la retenir. La lire à haute voix est un meilleur moyen ; l'écrire est un moyen infaillible. Voulez-vous former le jugement d'un enfant? Ce sera une pauvre méthode à prendre pour y parvenir que de lui réciter les meilleures règles de la logique ; mais donnez-lui fréquemment l'occasion de juger ; reprenez-le quand il se trompe, obtenez de lui de constants efforts, et son esprit contractera de bonnes habitudes, qu'il ne perdra plus. Il en est de même pour le raisonnement. Qui raisonne bien? Est-ce celui qui sait par cœur toutes les règles d'Aristote? Ou celui qui, par un exercice journalier, s'est rompu à l'argumentation? De même pour la rhétorique ; car tous les préceptes du goût ne valent pas pour un écolier une seule page écrite sous la direction d'un bon professeur ; et pour la musique : car ce serait un plaisant maître de piano que celui qui voudrait nous apprendre son art en jouant devant nous des sonates. Le propre de la volonté humaine est de s'accroître par l'action. Aussi a-t-on pu dire : « A

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

force de forger on devient forgeron » ; ou, ce qui revient au même sous une forme moins simple : « Le génie n'est qu'une longue patience.» C'est la seconde loi de l'habitude : *Tout ce qui est action se fortifie en se répétant.*

J. SIMON [1].

---

4. — Action inverse de l'habitude sur la faculté de sentir et sur celle de percevoir.

Toutes nos impressions [2], de quelque nature qu'elles soient, s'affaiblissent graduellement lorsqu'elles sont continuées pendant un certain temps ou fréquemment répétées ; il n'y a d'exception à faire que pour les cas où la cause d'impression va jusqu'à léser ou détruire l'organe.

Cette observation est bien générale, bien commune ; elle se confirme par notre expérience de tous les jours et de tous les instants ; cependant elle renferme une circonstance particulière qui ne paraît pas avoir été assez remarquée, quoiqu'elle soit également facile à apercevoir ; c'est que, parmi ces impressions répétées qui vont en s'affaiblissant, les unes s'obscurcissent toujours davantage et tendent à s'évanouir tout à fait, tandis que les autres, en devenant plus *indifférentes*, non-seulement conservent toute leur clarté, mais encore acquièrent souvent plus de distinction. Ce fait seul, qui est hors de toute contestation, suffirait sans doute pour déceler une différence essentielle dans le caractère des *sensations* qui s'altèrent et s'effacent, et des *perceptions* qui s'éclaircissent, quand nous ne connaîtrions pas d'ailleurs cette différence.

Si je suis longtemps exposé au même degré de température, si je sens fréquemment la même odeur, la même saveur, je finirai par ne plus rien sentir du tout, et quoi-

1. *Le devoir*, p. 74. Hachette, 1863.
2. Ce n'est pas l'*impression* qui s'affaiblit, mais la sensation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que la cause subsiste toujours également au dehors, elle sera pour moi comme n'existant pas.

La résistance, les degrés de lumière, les couleurs, les sons, s'affaiblissent bien aussi par leur répétition ou leur continuité ; mais il arrive souvent que moins nous les *sentons*, mieux nous les *percevons*. On ne saurait donc rapporter ces deux classes d'impressions à une seule et même faculté ; car il faudrait supposer que cette faculté unique peut devenir tout à la fois plus inerte et plus active par la même habitude....

Si toutes les facultés étaient réduites à la sensation et à ses divers modes, l'habitude exercerait donc sur elles la plus funeste influence. Hors des besoins naturels, et dans tous les intervalles qui sépareraient leurs paroxysmes, l'être sensitif, ne recevant plus des impressions accoutumées cette action stimulante qui fait la vie, demeurerait affaissé dans un état de sommeil ou d'engourdissement ; tout exercice deviendrait pour lui principe d'altération et, pour ainsi dire, de mort ; au sein de modifications toujours variables, qui finiraient loin de lui et disparaîtraient sans retour, où seraient, je ne dis pas les occasions et les moyens de perfectibilité, mais même la chaîne commune qui unirait les diverses périodes, les divers instants de sa passive existence? C'est à l'habitude que nous devons la facilité, la précision et la rapidité extrêmes de tous nos mouvements et opérations volontaires ; mais c'est elle aussi qui nous en cache la nature, le nombre : elle nous cache la part qu'elle y prend, précisément parce qu'elle y domine au plus haut degré[1].

MAINE DE BIRAN[2].

1. Il y a alors une sorte de retour à l'instinct : voilà pourquoi, dans ces derniers temps, et surtout depuis que les idées de Darwin se sont propagées, on a essayé d'expliquer l'instinct par une habitude invétérée et devenue héréditaire. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance.

2. *Œuvres philosophiques*, publiées par V. Cousin, t. I, p. 74 et 95. Renouard, 1841.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Influence de l'habitude sur l'imagination.

