LK 36
II

III. 138

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

II/2 L 80

ORSZ. M. LISZT FERENC ZENEAK. GYÓGYSZTÁR • GYÓGYSZERÉSZETI MÚZEUM • GYÓGYSZERÉSZETI GYŰJTEMÉNY • GYÓGYSZERÉSZETI KÖNYVTÁR • GYÓGYSZERÉSZETI BAGYATÉKA •

LECTURES

DE

PHILOSOPHIE

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Orsz. M. Liszt Ferenc Zeneműv. Főiskola
KÖNYVTÁRA
Leltárszám: 1948. nov.
3454/II

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

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.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

TOME SECOND

LISZT FERENC ZENEMŰVÉSZETI FŐISKOLA KÖNYVTÁRA



PARIS

LIBRAIRIE CLASSIQUE D'EUGÈNE BELIN

RUE DE VAUGIRARD, Nº 52.

Zeneművészeti Főiskola Budapest

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

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

Eug. Belin

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LK 36/11
Zeneművészeti Főiskola
LM 36/11/1987
Liszt Múzeum

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme V^e EUG. BELIN.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

LECTURES
DE PHILOSOPHIE

LIS * MAGYATÉRA *

CHAPITRE IX.

LOGIQUE.

DÉFINITION DE LA LOGIQUE, SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES.

---

1. — Définition de la logique; analogie de cette science avec la morale.

ZENEAKADÉMIA KÖNYVTÁRA

L'homme qui a fait réflexion sur lui-même a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle *entendement*, et l'autre *volonté*; et deux opérations principales, dont l'une est « entendre », et l'autre « vouloir. »

Entendre se rapporte au vrai, et vouloir au bien.

Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait, quand, d'un côté, il entend le vrai, et que, de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu.

Mais, comme il ne lui arrive que trop souvent de s'égarer en l'une ou en l'autre de ces actions, il a besoin d'être averti de ce qu'il faut savoir pour être en état, tant de connaître la vérité, c'est-à-dire de bien raisonner, que d'embrasser la vertu, c'est-à-dire de bien choisir.

De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vé-

rité [1], et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu.

La première de ces sciences s'appelle *logique*, d'un mot grec qui signifie « raison »; ou *dialectique*, d'un mot grec qui signifie « discourir [2] »; et l'autre s'appelle *morale*, parce qu'elle règle les mœurs. Les Grecs l'appellent *éthique*, du mot qui signifie « les mœurs », en leur langue.

Il paraît donc que la logique a pour objet de diriger l'entendement à la vérité [3]; et la morale de porter la volonté à la vertu.

Pour opérer un si bon effet, elles ont leurs règles et leurs préceptes; et c'est en quoi elles consistent principalement; de sorte qu'elles sont de ces sciences qui tendent à l'action, et qu'on appelle pratiques.

Selon cela, la logique peut être définie une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capables d'entendre la vérité; et la morale une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu; ou, pour le dire en moins de mots, la logique est une science qui nous apprend à bien raisonner, et la morale est une science qui nous apprend à bien vivre.

BOSSUET [4].

1. S'il fallait *apprendre* à entendre la vérité, on ne l'entendrait jamais; c'est un cercle. La logique nous enseigne comment nous l'entendons, et par là nous rend plus capables de la trouver.

2. Le mot *logique* est d'origine grecque, mais il n'a pas été employé par Aristote pour désigner la science dont il est le créateur. Boèce en attribue l'invention aux anciens péripatéticiens. Alexandre d'Aphrodise, le premier en date des commentateurs d'Aristote, s'en sert fréquemment; mais il était usité avant lui, puisqu'on le trouve déjà chez Cicéron. Avant qu'il fût accepté, on se servait du mot *dialectique*, appliqué par Platon à une partie de la philosophie où se trouvent confondues des questions de logique et de métaphysique, et restreint par Aristote à signifier le raisonnement en matière probable. Aristote n'avait aucun terme général pour désigner l'ensemble de cette science, dont les parties sont nommées par lui : *analytique, apodictique, topique*.

3. Cette définition n'est pas complète; elle indique surtout une des applications de la Logique; elle néglige la partie la plus élevée de la science, l'étude des lois de la pensée, sous sa forme discursive.

4. *La Logique*, préface.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Doit-on rechercher si la logique est une science ou un art ?

Des logiciens de nos jours, même des plus instruits et des plus graves, ont traité cette question avec une légèreté qu'elle ne mérite pas [1]. « La logique est-elle une science? est-elle un art? vain débat selon eux, simple affaire de définition, dispute de mots. Il n'y a point d'art qui ne soit une science, point de science qui ne soit un art : et fixer ici des limites est un soin aussi peu utile qu'il est embarrassant [2].» De quelque autorité que cette opinion s'appuie, on ne peut l'admettre. La question est l'une des plus importantes qu'on puisse agiter en ces matières. Si la logique est une science, on ne lui demandera que ce qu'une science peut donner, et si elle le donne, son devoir sera rempli : la logique sera justifiée aux yeux du sens commun, comme aux yeux de la philosophie; elle tiendra dans le domaine de l'intelligence sa juste place, et lui rendra tous les services qu'on est en droit d'attendre d'elle. Si la logique est un art, au contraire, et qu'on lui demande plus qu'elle ne peut donner, la logique alors sort de ses voies, se méconnaît elle-même, et poursuit des résultats tout à fait inaccessibles à ses efforts [3]. Mêler les juridictions est un tort dans la pratique légale : ce n'en est pas un moindre dans le domaine de la pensée. Fixer les limites des sciences est tout aussi difficile que de fixer les frontières des Etats : et les esprits, malgré ce qu'en

1. Les anciens logiciens l'examinaient avec beaucoup de soin et de subtilité; elle a un intérêt réel.

2. Hamilton, qui pourtant maintient le caractère scientifique de la logique, soutient que la controverse n'intéresse pas la science. Elle repose, suivant lui, sur une confusion : on confond les sciences susceptibles d'application avec les arts; mais à ce compte, dit-il, la morale, la politique, la théologie même, cesseraient d'être des sciences.

3. Rien n'a plus contribué à discréditer la logique : quand on la définit l'art de bien penser, ou de bien raisonner, on lui impute la vanité de ses résultats; on fait remarquer qu'on raisonne bien sans logique, et mal avec toutes les ressources de cette science.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ont pu dire les penseurs de Port-Royal (Art de penser, 1er discours, page 29), ne souffrent pas moins que les peuples de la confusion et des conflits. Au point de vue de la philosophie, il y a de très-fâcheux inconvénients à mêler l'art et la science, parce que les règles de l'un ne sont pas du tout les règles de l'autre. Au point de vue du sens commun, il y en a bien plus encore; et c'est parce que la logique ne rendait pas au vulgaire ce qu'on exigeait d'elle injustement, qu'elle est tombée, non pas seulement dans l'abandon, mais dans le mépris. C'est donc tout autre chose qu'un « intérêt verbal » qui s'agite ici. Il y va d'une partie considérable de la philosophie d'abord, de la science humaine, de l'intelligence même.

BARTHÉLEMY ST-HILAIRE[1].

---

3. — **La logique peut-elle se définir l'art de penser?**

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Vous contentez-vous de dire que la logique est *l'art de penser*, c'est-à-dire une science pratique qui a pour objet de diriger notre entendement, vous exprimez en termes clairs, simples, précis, nullement ambitieux, l'opinion de Socrate et de Platon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Leibniz, de Wolf, de Condillac[2], de tous ceux enfin qui se sont occupés de logique : car vous n'en excluez aucun, non pas même ceux qui l'entendent d'une manière étroite et exclusive. Pour s'être bornés à une partie plus ou moins restreinte de la science, ils n'y ont pas moins conquis une place distinguée, tantôt en approfondissant, comme Kant, à un point de vue spécial, des questions inexplorées, tantôt en apportant, comme M. Hamilton, une lumière inattendue dans des matières que l'on pouvait croire épuisées[3].