L'imagination la plus heureuse a besoin du secours de l'habitude et n'obéit promptement que sur les sujets où l'esprit s'est exercé. Un ministre discute une question politique avec l'ambassadeur d'une puissance étrangère, avec la même aisance qu'un régent de collége une question grammaticale ; l'imagination leur suggère avec la même promptitude et ce qu'ils doivent dire et la manière dont ils doivent le dire. Faites changer de rôle à ces deux personnages, ils ne seront pas moins embarrassés l'un que l'autre.

Quand un homme, se tenant sur un pied, peut faire cent vers sans avoir perdu l'équilibre, ou qu'il peut suivre en même temps plusieurs parties d'échiquier, il y a grande apparence qu'il a consacré la meilleure partie de sa vie à acquérir cette merveilleuse mais futile habileté. Mais, si vaine qu'elle soit, elle montre de quels efforts l'imagination est capable quand elle est disciplinée par l'habitude.

Une fois acquises et perfectionnées, ces habitudes ne coûtent plus ni efforts ni fatigue. Le talent de l'exécution en musique en est un exemple. Les doigts du pianiste doivent exécuter une quantité innombrable de mouvements ; à chaque instant indivisible, ils doivent se poser avec une invariable précision sur telles touches du clavier, et dans le moment qui suit sur telles autres touches, dans un ordre déterminé ; cet ordre est le seul qui soit juste, tandis qu'il y en a des milliers qui sont faux, et qui détruiraient absolument le charme de la musique. L'exécutant ne songe pas le moins du monde à tous ces détails ; il a une idée générale de l'effet qu'il veut produire ; les mouvements de ses doigts s'accomplissent, se succèdent, se combinent d'eux-mêmes, pour obéir à son intention.

Pareillement, quand un homme parle sur un sujet qui

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lui est familier, il existe un arrangement de pensées et de mots absolument nécessaire pour que son discours soit à la fois intelligible, convenable, et grammaticalement correct. Dans chaque phrase que nous écrivons ou que nous proférons, il y a plus de règles de grammaire, de logique et de rhétorique à transgresser, qu'il n'y a de mots et de lettres. L'orateur ne songe même pas à toutes ces règles, et cependant il les observe, comme si elles lui étaient toutes présentes.

REID[1].

---

6. — L'habitude peut émousser ou aviver les sentiments.

Les impressions du bien, quand elles sont purement passives, s'effacent, et l'enthousiasme du premier jour tourne en langueur, en indifférence. C'est ainsi qu'on s'accoutume aux beautés de l'art et de la nature, et qu'on cesse d'en jouir au bout d'un certain temps, à moins qu'on n'intervienne dans ses propres sentiments par l'étude et l'exercice, et qu'on n'arrive ainsi, par le secours de l'action, à continuer, à ranimer, à vivifier l'impression passive. Quelquefois l'atténuation ou même la suppression des impressions passives est un bienfait de la nature. Le médecin, par exemple, n'aurait pas le coup d'œil et le sang-froid nécessaires, s'il ne s'accoutumait à voir souffrir; il n'est pas moins sensible comme homme, mais il est plus aguerri comme praticien. Cette coexistence de la tendresse et du courage est surtout frappante dans les sœurs de la charité[2].

1. *Œuvres complètes*, traduction de Jouffroy, t. IV, p. 183.

2. La vue de la souffrance excite dans l'âme deux émotions distinctes : l'une est simplement douloureuse et tient du dégoût ou de l'effroi, elle est accompagnée de mouvements nerveux; l'autre est un sentiment moral de compassion ou de sympathie qui prédispose à secourir la victime. Le médecin et la sœur de charité parviennent à se défendre de la première; la seconde ne fait que devenir plus vive, si l'âme a quelque noblesse.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Elles sont à leur aise au milieu d'un hôpital : elles voient la douleur sans pâlir ; elles triomphent, avec le temps, d'une foule d'impressions passives, dont la source est dans une compassion généreuse, et qui semblent surtout naturelles aux femmes. En sont-elles moins dévouées, moins héroïques, et, dans le fond, moins affectueuses ? au contraire : pendant que ce qu'il y a de purement passif dans la sensibilité s'émousse en elles, leur charité s'avive. C'est qu'il y a aussi du mouvement, de la vie et de l'action dans l'amour. Il y a un amour passif[1] qui se consume en brûlant et un autre amour dont le foyer est en nous, qui va toujours croissant et s'exaltant, parce qu'il est une puissance. Quand on a volontairement tourné son amour et sa pensée vers le bien, quand on a pendant longtemps pratiqué la vertu, on obtient parmi les autres récompenses, comme la plus immédiate et la plus douce, une habitude de bien penser[2], de bien sentir et de bien faire, qui nous fait aller au bien par un instinct infaillible, comme l'aiguille aimantée se tourne vers le nord. Heureux celui qui, à force de commercer avec le bien, lui est devenu analogue, et qui possède à la fois, avec les mérites de la volonté, le calme et l'infaillibilité de la nature !

J. Simon[3].

---

7. — **Pouvoir tyrannique des habitudes.**

C'est à la vérité une violente et traistresse maistresse d'eschole que la coustume. Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son auctorité : mais par ce doulx

1. Aimer c'est agir, et l'amour même spontané n'est jamais passif ; mais tant que la volonté ne s'y est pas appliquée, c'est un mouvement machinal, sans puissance et sans durée.