1. *Traduction de la Logique d'Aristote*, préface, p. xij.
2. Hamilton contesterait cette observation ; il range Platon, Aristote, Leibniz parmi ceux qui considèrent la logique comme une science.
3. On pourrait dire avec autant de raison qu'en définissant la logique une

Dans l'hypothèse que je combats[1], on ne saurait comprendre comment, depuis tant de siècles, la presque totalité des philosophes a cru à l'existence d'une science pratique sous le nom de logique. Dans notre sens plus large on s'explique parfaitement quelques diversités : on conçoit que l'art de penser ou la méthode des philosophes ait varié avec leurs systèmes eux-mêmes, que leur logique ait été tour à tour abstraite et sèche, littéraire ou mathématique, empirique ou idéaliste, sceptique ou éclectique, ou enfin critique et formelle, suivant les systèmes qu'elle représente. Dans toutes ces philosophies, la logique est une législation de la pensée; mais chacun se fait certaines idées, qui lui sont propres, sur la nature et la portée de cette étude. La logique, entendue comme l'art de penser, embrasse tout ce qui, de près ou de loin, peut servir à la bonne direction de l'esprit, puisque tel est le problème qu'elle agite, problème intéressant, élevé, et qu'aucune autre science ne peut revendiquer. Son objet propre étant [illegible] la direction de la pensée, elle se distingue de la manière la plus simple de toute autre étude qui, à un autre point de vue, porterait aussi sur la pensée. On ne saurait donc la confondre, ni avec la métaphysique, à laquelle elle conduit, ni avec la psychologie, dont elle s'approprie les résultats en en tirant les conséquences[2].

CH. WADDINGTON[3].

science : la science des lois de la pensée, Kant et Hamilton n'ont pas méconnu qu'elle fût susceptible d'application, ni exclu les travaux de ceux qui l'avaient réduite à n'être que la science des méthodes.

1. Cette *hypothèse* est la définition de Kant, reprise par Hamilton, qui définit la logique : la science des lois de la pensée, en tant que pensée.

2. N'est-ce pas réduire la logique à n'être plus qu'un chapitre de psychologie appliquée, comme l'arpentage est un appendice de la géométrie ? En somme, la science nous dit comment les choses sont, et l'art nous apprend à en tirer parti. La logique enseigne quelles sont les lois de la pensée ; ces lois deviennent des règles pour l'exercice de nos facultés.

3. *Essais de logique,* p. 78. Durand, 1857.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Matière et forme de la connaissance.

Dans toute connaissance, il faut distinguer la *matière*, c'est-à-dire l'objet, et la *forme*, c'est-à-dire la manière dont nous connaissons l'objet[1]. Un sauvage, par exemple, voit de loin une maison, dont l'usage lui est inconnu : cet objet lui est, à la vérité, représenté comme il pourrait l'être à un autre homme qui le connaît distinctement comme une habitation appropriée à l'usage de l'homme. Mais quant à la *forme*, cette connaissance d'un seul et même objet est différente dans chacun d'eux : dans l'un c'est une simple *intuition*, dans l'autre c'est *intuition* et *notion* en même temps[2].

KANT[3].

---

5. — La logique considérée comme la science de la démonstration.

Devons-nous répondre, avec Kant[4], que la logique est la science des lois nécessaires de l'entendement et de la raison en général, ou avec Kant encore et M. Hamilton, la science des lois formelles de la pensée[5] ? La logique est bien

1. Cette distinction, appliquée à toutes choses par Aristote, a été restreinte par Kant à la connaissance : il en a parfois abusé, mais elle est en elle-même très-exacte : on peut dans la connaissance faire la part de l'esprit et celle de l'objet.

2. C'est une notion, parce que l'homme civilisé, en voyant cette maison, la compare à d'autres qu'il a connues, la range dans une classe, la nomme d'un nom, et conçoit à quoi elle sert. Sans cela il y a simple image, comme celle que l'animal peut recevoir. L'acte de l'esprit, la *forme*, est donc différent en ces deux hommes en face d'un objet, d'une *matière* semblable.

3. *Logique*, traduction de M. Tissot, p. 41. Ladrange, 1862. Cette distinction, importante à connaître, est surtout indispensable à rappeler quand on veut expliquer quelle est la nature de la logique.

4. Kant distingue avec profondeur les lois nécessaires de l'entendement, sans lesquelles aucune opération de la pensée ne serait possible, et les lois contingentes dépendant des objets, variant avec eux, différentes suivant qu'on s'applique aux mathématiques, à la morale, à la métaphysique, etc. La science des règles nécessaires et universelles est donc simplement la science des formes générales de la pensée, indépendamment de l'objet auquel elle s'applique : c'est la logique. Voir la *Logique*, traduction de M. Tissot, p. 3.

5. Hamilton définit la logique : « La science des lois de la pensée en tant que

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cela, si l'on veut. Mais les lois nécessaires, les lois formelles de l'entendement, de la pensée, c'est une expression bien étendue, bien vague. Il y a des lois nécessaires de l'entendement ailleurs que dans la logique[1]; la métaphysique en étudie quelques-unes, la psychologie en étudie d'autres; et Kant s'efforce avec le plus grand soin de distinguer la logique de toutes deux[2], en quoi l'on ne peut que l'approuver. Parler des lois nécessaires, ce n'est pas assez dire, ou plutôt c'est dire trop. Oui, les lois que la logique étudie sont nécessaires; mais elles ne sont pas les seules à l'être dans l'entendement. Oui, l'entendement et la raison ont des lois nécessaires, mais la logique ne les étudie pas toutes sans exception. Quant aux lois formelles de la raison, il n'est guère plus facile de bien comprendre et de justifier cette définition. Sans doute la logique ne s'occupe que de la forme; elle ne s'occupe pas de la matière de la pensée. Mais ces lois formelles peuvent s'étendre elles-mêmes à plus ou moins d'objets[3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

En ceci c'est encore Aristote qu'il faut consulter; c'est lui encore qui, sur ce point, a tout avantage. Ecoutez comment il s'exprime en commençant les *Analytiques :* « D'abord nous » dirons le sujet et le but de cette étude : le sujet, c'est la » *démonstration;* le but c'est la science démontrée. » La pensée. »—Par *pensée* il entend seulement les opérations secondaires ou discursives de l'entendement, la comparaison, le raisonnement, etc.; il borne en outre la logique à l'étude de la *forme* de la pensée, indépendamment de son objet, et la distingue avec netteté de la psychologie. (*Lectures on logic*, t. I, p. 12.)

1. Sans doute; mais Hamilton a répondu d'avance : « La logique ne considère pas les lois primordiales de l'intelligence, imposées par la faculté régulatrice, la raison; car ces lois sont des faits élémentaires au delà desquels on ne peut remonter, et par suite inconcevables; or, tout ce qui dépasse la sphère du concevable dépasse celle de la logique. » (*Lectures on logic,* I, ch. 1.) Il faut dire qu'Hamilton emprunte beaucoup aux logiciens de l'école de Kant, et surtout à Krug et à Esser.

2. On verra plus loin cette distinction, qui paraît très-exacte.

3. L'auteur accorde que la logique ne considère que la forme de la connaissance. Il ne fait qu'une réserve peu importante; il est bien plus près d'Hamilton que de M. Waddington.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

démonstration, tel est donc le résultat final que poursuit la théorie; la science inébranlablement assise sur la démonstration, voilà ce qu'elle obtient. Il n'en faut pas davantage à l'esprit humain; il ne peut pas en demander plus à la logique; et c'est la grande promesse que l'*Organon* lui a religieusement tenue. La science démontrée est une science éternelle, Aristote l'a dit, et les mathématiques le prouvent avec pleine évidence. Que faudrait-il de plus aux désirs de l'homme? L'éternité peut entrer dans ses conceptions, et s'il n'a point la vérité tout entière, la portion du moins qu'il en a, démontrée parce qu'elle est éternelle, rattache indissolublement son esprit à tout ce que son esprit peut concevoir et rêver de plus grand. A cette question : « Quel est l'objet de la logique? » Aristote répond : « C'est la démonstration [1]. » Approfondissez cette réponse, et vous verrez sans peine qu'il n'y en a ni de plus simple, ni de plus vraie.