2. La méthode n'est, à vrai dire, qu'une habitude de l'esprit : on finit par en appliquer les règles, même sans y penser distinctement.

3. *Le devoir*. Hachette, 1863, p. 74. Le rôle de l'habitude dans la vie morale sera fixé plus loin, quand on parlera du vice et de la vertu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de haulser seulement les yeulx. Nous luy voyons forcer à touts les coups les règles de nature [1]. Je treuve que nos plus grands vices prennent leur ply dès notre plus tendre enfance, et que nostre principal gouvernement est entre les mains des nourrices [2]. C'est passetemps aux mères de veoir un enfant tordre le col à un poulet, et s'esbattre à blecer un chien et un chat, et tel père est si sot de prendre à bon augure d'une âme martiale, quand il veoid son fils gourmer iniureusement un païsan ou un laquay, qui ne se deffend point; et à gentillesse, quand il le veoid affiner son compaignon par quelque malicieuse desloyauté et tromperie. Ce sont pourtant les vrayes semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahison : elles se germent là, et s'eslèvent aprèz gaillardement, et proufitent à force entre les mains de la coustume... il faut apprendre soigneusement aux enfants de haïr les vices de leur propre contexture, et leur en fault apprendre la naturelle difformité, à ce qu'ils les fuyent non en leur action seulement, mais surtout en leur cœur; que la pensée mesme leur en soit odieuse, quelque masque qu'ils portent.

MONTAIGNE [3].

1. On a pourtant répété, après Aristote, que l'habitude est une seconde nature; mais Montaigne marque, avec beaucoup de justesse, que cette seconde nature peut être tout opposée à la première, qu'elle pervertit parfois.

2. Descartes et toute son école ont insisté sur la force de ces préjugés d'enfance : le *Discours de la méthode* propose contre eux un remède héroïque.

3. *Essais*, livre I, ch. XXII. Les fragments de psychologie se terminent ici. On a réservé pour une autre section la question de la spiritualité de l'âme qui appartient à la métaphysique.

FIN DU PREMIER VOLUME.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

TABLE DES MATIÈRES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

§ I. — *De l'objet de la philosophie.*

1. — Définition générale de la philosophie (*Damiron*)..... 1
2. — La diversité apparente des définitions de la philosophie ne prouve pas que l'idée de cette science soit mal fixée (*Ad. Franck*)..... 3
3. — La philosophie répond à un besoin réel de l'esprit humain, celui de se rendre compte (*V. Cousin*)..... 7
4. — Les questions de philosophie trouvent d'abord une solution préliminaire dans le sens commun (*Th. Jouffroy*)..... 9
5. — Réflexion et spontanéité (*V. Cousin*)..... 11

§ II. — *Des diverses parties de la philosophie.*

1. — Division de la philosophie d'après Aristote (*F. Ravaisson*)..... 12
2. — Division de la philosophie d'après Descartes (*Descartes*)..... 15
3. — Des principales questions de la philosophie (*A. Franck*)..... 16
4. — Division classique de la philosophie (*A. Franck*)..... 17
5. — Il doit y avoir une science philosophique de la nature (*A. Franck*). 18
6. — A quel signe on peut distinguer une question de physique d'une question de philosophie (*Th. Jouffroy*)..... 20

§ III. — *De la méthode de la philosophie.*

1. — L'observation et le raisonnement (*V. Cousin*)..... 23
2. — La méthode rationnelle conduit à des hypothèses (*V. Cousin*)..... 24
3. — Part du sentiment dans la méthode philosophique (*Th. Jouffroy*).. 25
4. — La méthode de la métaphysique comparée à celle des sciences positives (*E. Vacherot*)..... 27
5. — De l'esprit philosophique (*Platon*)..... 28

CHAPITRE II.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME.

§ I. — *Principe, certitude et méthode de la psychologie.*

1. — Objet de la psychologie. Cette science est légitime et distincte de la physiologie (*Th. Jouffroy*)..... 32
2. — La psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle (*Damiron*)..... 41
3. — Difficultés de l'observation psychologique; puissance de la réflexion (*E. Vacherot*)..... 43

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Répugnance de l'homme à se connaître (*Nicole*)..... 44
5. — Comment on prend l'habitude de s'observer soi-même (*Th. Jouffroy*) 45
6. — L'observation par la conscience peut-elle donner une connaissance générale de la nature humaine (*E. Vacherot*)..... 47
7. — Le moi peut-il s'observer lui-même (*E. Vacherot*)..... 51
8. — De l'expérience en psychologie (*V. Cousin*)..... 53
9. — L'expérience est plus facile dans la psychologie que dans les sciences physiques et natureiles (*Th. Jouffroy*)..... 54
10. — L'histoire ne peut donner qu'une connaissance imparfaite de la nature humaine, et ne supplée pas à l'observation directe (*E. Vacherot*)..... 56
11. — La psychologie est plus nécessaire à l'histoire, que l'histoire à la psychologie (*A. Garnier*)..... 57
12. — Différence entre la méthode de la psychologie et celle des sciences physiques (*F. Ravaisson*)..... 59
13. — Les faits de conscience peuvent se constater d'une manière authentique (*Th. Jouffroy*)..... 62
14. — Les vérités de la psychologie comportent une vérification différente de celle des sciences positives (*E. Vacherot*)..... 63

§ III. — *Théorie des facultés de l'âme.*

1. — Division des facultés de l'âme (*Th. Jouffroy*)..... 65
2. — D'une correction nécessaire à la division ordinaire des facultés de l'âme (*Ch. Waddington*)..... 66
3. — Théorie sensualiste des facultés de l'âme, ou théorie de la sensation transformée (*V. Cousin*)..... 68
4. — Théorie des facultés d'après leur dignité morale (*Platon*)..... 71
5. — Des facultés sociales de l'esprit (*Th. Reid*)..... 75
6. — De l'ordre dans lequel se développent nos facultés (*Damiron*)..... 76
7. — L'âme a le pouvoir moteur, et ce pouvoir est distinct de la volonté (*A. Garnier*)..... 77
8. — L'énergie motrice est le mode essentiel de l'activité de l'âme (*F. Bouillier*)..... 78
9. — L'âme est une malgré ses diverses opérations (*Descartes*)..... 89

§ IV. — *De quelques idées propres à la conscience.*

1. — Du fait primitif de la conscience (*Maine de Biran*)..... 82
2. — La conscience est l'origine de l'idée de cause (*V. Cousin*)..... 84
3. — Toute substance est active (*Leibniz*)..... 87
4. — L'idée de durée est une perception de la conscience (*Royer-Collard*). 89
5. — L'idée de notre durée est celle de la continuité de notre action (*Royer-Collard*)..... 92
6. — Des perceptions dont nous n'avons pas conscience (*Leibniz*)..... 93

CHAPITRE III.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DES CORPS.

§ I. — *Description et analyse de la perception extérieure.*

1. — Distinction des deux sortes de perceptions : celle des sens et celle de la conscience (*Th. Jouffroy*)..... 97

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Des conditions de la perception extérieure (*F. Magy*)..... 100
3. — Différence entre les sens et leurs organes (*A. Garnier*)..... 102
4. — Deux lois de la perception extérieure (*A. Garnier*)..... 104
5. — Nos perceptions sont composées d'éléments qui échappent à la conscience (*H. Taine*)..... 105
6. — Diverses sortes de perceptions suivant qu'elles sont propres, communes ou accidentelles (*Aristote*)..... 107
7. — Des perceptions naturelles et des perceptions acquises (*Dugald-Stewart*)..... 108
8. — Influence de l'attention sur la perception (*J. Mueller*)..... 109

§ II. — *Fonctions principales des sens.*

1. — Nous ne percevons directement que notre propre corps (*A. Lemoine*)..... 111
2. — Comment nous distinguons notre corps des corps étrangers (*A. Garnier*)..... 112
3. — Comment l'idée de notre corps se joint à l'idée de notre personne (*H. Taine*)..... 113
4. — Le toucher n'a pas seul le privilége de nous assurer de l'existence des choses corporelles (*A. Lemoine*)..... 114
5. — D'un sixième sens ou d'un sens vital (*A. Lemoine*)..... 117
6. — La vue ne découvre presque rien que les aveugles ne puissent comprendre (*Th. Reid*)..... 119
7. — Comment on juge, par la vue, de la forme, de la grandeur, de la distance et du mouvement des objets (*J. Mueller*)..... 121
8. — Observation de Cheselden sur un jeune aveugle (*A. Garnier*)..... 123
9. — Pourquoi en regardant un objet avec les deux yeux, nous le voyons simple et non pas double (*A. Laugel*)..... 125
10. — Rien n'est intelligible par la seule perception des sens (*A. Lemoine*)..... 127
11. — Dans quelle mesure les sens contribuent à l'organisation de la science (*E. Vacherot*)..... 129

§ III. — *Des qualités de la matière.*

1. — Distinction des qualités premières et secondes de la matière (*Th. Reid*)..... 131
2. — L'étendue est-elle la propriété fondamentale des corps? (*Descartes*)..... 133
3. — L'étendue n'est pas une qualité première de la matière (*Cournot*).. 134
4. — Comment nous arrivons à attribuer l'étendue aux choses extérieures (*H. Taine*)..... 135
5. — La solidité est-elle la propriété fondamentale des corps? (*Locke*).. 137
6. — L'impénétrabilité est-elle une qualité première de la matière? (*Cournot*)..... 139
7. — La divisibilité infinie de la matière est à la fois certaine et incompréhensible (*Pascal*)..... 140
8. — Autres preuves de la divisibilité infinie de la matière (*Euler*)..... 141
9. — La divisibilité infinie de la matière n'est qu'une illusion (*Condillac*)..... 143
10. — Propriété fondamentale des corps (*Cournot*)..... 144
11. — La notion de la matière se réduit à celle de la force (*E. Vacherot*). 145
12. — Le monde extérieur n'est qu'un assemblage de causes (*V. Cousin*). 147