BARTHÉLEMY ST-HILAIRE [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

6. — A quelle partie de la connaissance la logique doit-elle se restreindre?

Le domaine de la logique doit se restreindre à cette partie de la connaissance qui se compose de conséquences tirées de vérités antécédemment connues, que ces *data* antécédents soient des propositions générales ou des observations et perceptions particulières [3]. La logique n'est pas la science de la croyance, mais de la *preuve*. Lorsqu'une croyance prétend être fondée sur des preuves, l'office propre

1. C'est à peu près la réponse de Stuart Mill : « La logique est la théorie de la preuve. » Elle ne diffère pas au fond de celle de Kant, de Hamilton, qui n'entendent par *pensée* que le travail ultérieur de l'esprit s'appliquant à développer nos connaissances.

2. *Traduction de la Logique d'Aristote,* préface, p. IX.

3. Stuart Mill se trouve ici d'accord avec Hamilton, ce qui n'est pas ordinaire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la logique est de fournir une pierre de touche pour vérifier la solidité de ces fondements. Quant aux titres qu'une proposition peut avoir à la croyance sur la preuve seule de la conscience (c'est-à-dire, au sens rigoureux du mot, sans preuve), la logique n'a rien à y voir.

C'est en ce sens que la logique est, comme l'a si bien exprimé Bacon, *ars artium*, la science de la science. Toute science se compose de *data* et de conclusions tirées de ces *data;* de preuves et de choses prouvées. Or, la logique montre quelle relation doit exister entre les *data* et la conclusion quelconque qui peut en être tirée, entre la preuve et la chose à prouver ; si ces rapports nécessaires existent, et s'ils peuvent être déterminés avec précision, chaque science dans son investigation, comme chaque homme dans sa conduite, sont tenus de s'y conformer, sous peine d'arriver à de fausses inférences, de formuler des conclusions qui ne sont pas fondées sur la réalité des choses. Toute conclusion juste, toute connaissance non intuitive, dépendent de l'observation des lois établies par la logique. Si les conclusions sont rigoureuses, si la connaissance est réelle, c'est que ces lois, connues ou non, ont été observées.

STUART MILL [1].

7.— La logique n'apprend pas à raisonner, mais comment on raisonne.

N'est-il pas évident que la justesse de l'esprit ne tient pas à la culture qu'il a reçue? que la nature et Dieu font en cela beaucoup plus que les enseignements et les habitudes, et que la logique ne peut pas plus, avec ses formules, toutes vraies qu'elles sont, redresser un esprit naturellement faux,

1. *Système de logique*, traduction de M. Peisse, t. I, p. 10. Ladrange, 1868.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que l'art du médecin ne peut refaire les tempéraments débiles ? la logique n'a même presque jamais élevé ses prétentions aussi haut ; et ce ne sont pas des règles abstraites, même rigoureusement appliquées, qui peuvent extirper des esprits, les vices ou les faiblesses qui les enchaînent à l'erreur[1]. C'est là le difficile objet d'une pratique plus délicate et plus rare, que la logique n'enseigne pas, et dont les règles longtemps cherchées sont encore et resteront toujours à faire. On *n'apprend* point à raisonner : tout ce qu'on peut apprendre, c'est comment l'on raisonne[2]. On n'apprend point à être poëte, mais l'on peut sur les chefs-d'œuvre poétiques noter les traces du génie, c'est-à-dire observer la nature dans ses manifestations les plus éclatantes et les plus vraies. « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, dit Descartes, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique[3]. » La logique non plus n'instruisit jamais personne à raisonner[4].

BARTHÉLEMY ST-HILAIRE[5].

1. Parce que la logique détermine les *lois* de la pensée, on croit qu'elle édicte des *règles* d'infaillibilité ; comme si, par exemple, la science qui explique la circulation du sang devait donner des règles pour assurer la régularité de cette fonction. Mais, comme le dit Destutt de Tracy, « ces règles sont plus difficiles à comprendre que les difficultés qu'elles sont chargées d'éclaircir. » De plus, pour les comprendre et les appliquer à propos, il faut déjà avoir l'esprit juste.

2. C'est là le vrai but de la logique ; elle enseigne comment s'exécutent les opérations secondaires de la pensée, comment nous formons des idées générales, abstraites, des jugements de déduction ou d'induction.

3. *Discours de la Méthode,* 1re partie.

4. Il ne faut pourtant pas exagérer cette impuissance ; la logique peut substituer de bonnes habitudes à de mauvaises, et redresser un esprit faussé par l'ignorance ou par l'inattention.

5. *Traduction de la Logique d'Aristote,* t. I, préface, p. viij. Comparez Leibniz, *Nouveaux Essais,* l. IV, ch. 17.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Vraie utilité de la logique.

Une science peut sans aucun doute faire des progrès et atteindre un assez haut degré de perfection, sans le secours d'aucune autre logique, que celle qu'acquiert empiriquement, dans le cours de ses études, tout homme pourvu, comme on dit, d'un entendement sain. Les hommes jugeaient de la vérité des choses, et souvent avec justesse, avant que la logique fût une science constituée, car sans cela ils n'auraient jamais pu en faire une science. De même ils exécutaient de grands travaux mécaniques avant de connaître les lois de la mécanique. Mais il y a là des bornes à ce que peuvent faire les mécaniciens qui ne possèdent pas les principes de la mécanique, et à ce que peuvent faire les penseurs qui ne possèdent pas les principes de la logique[1].

Quelques individus, grâce à un génie extraordinaire, ou à l'acquisition accidentelle d'un bon fonds d'habitudes intellectuelles[2], peuvent, sans principes, marcher tout à fait ou à peu près dans la voie qu'ils auraient suivie avec des principes. Mais la masse a besoin de savoir la théorie de ce qu'elle fait ou de connaître les règles posées par ceux qui la savent. Dans la marche progressive de la science, de ses problèmes les plus aisés aux plus difficiles, chaque grand pas en avant a toujours eu pour antécédent ou pour condition et accompagnement nécessaires un progrès correspondant dans les notions et les principes de logique admis par les penseurs les plus avancés[3]; et si plusieurs des sciences plus

1. Quand bien même la routine suffirait, la science n'en aurait pas moins son utilité, qui ne dépend pas des applications. Savoir ce qu'on doit faire, dût-on ne pas le faire mieux, c'est toujours un but désirable, et même un devoir pour un être intelligent.

2. Ces bonnes habitudes, la logique seule peut en assurer tous les effets salutaires; l'esprit n'a pas besoin de se rappeler les règles à chaque occasion; il y est fait, et les observe de lui-même.

3. La révolution dont Socrate fut le promoteur est surtout un changement de méthode; c'est par là aussi que Bacon et Descartes inaugurent les temps modernes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

difficiles sont encore si défectueuses ; si, dans ces sciences, il y a si peu de prouvé, et si l'on dispute même toujours sur ce peu qui semble l'être, la raison en est peut-être que les notions logiques n'ont pas acquis le degré d'extension ou d'exactitude nécessaire pour la juste appréciation de l'évidence propre à ces branches de la connaissance.

STUART MILL [1].

---

9. — Comment la logique contribue au progrès des sciences.

Il est évident de soi-même que chaque science doit obéir aux lois de la logique. Sans cela cette prétendue science n'est pas fondée sur la réflexion, et ne peut être qu'une absurdité inconcevable. Tout raisonnement, tout développement ou toute liaison de pensées, est réglé par des principes de logique, qui ne peuvent jamais perdre leur valeur, leur autorité, leur immutabilité. Mais aucune science ne peut s'accroître par le seul moyen de la logique. Car en nous conformant à ces règles nous n'acquérons aucune connaissance nouvelle [2], mais nous sommes en mesure de rendre celles que nous avons acquises plus intelligibles, en les analysant, en les mettant en ordre. La logique est donc la condition négative de la vérité [3]. Essayer de faire avancer une science par des connaissances purement logiques, c'est une absurdité aussi grande que de prétendre, par la connaissance des lois de la grammaire d'une langue, découvrir les ouvrages écrits en cet idiome, sans les examiner en eux-mêmes.

1. *Système de Logique,* traduction de M. Peisse, p. 11. Ladrange, 1866.

2. Peut-être même est-il vrai de dire que les progrès de la logique dépendent de ceux des autres sciences ; sans doute la méthode sert puissamment à les perfectionner ; mais elle ne peut elle-même devenir plus rigoureuse, si elles ne deviennent tout d'abord plus exactes.

3. C'est-à-dire que sans elle on ne peut rien ; mais on ne peut rien non plus avec elle seule. Ne pas oublier qu'il s'agit ici de la logique considérée comme l'étude des *formes* de la pensée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Mais si la logique ne peut pas augmenter l'étendue ni la profondeur d'une science, sans la découverte de nouveaux faits, il ne faut pas supposer qu'elle ne puisse contribuer aux progrès de la science. Ces progrès ne consistent pas simplement à accumuler de nouveaux matériaux ; mais aussi à mettre en pleine lumière les rapports entre les matériaux entassés ; et le travail de réflexion et d'abstraction nécessaire pour ce résultat, non-seulement doit être conforme aux lois de la logique, mais encore ne peut atteindre à toute sa puissance que par une étude familière de la logique.

W. HAMILTON [1].

---

10. — Différence entre la psychologie et la logique.

A la vérité, des logiciens supposent des principes *psychologiques* dans la logique. Mais il est aussi absurde d'y introduire de pareils principes, que d'établir la morale de la conduite de la vie [2]. Si nous prenions ces principes dans la psychologie, c'est-à-dire si nous les tirions des observations sur notre entendement, nous verrions simplement alors *de quelle manière* la pensée se manifeste, se produit ; comment elle est soumise à différents obstacles et à diverses conditions subjectives, ce qui nous conduirait à des lois simplement *contingentes*. En logique, il n'est pas question de lois *contingentes*, mais de lois *nécessaires ;* il ne s'agit pas de savoir comment nous pensons, mais comment nous *devons* penser. — Les règles de la logique ne doivent par conséquent pas être prises de l'usage *contingent* de l'entendement ; elles doivent l'être de son usage *nécessaire*, usage qui se trouve

1. *Lectures on logic*, t. I, p. 44.

2. Kant ne prétend pas qu'on puisse étudier la logique sans avoir la moindre idée de la psychologie ; mais il soutient qu'en généralisant les faits observés, on n'arriverait pas plus aux lois nécessaires de l'entendement, qu'on ne pourrait découvrir les lois du devoir en faisant le résumé des actes libres.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

en soi, sans psychologie aucune[1]. On ne demande pas en logique comment se comporte l'entendement, comment il pense, comment il a pensé jusqu'ici, mais simplement comment il a *dû* penser. La logique doit donc nous faire connaître l'usage légitime ou l'accord avec lui-même de l'entendement[2].

KANT[3].

1. Il serait bien difficile de ne pas mêler souvent la psychologie à la logique, et ce serait bien fâcheux. Dans la même question les deux sciences concourent; mais l'œuvre de la seconde commence quand celle de la première est finie. La psychologie, sans la logique, serait une science incomplète, il est vrai; mais la logique, sans la psychologie, ne se comprend pas.

2. Esser, dont la *logique* est le développement de celle de Kant, distingue ainsi les deux sciences : « La pensée humaine, considérée simplement quant à sa forme, peut être envisagée de deux manières : d'un côté elle nous est connue par l'expérience ou l'observation; car nous sommes instruits de ses phénomènes d'une manière historique ou empirique; de l'autre, par une spéculation réfléchie, par l'analyse et l'abstraction nous découvrons et nous discernons dans ses manifestations ce qu'elles renferment de nécessaire et d'universel. Considérer d'une manière empirique ou historique nos facultés de penser, ce n'est pas la logique, c'est la phénoménologie de l'esprit, la psychologie. Cette observation précède nécessairement l'analyse spéculative. Mais néanmoins la logique possède son domaine propre, et constitue une science indépendante. Car, où la considération empirique de l'esprit finit, là commence la recherche spéculative; les éléments nécessaires que celle-ci sépare des matériaux contingents de l'observation, voilà ce qui constitue les lois de la pensée. » (*Logik*, 4, p. 6, 7.)

3. *Logique*, traduction de M. Tissot, p. 6. Ladrange, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE X.

LOGIQUE.

DE LA LÉGITIMITÉ DE NOS CONNAISSANCES.

§ 1. — DE LA VÉRITÉ ET DE LA CERTITUDE.

1. — De la vérité, de l'évidence, de la certitude.

A quoi se rapporte la pensée? A ce qui est, aux choses, à leurs qualités et à leurs rapports, à l'univers en un mot; Dieu, l'homme et la nature, voilà ce qu'elle peut embrasser. Cependant il ne suffit pas que ce qui est « soit » pour qu'elle en ait l'idée[1] : il faut encore que cela *paraisse;* il faut que les choses se manifestent, et réunissent à la réalité l'intelligibilité, ou la propriété de faire impression sur l'intelligence. Alors il y a *vérité;* toute vérité n'est que l'être devenu visible et perceptible de quelque façon. Aussi l'évidence est ce qui est cause qu'il y a de la vérité pour l'esprit.

Qu'est-ce que l'*évidence?* Il est aussi difficile de le dire que facile de le savoir; il n'y a rien qui se sente mieux et qui se définisse plus mal, c'est comme tout ce qui est sim-

1. Il y a une différence entre le réel et le vrai, du moins pour l'intelligence de l'homme. Le réel seul peut être vrai, mais il ne l'est pas, s'il n'est pas connu. Bossuet ne parle pas avec exactitude, quand il dit : Le vrai c'est ce qui est; le faux c'est ce qui n'est pas. — Ce qui est, est réel et non pas vrai, et ce qui n'est pas n'est rien, n'est ni faux, ni vrai. La vérité, c'est la réalité connue, *adæquatio rei et intellectus.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ple. L'évidence est dans les choses; elle les éclaire, les fait voir, les met en rapport avec la pensée; elle est comme la lumière qui luit à l'œil[1]; elle est la clarté dont tout se revêt quand il faut que l'âme connaisse, elle est le principe extérieur, excitateur, et nécessaire, de toute notion et de toute science.

Qu'est-ce que la *certitude*? Du moment qu'un être paraît, il est aux yeux de ceux qui le perçoivent; il est, il a sa place, sa raison, son principe et son point d'appui dans l'ordre général des êtres, dans l'être par excellence[2]; il n'est pas une illusion, un peut-être, une existence sujette au doute; il a sa réalité, son existence positive. Or, ce qui avec l'évidence, et en même temps que l'évidence, fait qu'un être est ainsi, c'est-à-dire qu'il est vrai, par conséquent croyable, c'est ce qu'on appelle la certitude[3]. La certitude est dans les choses la réalité qu'on y saisit dès qu'on les perçoit de quelque façon; et quand on voit par les yeux d'autrui, la certitude est encore la réalité, que l'on suppose admise par ceux dont on accepte le témoignage.

DAMIRON[4].

1. Ce sont des images, mais il est difficile de les remplacer. Nicole, dans le *premier discours* de la Logique, dit à peu près de même : « Comme il ne faut pas d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnaître la vérité, que la clarté même qui l'environne, » et Reid (*Essai*, VI) : « Comme la lumière se manifeste elle-même, en même temps qu'elle nous découvre les objets, ainsi l'évidence, qui est la garantie de toutes les vérités, est à elle-même sa propre garantie. »

2. Façon de parler peu recommandable.

3. L'embarras du langage trahit l'incertitude de la pensée. On a confondu la *certitude* avec l'*évidence ;* la certitude n'est que dans l'esprit, et l'évidence est dans les objets. On dit bien, il est vrai, qu'une chose est certaine; mais on entend par là qu'elle est propre à nous donner la certitude.