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ IV. — *Certitude et portée de la perception extérieure.*

1. — Origine et conséquences de la théorie des idées représentatives (*Arnauld*) 149
2. — La théorie des idées représentatives implique la négation de la spiritualité de l'âme (*V. Cousin*) 152
3. — Le scepticisme est la conséquence légitime des idées représentatives (*Th. Reid*) 154
4. — Conclusions du scepticisme sur l'existence du monde extérieur (*D. Hume*) 156
5. — En quelle mesure les sens sont infaillibles (*Aristote*) 158
6. — Ce qu'il faut penser des erreurs des sens (*Ch. Waddington*) 160
7. — Doit-on douter des perceptions des sens parce qu'elles ressemblent aux visions des songes ? (*Descartes*) 162
8. — La connaissance des choses extérieures est relative (*E. Saisset*) ... 163
9. — On ne peut douter de l'existence du monde extérieur sans tomber dans le scepticisme absolu (*Royer-Collard*) 166

CHAPITRE IV.

PSYCHOLOGIE.

DE LA CONNAISSANCE DE L'ÊTRE INFINI.

§ I. — *De l'idée de l'Être infini.*

1. — Que toutes nos idées ne viennent pas des sens (*Leibniz*) 169
2. — Les trois affirmations primitives de l'intelligence (*V. Cousin*) 172
3. — La connaissance de l'Etre infini est l'objet d'une intuition inséparable de celle du moi et du corps (*E. Saisset*) 173
4. — L'idée de l'infini n'est pas relative (*Descartes*) 177
5. — L'idée de l'infini est la plus positive de toutes (*Fénelon*) 178
6. — L'idée de l'infini est claire (*Fénelon*) 179
7. — C'est à la lumière de l'idée de l'infini que tout le reste devient intelligible (*Platon*) 180
8. — L'idée de l'infini est à la fois distincte et incompréhensible (*Descartes*) 183
9. — L'idée de l'infini n'est pas une abstraction (*E. Saisset*) 184
10. — L'idée d'un infini actuel ne peut avoir son objet en nous (*Descartes*) 186
11. — Le monde ne peut être l'objet de l'idée d'infini. Différence de l'infini et de l'indéfini (*Descartes*) 188
12. — L'idée de l'infini n'en suppose aucune avant elle (*J. Simon*) 189
13. — Que l'idée de l'infini n'est pas une simple forme de notre faculté de penser (*A. de Margerie*) 192
14. — Rapports de la perfection et de l'infinitude (*P. Janet*) 195
15. — L'absolu n'est pas inconcevable (*A. Fouillée*) 196

§ II. — *De l'origine de l'idée de l'Être infini ou de la raison.*

1. — De la faculté par laquelle nous connaissons l'infini, ou de la raison (*J. Simon*) 198
2. — Différence entre l'opinion et la science (*Platon*) 199
3. — Des différentes idées de la raison (*V. Cousin*) 201

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Différentes formes sous lesquelles l'idée de l'infini se présente à la raison (*J. Simon*)..... 204
5. — En quel sens on peut dire que certaines idées sont innées (*Leibniz*)..... 206
6. — La raison seule atteint la vraie réalité (*Platon*)..... 211
7. — Caractères propres à la raison (*Malebranche*)..... 214
8. — La connaissance de l'infini assimilée à une réminiscence (*Platon*)... 218

§ III. — *Des diverses affirmations de l'infini, ou des principes et vérités premières.*

1. — S'il n'y a pas de vérités au-dessus des sens, il n'y a nulle vérité (*Platon*)..... 220
2. — Sans principes universels, il n'y a pas de sciences (*F. Ravaisson*). 221
3. — Quels sont les principes les plus importants? Leur nécessité (*V. Cousin*)..... 223
4. — Origine des principes d'après la doctrine empirique (*H. Taine*)... 226
5. — Distinction entre les vérités générales de l'expérience et les vrais principes (*Leibniz*)..... 230
6. — Comment l'empirisme nie l'universalité des principes (*Stuart-Mill*)..... 232
7. — L'expérience ne peut être l'origine des vérités nécessaires (*Th. Reid*)..... 233
8. — Principe de causalité. Sa véritable formule (*V. Cousin*)..... 234
9. — Explication empirique de l'origine du principe de causalité (*Stuart-Mill*)..... 236
10. — Les caractères du principe de causalité montrent qu'il ne peut avoir l'expérience pour origine (*V. Cousin*)..... 239
11. — L'expérience même ne peut se passer du principe de causalité (*V. Cousin*)..... 241
12. — Identité du principe des substances et de celui de la causalité (*F. Bouillier*)..... 243
13. — Principe de la raison suffisante (*A. Fouillée*)..... 244
14. — Principe d'identité (*A. Fouillée*)..... 248
15. — Du principe de contradiction (*V. Cousin*)..... 249
16. — Principe des causes finales (*Th. Jouffroy*)..... 252
17. — Y a-t-il contradiction entre le principe de causalité et celui des causes finales? (*Kant*)..... 254
18. — Le monde ne s'explique pas plus sans une cause finale que sans une cause efficiente (*Th. Jouffroy*)..... 255
19. — D'une fausse interprétation du principe des causes finales (*Descartes*)..... 256
20. — La recherche des causes finales est un des objets de la métaphysique (*F. Bacon*)..... 258
21. — Définition de l'ordre (*Buffier*)..... 259
22. — Principe de l'ordre (*Th. Jouffroy*)..... 260
23. — De l'ordre moral ou de la règle de nos actions (*Malebranche*).... 262
24. — Beauté de l'infini (*Platon*)..... 263
25. — L'infini principe de toute vérité (*Malebranche*)..... 265
26. — Que l'espace et le temps ne sont pas des substances réelles (*Leibniz*)..... 267
27. — Que l'espace n'est pas un attribut de Dieu (*Leibniz*)..... 269