4. *Cours de philosophie,* t. I, p. 73 et 82. Hachette, 1837.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Des diverses situations de l'esprit; de la certitude et de ses espèces.

Il y a une différence essentielle, que nous allons faire connaître, entre *opiner*, *croire* et *savoir* ou être *certain*.

1° *Opiner*. — L'opiner, ou le croire par des raisons qui ne sont suffisantes ni subjectivement ni objectivement, peut être considéré comme un jugement *provisoire* (*sub conditione suspensiva, ad interim*) dont on ne peut pas facilement se passer. Il faut nécessairement opiner d'abord avant d'admettre et d'affirmer; mais il faut aussi se garder de prendre une opinion pour quelque chose de plus que pour une simple opinion. — L'opinion est en général le début de toute notre connaissance. Quelquefois nous avons un pressentiment obscur de la vérité[1]; une chose peut renfermer pour nous le signe de la vérité; une chose nous semble avoir les caractères de la vérité; — nous pressentons la vérité avant de connaître une certitude déterminée[2]...

2° *Croire* (dans le sens étroit, foi). — La foi ou la croyance d'après un principe subjectivement suffisant, mais objectivement insuffisant, se rapporte aux objets dont on ne peut non-seulement rien *savoir*, mais encore rien opiner[3], dont on ne peut pas même pénétrer la vraisem-

1. Ces pressentiments peuvent s'appeler des anticipations; ils jouent un grand rôle dans la méthode d'observation; on anticipe alors sur les jugements définitifs qu'on devra porter plus tard.

2. « Lorsque nous méditons sur un sujet, toujours nous devons juger provisoirement d'abord, et anticiper, flairer en quelque sorte, la connaissance qui nous est donnée en partie par la méditation. On doit toujours se faire un plan provisoire, etc. » (Kant, *Logique*, p. 111.)

3. On trouvera sans doute cette définition obscure et insuffisante. Les opinions sont bien diverses sur cet état de l'esprit qu'on appelle croyance. Des philosophes éminents en ont fait un pouvoir particulier, distinct de la faculté de connaître; d'autres, et ils semblent avoir raison, réduisent la croyance à un simple mode de la connaissance; l'évidence entraîne la croyance, qui dès lors n'est guère distincte de la certitude. Quant à la *foi* proprement dite, dont parle Kant, elle a toujours pour fondement l'autorité d'une personne, d'un livre, ou celle de Dieu, autorité que la raison juge infaillible. (Voir plus bas les fragments sur l'erreur.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

blance, mais dont on peut simplement avoir la certitude qu'il n'y a pas de contradiction à les penser comme on le fait[1]...

3° *Savoir*. — La croyance qui dérive d'un principe de connaissance valable tant objectivement que subjectivement, ou la *certitude*, est empirique ou rationnelle, suivant qu'elle se fonde ou sur l'*expérience* soit personnelle, soit étrangère, ou sur la *raison*. Elle se rapporte donc aux deux sources dont toutes nos connaissances dérivent: l'*expérience* et la *raison*.

La certitude rationnelle est ou mathématique ou philosophique; la première est *intuitive*, la seconde *discursive*[2].

La certitude mathématique s'appelle aussi *évidence*, parce qu'une connaissance intuitive est plus claire qu'une discursive[3]. Quoique les connaissances rationnelles mathématiques et philosophiques soient également certaines en elles-mêmes, la certitude de l'une de ces sciences est cependant différente de la certitude de l'autre[4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Kant ajoute que la foi ne peut porter sur les objets de la connaissance empirique; que la foi *historique* n'est pas la foi, parce qu'elle peut être la certitude, quelques témoignages ayant autant d'autorité que l'expérience personnelle; qu'elle ne peut non plus s'appliquer à la connaissance rationnelle, théorique ou pratique. Il conclut que les seuls objets de la foi sont ceux à l'égard desquels la croyance est libre, c'est-à-dire tout à fait dépendante de la nature et de l'intérêt du sujet. Elle ne donne par conséquent aucune conviction que l'on puisse faire partager; et ne commande aucun assentiment universel, comme la science.

2. Cette distinction est mal appliquée : il y a en mathématiques comme en philosophie une certitude discursive, et celle qu'on appelle intuitive manque moins à la dernière science qu'à la première. Kant ne l'a pas assez reconnu, et si sa psychologie avait été moins *discursive*, les conclusions de sa critique eussent été différentes.

3. L'évidence est (pour parler le langage de Kant), le principe *objectif* de la vérité, en même temps que son signe caractéristique. C'est l'*évidence* des choses qui fait la *certitude* de l'esprit. Il y a de l'évidence ailleurs qu'en mathématiques, partout où il y a de la certitude, et toute évidence n'est pas intuitive; il y a une évidence démonstrative.

4. Elle est différente, mais non pas inégale. Kant semble parfois incliner vers une notion très-fausse de la certitude. « La croyance certaine ou la certitude, dit-il, est accompagnée de la conscience de la nécessité. » Il faut distinguer entre l'absence du doute et l'impossibilité de douter sans contradiction. La première condition suffit pour réaliser la certitude; la seconde donne une certitude rationnelle, comme on lit quelques lignes plus bas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La certitude empirique est primitive (*originarie empirica*), quand je suis certain de quelque chose par expérience *propre;* elle est *dérivée* (*derivative empirica*), quand je suis certain de quelque chose par l'expérience d'autrui; c'est cette dernière sorte de certitude empirique qu'on appelle ordinairement certitude *historique*[1]. La certitude rationnelle se distingue de la certitude empirique par la conscience de la nécessité qui l'accompagne[2]...

La *science*, c'est-à-dire l'ensemble *systématique* d'un ordre de connaissances, résulte de la certitude[3]. La science est opposée à la connaissance *commune*, c'est-à-dire à l'ensemble d'une connaissance comme *simple agrégat*. Le système repose sur une idée du tout, qui précède les parties; dans la connaissance commune, au contraire, les parties précèdent le tout.

KANT[4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Le doute est naturel à l'intelligence humaine.

Le mot *scepticisme*, qui dérive du verbe grec σκέπτομαι, je considère, j'examine, signifie proprement cet état psychologique qui précède le jugement et la résolution, alors que l'intelligence, avant d'adopter une opinion ou un parti, considère le pour et le contre, examine les raisons opposées, et se sent encore indécise sur ce qu'il est bon de

1. Cette remarque est d'une grande justesse, et Kant l'a confirmée ailleurs : « La croyance à un témoignage ne diffère, ni quant au degré, ni quant à l'espèce, de la croyance par expérience personnelle. »

2. Il ne fallait donc pas indiquer ailleurs cette conscience comme le caractère de toute certitude, puisqu'elle distingue un seul genre de certitude. Kant ajoute que la certitude peut être *immédiate* ou *médiate,* suivant qu'elle a besoin ou non d'une preuve, et qu'elle en est ou non susceptible. Ainsi il doit y avoir dans notre esprit des certitudes indémontrables d'où toutes les autres doivent découler.

3. La proposition n'est pas très-précise, on pourrait aussi bien dire que la certitude est le résultat de la science, hors de laquelle d'ailleurs elle existe.

4. *Logique,* traduction de M. Tissot, p. 97. Ladrange, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

croire ou de faire[1]. Cette disposition est si familière à la conscience humaine, qu'elle nous est parfaitement connue. Elle est spéciale aux créatures raisonnables dont l'intelligence est bornée : Dieu et les créatures qui n'obéissent qu'à l'instinct ne peuvent la connaître. En Dieu, l'intelligence, saisissant le vrai du premier coup, ne saurait hésiter; chez les animaux, la considération de ce qui est vrai ou bon n'existant pas, tout se décide par impulsion, rien par raison : or, la parfaite égalité de deux impulsions instinctives contraires n'est probablement qu'une hypothèse; et quand bien même ce cas chimérique se réaliserait, le phénomène résultant ne serait pas celui du doute, mais celui de l'équilibre. Le *doute* résulte quelquefois de l'action opposée de deux raisons; l'équilibre ne résulte jamais que de l'action opposée de deux forces; toutes choses sont susceptibles d'équilibre, hormis la raison : la raison seule est capable de doute. Ainsi, Dieu est au-dessus du doute, et les bêtes au-dessous. Le doute est un phénomène humain; il témoigne, comme tout ce qui est spécial à l'homme, de la grandeur et de l'infirmité de sa nature[2].

TH. JOUFFROY[3].

1. L'indécision n'est pas le scepticisme; l'affirmation ne peut se comparer à une résolution, ni le doute à une délibération.

2. Ces considérations sont éloquentes et vraies; mais le doute n'a pas été défini. Entre deux propositions contradictoires, et chacune a toujours sa contradictoire, l'esprit prend-il parti, affirme-t-il sans réserve, voilà la *certitude;* reste-t-il suspendu, aussi éloigné de l'une que de l'autre, voilà le *doute* absolu; incline-t-il d'un côté plutôt que de l'autre, voilà l'*opinion*, qui est un doute mitigé, très-variable en ses degrés, tantôt voisin du scepticisme, tantôt près de la certitude.

3. *Mélanges philosophiques*, p. 229. Paris, 1833.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Scepticisme et dogmatisme.

Il y a un principe de doute[1] qui consiste dans cette maxime : se proposer, en traitant des connaissances, de les rendre incertaines. Ce principe tend à faire voir l'impossibilité de parvenir à la certitude. Cette manière de philosopher est le *scepticisme*. Elle est opposée à la méthode dogmatique, au *dogmatisme*[2], qui est une confiance aveugle en la faculté qu'aurait la raison de s'étendre *a priori* sans critique, par pures notions, uniquement pour obtenir un succès apparent.

Ces deux méthodes sont vicieuses si elles deviennent générales ; car il y a un grand nombre de connaissances dans lesquelles nous ne pouvons procéder dogmatiquement ; et, d'un autre côté, le scepticisme, en renonçant à toute connaissance affirmative, paralyse tous nos efforts pour acquérir la connaissance du *certain*[3].

Autant donc le scepticisme est nuisible, autant la méthode *sceptique* est utile et juste, en n'entendant par là que la manière de traiter quelque chose comme incertain, et de le réduire à la plus haute incertitude dans l'espoir de trouver la trace de la vérité sur cette voie[4]. Cette méthode n'est donc proprement qu'une simple suspension du

1. Le doute, d'après Kant, est une raison contraire à la croyance ; par rapport à l'esprit, *subjectivement*, c'est l'état d'une intelligence irrésolue ; par rapport aux choses, *objectivement*, c'est la connaissance de l'insuffisance des raisons de croire.

2. Ce mot dogmatisme est pris ici en mauvaise part, mais il a un sens moins fâcheux. Il y a un dogmatisme tempéré et prudent, très-distinct « de cette confiance aveugle. »

3. La *Logique de Port-Royal* dit très-bien à ce sujet : « Il y a de la certitude et de l'incertitude dans le sens ; et ce serait une faute égale de vouloir faire passer toutes choses ou pour certaines ou pour incertaines. La raison, au contraire, nous oblige d'en reconnaître trois genres. Car il y en a que l'on peut connaître clairement et certainement ; il y en a que... l'on peut espérer de pouvoir connaître, et il y en a enfin qu'il est impossible de connaître avec certitude. » IVe partie, ch. I.

4. Kant relève par là de Descartes : le doute provisoire conduit nécessairement au *criticisme*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

jugement. Elle est très-utile au procédé *critique* qui est la méthode de philosopher suivant laquelle on recherche les *sources* de ses affirmations ou de ses objections, et les raisons qui leur servent de base; — méthode qui donne l'espoir de parvenir à la certitude[1]. KANT[2].

1. Kant, bien que sa critique ait pu paraître aboutir au scepticisme, croit fermement à la possibilité de la science. D'abord il remarque que le scepticisme n'a pas lieu en mathématiques et en physique, et qu'il est purement philosophique. Il ajoute : « Le scepticisme absolu donne tout comme apparence. Il distingue donc l'apparence d'avec la vérité, et doit avoir un signe de distinction, et par conséquent supposer une connaissance de la vérité, en quoi il se contredit lui-même. »

2. *Logique,* traduction de M. Tissot, p. 125. Ladrange, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DU SCEPTICISME.

1. — Résumé des accusations portées contre l'intelligence.

Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes[1], hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous : or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi[2], si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine. De plus, que personne n'a d'assurance, hors de la foi, s'il veille ou s'il dort[3], vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons; on croit voir les espaces, les figures, les mouvements; on sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu'éveillé; de sorte que, la moitié de la vie se pas-

1. Les principes de la connaissance, les vérités que nous admettons sans démonstration.

2. Où Pascal prend-il le droit d'affirmer cette proposition? C'est étayer son doute sur l'assertion la plus arbitraire et la plus contestable.

3. Pascal se souvient mal à propos de Descartes; l'auteur du *Discours de la Méthode*, résolu à tenir compte de tous les motifs du doute, même les plus hyperboliques, a dû examiner sur quel fondement nous distinguons les rêves du sommeil des idées de la veille; il a indiqué quelles raisons nous avions de faire ce discernement; puis, cherchant la garantie de la véracité de nos facultés, il l'a trouvée en Dieu lui-même; mais que l'homme soit créé « par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure, » il n'en reste pas moins certain qu'il pense et qu'il existe. M. Havet n'est pas juste pour Descartes, en affirmant, sur la foi d'une phrase de la quatrième partie du *Discours de la Méthode,* que « Pascal ne fait ici que suivre les principes mêmes de Descartes. » La vérité est qu'il les dénature. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sant en sommeil, par notre propre aveu ou quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions. Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir?

Voilà les principales forces de part et d'autre.

Je laisse les moindres, comme les discours que font les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs, des pays et les autres choses semblables[1], qui, quoiqu'elles entraînent la plus grande partie des hommes communs qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements, sont renversées par le moindre souffle des pyrrhoniens. On n'a qu'à voir leurs livres, si l'on n'en est pas persuadé; on le deviendra bien vite, et peut-être trop.

Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels.

Contre quoi les pyrrhoniens opposent en un mot l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure[2].

Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement, ou au dogmatisme, ou au pyrrhonisme; car, qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Cette neu-

1. Il suffit, pour s'en instruire, de lire dans le livre premier des *Hypotyposes* de Sextus Empiricus l'énumération des dix motifs du doute.

2. « Je crois bien qu'on est encore à répondre à cela, car, pour qu'on puisse faire la réponse, il faut d'abord qu'on puisse poser la question. Or poser la question est impossible. C'est demander: « Est-il vrai que rien n'est vrai? est-il certain que rien n'est certain? » Il y a de la contradiction dans ces termes. On veut savoir si l'intelligence est capable de la vérité; mais qu'entend-on sous ce mot d'intelligence, sinon la capacité de la vérité? Demander si l'intelligence peut savoir le vrai, c'est demander si elle peut être intelligente. » (E. Havet, *Pensées de Pascal*, p. 139, note 6. Delagrave.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tralité est l'essence de la cabale[1]; qui n'est pas contre eux est excellemment pour eux; ils ne sont pas pour eux-mêmes; ils sont neutres, indifférents, suspendus à tout, sans s'excepter[2].

Que fera donc l'homme en cet état? doutera-t-il de tout, doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle? doutera-t-il s'il doute? doutera-t-il s'il est? On n'en peut venir là; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait[3]. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point[4].

Dira-t-il donc, au contraire, qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre et est forcé de lâcher prise?

Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers[5].