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE V.

PSYCHOLOGIE.

DES FACULTÉS DE CONCEPTION.

§ I. — *De la mémoire.*

1. — De la conception (*Th. Reid*)..... 272
2. — Distinction de la conception et de la perception (*A. Garnier*).... 273
3. — Rapports réciproques de la perception, de la mémoire et de l'imagination (*W. Hamilton*)..... 276
4. — Des souvenirs incomplets ou des réminiscences (*Leibniz*)..... 278
5. — Description du fait du souvenir (*Aristote*)..... 280
6. — Des antécédents du souvenir (*Damiron*)..... 281
7. — Explication du souvenir (*H. Schmid*)..... 284
8. — Explication de l'oubli (*Stuart-Mill*)..... 290
9. — Nous devons à la mémoire la connaissance de notre identité (*A. Garnier*)..... 291
10. — Des choses dont on se souvient (*H. Schmid*)..... 293
11. — Des conditions psychologiques et physiologiques de la mémoire (*C. Mallet*)..... 294
12. — Rapports de la mémoire avec les autres dons de l'esprit (*W. Hamilton*)..... 296
13. — De l'art de diriger la mémoire (*Fr. Bacon*)..... 299

— *De l'association des idées.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. — Description du fait de l'association des idées (*Dugald-Stewart*).... 302
2. — Des relations suivant lesquelles les idées s'associent (*Dugald-Stewart*)..... 304
3. — Essai d'une explication physiologique de la liaison des idées (*Malebranche*)..... 307
4. — Les explications physiologiques de la mémoire sont inutiles (*H. Schmid*)..... 310
5. — Lois de l'association des idées (*Stuart-Mill*)..... 312
6. — La simultanéité de deux pensées est nécessaire pour qu'elles s'associent (*Cardaillac*)..... 314
7. — Des associations latentes (*Hamilton*)..... 315
8. — Intervention de la raison dans l'association des idées (*F. Ravaisson*)..... 318
9. — Explication empirique des vérités nécessaires par une association inséparable (*Stuart-Mill*)..... 320
10. — La nécessité de certaines vérités ne provient pas d'une association inséparable (*H. Mansel*)..... 322
11. — L'infinité de l'espace ramenée à un cas d'association inséparable (*Stuart-Mill*)..... 323
12. — Que faut-il entendre par propositions inconcevables, et s'il n'y en a de telles que par suite d'une association inséparable (*Stuart-Mill*)..... 325
13. — Différence entre l'association des idées et la raison (*Leibniz*)..... 328
14. — Action de la volonté sur l'association des idées (*Dugald-Stewart*).. 329
15. — Rapports de l'association des idées et de l'habitude (*Dugald-Stewart*)..... 331

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

16. — Influence de l'association des idées sur la perception extérieure (*Bain*)..... 334
17. — Influence de l'association des idées sur les sentiments (*Adam Smith*)..... 335
18. — Influence de l'association des idées sur la mémoire (*Dugald-Stewart*)..... 336
19. — Rapports de l'association des idées avec l'imagination (*Dugald-Stewart*)..... 337
20. — Importance de l'association des idées dans les beaux-arts (*Th. Jouffroy*)..... 338
21. — Conséquences dangereuses de l'association des idées (*Condillac*).. 340
22. — Influence de l'association des idées sur l'intelligence. — Les hommes d'esprit et les hommes de génie (*Dugald-Stewart*)..... 342
23. — Des erreurs qui proviennent de l'association des idées (*Mervoyer*). 344

CHAPITRE VI.

PSYCHOLOGIE.

DES FACULTÉS DE CONCEPTION (Suite). DE L'IMAGINATION.