Qui démêlera cet embrouillement? la nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle[6]? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à

1. Les sceptiques sont parfois désignés par Pascal en ces termes, « la cabale pyrrhonienne. »

2. Ils doutent de tout, et d'eux-mêmes.

3. Il peut y avoir un scepticisme parfait en théorie, mais non pas en pratique. « Le grand destructeur du pyrrhonisme poussé à l'excès, dit Hume, c'est l'action; le mouvement, ce sont les occupations de la vie commune. »

4. La nature, c'est la raison spontanée, c'est la foi primitive de l'intelligence à elle-même, plus forte que tout raisonnement. Cette même opposition se retrouve un peu plus bas; c'est celle de la spontanéité et de la réflexion.

5. Pascal est plus juste pour la nature humaine, quand il convient que la pensée, et même le doute, est un titre de dignité : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais un roseau pensant, etc. » Art. 1.

6. A cette question, Pascal a répondu ailleurs à peu près comme Montaigne, qui dit quelque part : « Il faut nous abestir, pour nous assagir. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu.

PASCAL[1].

---

2. — Exposition des anciens arguments du scepticisme.

Les nouveaux sceptiques nous ont laissé encore cinq moyens d'*Époque*[2] : le premier est pris de la *contrariété ;* le second jette le dogmatique dans l'*infini ;* le troisième est tiré de la *relation ;* le quatrième, qu'on peut appeler hypothétique, est pris de quelque *supposition ;* le cinquième est le *diallèle*, qui fait voir que le dogmatique prouve souvent deux choses également incertaines l'une par l'autre réciproquement. (C'est le cercle vicieux.)

1. Le premier moyen pris de la contrariété est celui par lequel nous trouvons quelque diversité ou contrariété de sentiments qui n'a point été encore jugée, soit dans l'usage ordinaire de la vie, soit parmi les philosophes, à cause de laquelle contrariété, ne pouvant ni approuver rien ni le désapprouver, nous nous trouvons réduits à l'*Époque*[3].

2. Le second moyen, qui jette le dogmatique dans le progrès à l'infini, est un moyen suivant lequel nous disons que ce qu'on apporte pour appuyer une proposition, a besoin d'une seconde preuve, et celle-ci d'une autre, et ainsi

1. *Pensées,* édition de M. Havet, art. VIII, p. 137. Paris, Delagrave.

2. Traduction littérale du mot grec, il faut s'abstenir de juger, ἐπέχειν. Ceux que l'on désigne ici sous le nom de nouveaux sceptiques, ce sont les successeurs de Pyrrhon et d'Ænésidème. Les autres avaient reconnu dix motifs ou moyens de doute, δέκα τρόπους.

3. Les contradictions entre les opinions ne portent pas sur tous les objets de la connaissance; il y a des vérités unanimement reconnues; pour se contredire, il faut déjà s'entendre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de suite à l'infini. Tellement que, comme dans cette suite de preuves infinies, nous ne saurions trouver un commencement ou un principe d'assertion, l'*Époque* se présente tout naturellement comme une conséquence d'une incertitude si incurable[1].

3. Le troisième, qui se prend de la relation[2], est le même que nous avons expliqué ci-dessus, suivant lequel nous pouvons dire qu'un objet nous paraît tel ou tel par rapport à celui qui en juge, et aux choses qui, par une suite nécessaire, entrent en considération avec cet objet : mais nous nous abstenons de juger quel il peut être par sa nature[3].

4. Le quatrième, qui est pris de quelque supposition, a lieu lorsque les dogmatiques, voyant qu'on les réduit au progrès à l'infini, supposent pour principe quelque chose qu'ils ne prouvent point, mais qu'ils veulent qu'on leur accorde tout simplement et sans démonstration[4].

5. Le cinquième, qui est le *Diallèle* ou le *moyen alternatif,* est celui par lequel nous faisons voir qu'une preuve dont on doit se servir pour prouver une chose, qui est une question, a besoin elle-même d'être prouvée par cette chose qui est en question. D'où il s'ensuit que, aucune de ces deux choses ne pouvant être prise pour prouver l'autre

1. On reconnaît là cette éternelle objection soulevée contre la raison, parce qu'elle ne peut pas tout démontrer, c'est-à-dire parce qu'elle ne peut réaliser l'absurde et le contradictoire.

2. Quand on dit que toute connaissance est relative, on exprime une idée très-juste en un sens, puisque la connaissance résulte d'un rapport entre une force intelligente et un objet intelligible. En faire un grief contre la raison, c'est lui reprocher d'exister.

3. Une chose, dit Sextus Empiricus, peut être relative à deux égards : premièrement à l'égard de celui qui juge, car un objet extérieur, et ce dont on juge, est vu et paraît tel ou tel relativement à quelque être qui en juge. En second lieu, une chose est relative à tout ce qui accompagne la perception ou la considération de cette chose; c'est ainsi que le côté droit est relatif au gauche, et qu'on ne peut pas penser à l'un sans penser à l'autre. »

4. Ce motif se confondrait aisément avec le deuxième : les sceptiques appellent *suppositions* ce que d'autres nomment *principes évidents;* et une vérité immédiate devient pour eux une hypothèse.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parce qu'elles sont également incertaines toutes deux, nous devons prendre le parti de l'*Époque*[1].

SEXTUS EMPIRICUS[2].

---

3. — Autres motifs de doute.

Pour iuger des apparences que nous recevons des subiects, il nous fauldroit un instrument iudicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet[3]. Puisque les sens ne peuvent arrester notre dispute, estant pleins eulx-mesmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison ; aulcune raison ne s'establira sans aultre raison : nous voylà à reculons iusques à l'infini[4]. Nostre fantaisie[5] ne s'applique qu'aux choses estrangières, ains elle est connue par l'entremise des sens ; et les sens ne comprennent pas le subiect estrangier, ains seulement leurs propres passions[6] : et par ainsi la fantaisie et apparence n'est pas du subiect, ains seulement de la passion et souffrance du sens ; laquelle passion et le subiect sont choses diverses ; par quoy qui iuge par les apparences, iuge par chose aultre que le subiect. Et de dire que les passions des

1. A ces vieux arguments le scepticisme a ajouté de nouveaux motifs de doute : Hume a renouvelé en l'approfondissant la discussion, ou plutôt la négation de l'idée de cause ; et Kant, sous prétexte de critiquer la raison, a essayé d'enlever à l'intelligence toute certitude.

2. *Les Hypotiposes* (sic) *ou Institutions pyrrhoniennes traduites du grec*, 1725. Cette traduction anonyme, la seule qui existe en français, est du mathématicien Huart. Sextus Empiricus est un compilateur du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le livre qu'on vient de citer et un autre, *Contre les mathématiciens*, renferment les renseignements les plus étendus sur le scepticisme ancien.

3. « C'est-à-dire au bout de nos inventions. Je trouve dans le dictionnaire de Cotgrave, qu'être *mis au rouet* se dit proprement du lièvre, qui, épuisé par une longue course, ne fait plus que tourner autour des chiens. » (Coste.)

4. Montaigne se borne à donner plus de vivacité aux lieux communs des anciennes écoles sceptiques, qu'on a pu lire plus haut.

5. Faculté de nous représenter les choses, de nous en faire des idées.

6. La perception, veut dire Montaigne, n'est en définitive que la connaissance des modifications du moi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sens rapportent à l'âme la qualité des subiects estrangiers[1], par ressemblance, comment se peult l'âme et l'entendement asseurer de cette ressemblance, n'ayant de soy nul commerce avecques les subiects estrangiers? Tout ainsi comme, qui ne cognoist pas Socrates, voyant son pourtraict, ne peult dire qu'il luy ressemble. Or, qui vouldroit toutefois iuger par les apparences, si c'est par toutes, il est impossible ; car elles s'entr'empeschent par leurs contrarietez et discrepances, comme nous voyons par experience : sera-ce qu'aulcunes apparences choisies règlent les aultres? Il fauldra verifier cette choisie par une aultre choisie, la seconde par la tierce ; et par ainsi ce ne sera jamais faict. Finalement, il n'y a aulcune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des obiects[2] ; et nous et nostre iugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse : ainsi il ne se peult establir rien de certain de l'un à l'autre, et le iugeant et iugé estant en continuelle mutation et bransle.

MONTAIGNE[3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Scepticisme moderne.