§ I. — *L'imagination considérée dans ses rapports avec les autres facultés.*

1. — De l'imagination considérée comme une perception continuée (*Bossuet*)..... 346
2. — Différence entre la mémoire imaginative et l'imagination (*Dugald-Stewart*)..... 348
3. — Différence entre l'imagination passive et l'imagination active (*Maine de Biran*)..... 350
4. — Les lois de l'entendement sont différentes de celles de l'imagination (*Spinoza*)..... 354
5. — Différence entre l'imagination et l'entendement (*Bossuet*)..... 356
6. — Puissance dangereuse de l'imagination (*Pascal*)..... 359
7. — La puissance d'imaginer décroît à mesure que celle de comprendre augmente (*Spinoza*)..... 360
8. — Rapports réciproques de l'imagination et de l'entendement (*Bossuet*)..... 361
9. — Le souvenir se distingue de la fiction (*Damiron*)..... 363
10. — Les gens d'imagination et les gens d'esprit (*Bossuet*)..... 364

§ II. — *De l'imagination considérée dans ses rapports avec les organes.*

1. — L'activité de la pensée ne cesse pas pendant le sommeil (*Ch. Lévêque*)..... 366
2. — De l'imagination dans les rêves (*Th. Jouffroy*)..... 368
3. — La volonté se repose pendant le rêve (*Th. Jouffroy*)..... 370
4. — Action réciproque du corps et de l'âme dans les conceptions du rêve (*Ch. Lévêque*)..... 372
5. — Des conceptions dans le somnambulisme (*A. Maury*)..... 375
6. — De l'extase (*Damiron*)..... 376
7. — Action du système nerveux sur les conceptions de la mémoire et de l'imagination (*P. de Rémusat*)..... 378
8. — Le déréglement de l'imagination est déjà un commencement de folie (*Nicole*)..... 379

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — Des superstitions qui naissent de la force de l'imagination (*Malebranche*)..... 380
10. — Surexcitation de quelques facultés dans le sommeil naturel ou artificiel (*P. de Rémusat*)..... 383

§ III. — *De l'imagination considérée dans ses rapports avec le beau. — Principes de l'esthétique.*

1. — De l'imagination dans les beaux-arts (*V. Cousin*)..... 386
2. — L'imagination et la raison (*Chaignet*)..... 388
3. — Définition du beau (*A. Franck*)..... 390
4. — Facultés intellectuelles qui concourent au jugement du beau (*Ch. Lévêque*)..... 391
5. — Effet du beau sur la sensibilité (*V. Cousin*)..... 394
6. — Tristesse qui se mêle à l'amour du beau (*Tonnellé*)..... 395
7. — Du beau idéal (*V. Cousin*)..... 397
8. — Distinction du beau et de l'utile (*Ch. Lévêque*)..... 398
9. — Du sublime (*A. Chaignet*)..... 400
10. — De la grâce (*C. Burke*)..... 401
11. — Du génie dans les arts (*V. Cousin*)..... 402
12. — Il n'y a pas de génie sans la volonté (*Ch. Lévêque*)..... 404
13. — Le génie et la raison (*F. Ravaisson*)..... 406
14. — Analyse du goût (*V. Cousin*)..... 408
15. — Le goût n'est pas un pur sentiment (*V. Cousin*)..... 410
16. — Définition de l'art (*Ch. Lévêque*)..... 412
17. — Analogie de l'art et du langage (*A. Tonnellé*)..... 413
18. — Que l'art n'est pas une imitation de la nature (*V. Cousin*)..... 415
19. — De la vraie supériorité de l'art sur la nature (*Schelling*)..... 417
20. — Classification des beautés d'après les sens qui en jugent (*V. Cousin*)..... 418
21. — Force expressive de l'architecture (*Ch. Lévêque*)..... 420
22. — Comparaison de la peinture et de la sculpture (*E. Delacroix*)..... 421
23. — Genre d'expression propre à la musique (*V. Cousin*)..... 423
24. — De la poésie comparée aux autres arts (*Hégel*)..... 424

CHAPITRE VII.

PSYCHOLOGIE.

DES INCLINATIONS ET DE LA SENSIBILITÉ.

§ I. — *Des inclinations ou penchants primitifs.*

1. — Des inclinations naturelles (*Malebranche*)..... 428
2. — Les inclinations sont innées, et n'ont pas pour principe la douleur ou le plaisir (*E. Vacherot*)..... 431
3. — Classification des inclinations de l'âme (*A. Garnier*)..... 433
4. — Des inclinations personnelles (*Malebranche*)..... 434
5. — Force irrésistible de l'amour de soi-même (*La Rochefoucauld*)..... 436
6. — Tous nos attachements n'ont pas pour origine l'amour-propre (*Vauvenargues*)..... 437
7. — Des inclinations sympathiques ou des affections (*Malebranche*)... 439
8. — L'amour de l'humanité est distinct de l'amour de la patrie et de la famille (*J. Simon*)..... 441

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — De l'amour qu'on a pour les bêtes (*Vauvenargues*)..... 442
10. — De l'amour du bien en général (*Malebranche*)..... 443

§ II. — *Des effets des inclinations ou du plaisir et de la douleur.*

1. — Le plaisir naît de l'activité, l'augmente à son tour, et varie avec elle (*Aristote*)..... 445
2. — Vraie nature du plaisir et de la douleur (*W. Hamilton*)..... 448
3. — La joie et la tristesse (*Spinoza*)..... 450
4. — Nulle jouissance sans action (*Vauvenargues*)..... 451
5. — Du prétendu plaisir de l'inaction (*W. Hamilton*)..... 452
6. — Le plaisir rend-il nos actes intéressés (*Malebranche*)..... 454
7. — Différence entre le sentiment et la sensation (*A. Lemoine*)..... 455
8. — Rapports réciproques de la douleur et du plaisir (*F. Bouillier*)... 456
9. — La sensibilité n'a pas d'intermittences (*F. Bouillier*)..... 458
10. — Valeur morale du plaisir et de la douleur (*Malebranche*)..... 459

§ III. *De la corruption des inclinations ou des passions.*

1. — Les passions comparées aux inclinations (*Malebranche*)..... 461
2. — Nature et origine des passions (*A. Franck*)..... 463
3. — Influence du plaisir et de la douleur sur la naissance des passions (*Vauvenargues*)..... 466
4. — Classification des passions (*Bossuet*)..... 468
5. — Réduction de toutes les passions à un seul principe (*Bossuet*)..... 472
6. — Opposition du sentiment et de la raison (*Pascal*)..... 473
7. — Du rôle de la sensibilité dans la vie humaine (*A. Lemoine*)..... 475

CHAPITRE VIII.

PSYCHOLOGIE.

DE L'ACTIVITÉ HUMAINE.

§ I. — *De l'activité instinctive.*

1. — Définition de l'activité (*Buffier*)..... 479
2. — L'activité est essentielle à l'âme (*Damiron*)..... 480
3. — Notre activité est d'abord instinctive et non pas personnelle (*Th. Jouffroy*)..... 481
4. — Caractères propres de l'activité instinctive (*H. Joly*)..... 482
5. — L'instinct rattaché à son origine première (*Fénelon*)..... 485

§ II. — *De l'activité libre.*

1. — Différence entre l'activité spontanée et l'activité volontaire (*V. Cousin*)..... 487
2. — Analyse de la volonté (*Ch. Waddington*)..... 489
3. — Divers sens du mot liberté (*Leibniz*)..... 490
4. — La liberté dans la possession de soi-même (*Ch. Waddington*)..... 491
5. — La liberté dans la délibération (*Aristote*)..... 493
6. — La liberté dans la résolution (*J. Simon*)..... 494
7. — La liberté prouvée par l'évidence du sentiment et de l'expérience (*Bossuet*)..... 495
8. — Autre exemple du sentiment de notre liberté (*Buffier*)..... 498

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — La liberté prouvée par l'évidence du raisonnement (*Bossuet*)..... 499
10. — La liberté prouvée par la responsabilité (*Aristote*)..... 500
11. — Résumé des preuves indirectes de la liberté (*J. Simon*)..... 502

§ III. — *Du fatalisme.*

1. — Du fatalisme qui résulte d'une erreur sur la nature de la liberté (*Th. Jouffroy*)..... 504
2. — Du fatalisme sceptique (*Th. Jouffroy*)..... 506
3. — Conclusions du fatalisme matérialiste (*J. Moleschott*)..... 508
4. — Du fatalisme panthéiste (*Em. Saisset*)..... 509
5. — Du fatalisme psychologique ou déterminisme (*Reid*)..... 511
6. — Peut-on opposer au déterminisme la liberté d'indifférence (*Reid*).. 513
7. — Du fatalisme théologique (*Bossuet*)..... 515
8. — Difficulté de concilier la liberté avec la prescience de Dieu (*A. Gratry*)..... 517
9. — Conclusions sur le problème de la conciliation de la liberté avec la prescience de Dieu (*Descartes*)..... 521

§ IV. — *Des effets de la volonté sur les autres facultés.*

1. — Divers degrés du pouvoir personnel (*Th. Jouffroy*)..... 523
2. — Des effets de la volonté sur l'intelligence, ou de l'attention (*Maine de Biran*)..... 526
3. — Autre effet de la volonté sur l'intelligence, ou de la comparaison (*Maine de Biran*)..... 528
4. — Différence entre la volonté et le désir (*Maine de Biran*)..... 529
5. — Effets de la volonté sur les passions (*Bossuet*)..... 531

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

De l'habitude.

1. — De l'habitude, de ses caractères et de ses effets généraux (*Franck*). 534
2. — Divers effets de l'habitude sur nos facultés (*J. Simon*)..... 535
3. — Double loi de l'habitude (*J. Simon*)..... 538
4. — Action inverse de l'habitude sur la faculté de sentir et sur celle de percevoir (*Maine de Biran*)..... 540
5. — Influence de l'habitude sur l'imagination (*Reid*)..... 542
6. — L'habitude peut émousser ou aviver les sentiments (*J. Simon*).... 543
7. — Pouvoir tyrannique des habitudes (*Montaigne*)..... 544

Saint-Cloud. — Imprimerie de Mme Ve Eug. Belin.

1982
ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
KÖNYVTÁR