Berkeley[4] déjà avait fait remarquer que nous ne percevions par les sens, seule source d'où nous tirions nos idées, rien de ce qu'on nomme une cause; que nous voyions des

1. Le sujet, c'est ce que l'on appellerait aujourd'hui l'objet. Les *sujets étrangers* sont les objets extérieurs.

2. C'est la formule très-exacte du scepticisme de Hume. Montaigne ne l'invente pas; il l'emprunte aux anciens. Ces dernières idées rappellent de près celles qu'on prête à Protagoras.

3. *Essais,* livre II, ch. XII. p. 369. Froment, 1825.

4. Berkeley, 1684-1753, a laissé, entre autres ouvrages, un *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, et trois *Dialogues entre Hylas et Philonoüs*. Sa doctrine est l'idéalisme poussé à l'excès, c'est-à-dire la négation du monde extérieur. « La terre et tout ce qui pare son sein, en un mot tous les corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, n'existent pas hors de nos esprits.» Voir plus haut, t. I, p. 152 et sqq.

faits, nullement un lien qui les rattachât, nullement une force qui les enchaînât les uns aux autres. La nature ne nous présentait que des phénomènes s'accompagnant ou se suivant avec une certaine constance ; c'étaient des actes de l'esprit suprême, indépendants les uns des autres, et dont il avait réglé l'ordre à son gré.

En nous, pourtant, il semblait que Berkeley reconnût encore, quoique en termes vagues et obscurs, quelque causalité. Il n'y en a pas plus, suivant Hume, en nous que hors de nous. Toutes nos idées nous viennent d'impressions. De quelle impression nous viendrait l'idée de cause? En nous comme hors de nous, l'expérience nous montre certains faits s'accompagnant toujours. Habitués à les voir rapprochés, il nous devient difficile d'abord de les séparer ; ils nous semblent alors nécessairement unis : c'est ce que nous exprimons, et rien autre chose, quand nous disons qu'ils sont des causes les uns des autres. Cela est vrai de nos idées qui n'en sont que des reflets. Nos impressions, considérées en elles-mêmes, indépendamment de nous, c'est ce qu'on nomme les objets et le dehors; nos idées ou nos sentiments, c'est le dedans, c'est ce que proprement nous appelons « nous. » Hors de nous et en nous, et au fond c'est même chose, rien donc que des phénomènes qui se succèdent; nul enchaînement nécessaire, nulle cause, nulle raison. Nulle substance non plus ; si nous ne rencontrons pas la cause dans le champ de notre expérience, à plus forte raison n'y rencontrons-nous pas la substance. Tout se réduit ainsi à des impressions et des idées qui se succèdent en nous. Que serait-ce donc, n'étant ni impression ni idées, que ce prétendu « nous? » Vainement voudrait-on que l'esprit fût du moins comme un théâtre où des idées viendraient successivement apparaître? Ne nous laissons pas abuser par cette métaphore. C'est la succession même des idées qui constitue ce que nous appelons notre

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

esprit[1], et nous n'avons aucune notion, même éloignée et confuse, d'un théâtre où ces scènes seraient représentées. Nous ne sommes pour nous-mêmes qu'une série mouvante de perceptions.

Qu'on se figure, si l'on veut se représenter le monde de Hume, des impressions et des idées flottant à la suite les unes des autres, comme en l'air et dans le vide.

F. RAVAISSON[2].

1. Ce scepticisme n'est pas particulier à Hume : Condillac et Kant sont d'accord pour soutenir cette proposition : « Le moi échappe au sens intime, il n'est que la collection de nos sensations ou de nos pensées. » Stuart Mill soutient de même qu'il est seulement la série de nos pensées.

2. *La Philosophie au* XIXe *siècle,* p. 10. Hachette, 1868.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — CRITIQUE DU SCEPTICISME.

1. — L'évidence ne se prouve pas.

L'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du criterium de la vérité? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les sceptiques anciens et modernes. Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle qui nous vante sa clairvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier de tous ; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice.

A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens pyrrhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise : celui qui entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du criterium de la vérité, se sert pour cela de ce même criterium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini.

Assurément cette argumentation est concluante ; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi vient-elle aboutir, en effet? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste? N'est-ce pas là une des maximes éternelles du sens commun? et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété que, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle des principes de l'existence, il est

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nécessaire de s'arrêter [1] ? J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que sur celle-ci : si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être; prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse, la vie un long rêve, la raison folie, et la folie raison, il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire : vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence; la philosophie et le genre humain sont de votre avis. E. SAISSET [2].

---

2. — Foi primitive de l'intelligence en elle-même.

Toutes les fois qu'un homme adhère à une proposition, si vous remontez au principe de sa conviction, vous trouverez toujours qu'elle repose sur le témoignage d'une ou de plusieurs de ses facultés; autorité qui vient se résoudre elle-même dans celle de l'intelligence, laquelle serait tout à fait nulle, si l'intelligence n'était pas constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont.

Mais qui nous démontre que telle est la constitution de l'intelligence? non-seulement nous n'avons pas cette démonstration, mais il est impossible que nous l'ayons [3]. En effet, nous ne pouvons rien démontrer qu'avec notre intelli-

1. Cette maxime est d'Aristote.

2. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. *Scepticisme*. Hachette, 1852. Rapprocher ces mots de Royer-Collard : « Quand on se révolte contre les faits primitifs, on méconnaît également la constitution de notre intelligence et le but de la philosophie. Expliquer un fait, est-ce donc autre chose que de le faire dériver d'un autre fait, et ce genre d'explication, s'il doit s'arrêter quelque part, ne suppose-t-il pas des faits inexplicables? La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle saura dériver l'ignorance de sa source la plus élevée. » (*Fragments*, t. IV des *Œuvres de Reid*, p. 435.)

3. Jouffroy cède trop facilement sur ce point. Sans doute, nous n'avons pas la

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gence : or, notre intelligence ne peut être reçue à démontrer la *véracité* de notre intelligence; car, pour croire à la démonstration, il faudrait admettre en principe ce que la démonstration aurait pour objet de prouver, la véracité de l'intelligence, ce qui serait un cercle vicieux [1]. Nous n'avons donc et nous ne pouvons avoir aucune preuve du fait sur lequel reposent toutes nos croyances, savoir, que l'intelligence humaine n'est point trompeuse [2]. Il fallait donc de deux choses l'une, ou que l'homme ne crût à rien, ou qu'il fût invinciblement déterminé à croire sans motif et sans preuve à ce premier fait [3]. Aussi, si l'homme croit, c'est à cette dernière condition, et comme il n'agit que parce qu'il croit, on peut dire que tout ce qu'il fait et que tout ce qu'il croit, il le fait et le croit sur le fondement d'une croyance aveugle et sans motif, à laquelle sa nature le détermine fatalement et l'oblige de se soumettre, soit qu'il le sache ou qu'il l'ignore [4].

TH. JOUFFROY [5].

démonstration de la véracité de l'entendement, mais nous en avons la *certitude*; il y a des certitudes antérieures à toute preuve.

1. On a vu plus haut les motifs de doute exposés par Montaigne, p. 28.

2. L'esprit le plus parfait serait, comme nous, réduit à la même impuissance, — c'est-à-dire à l'impuissance d'échapper à une contradiction. En résumé, on fait un grief à la raison d'être raisonnable, et la difficulté qu'on lui oppose est celle qu'elle éprouverait à être absurde.

3. Mais est-il certain que toute croyance doive avoir sa preuve; et si l'évidence est toute primitive, directe, se suffisant à elle-même, faudra-t-il donc dire qu'elle est « aveugle et sans motif. »

4. Il faut avouer, comme Jouffroy, que l'intelligence ne peut se prouver à elle-même sa véracité; il faut, comme lui, placer un acte de foi au début de la connaissance; mais il ne faut pas ajouter que cette foi est aveugle, parce qu'elle ne repose pas sur une démonstration. Elle est intuitive; l'intelligence voit et sent sa véracité; et même elle peut la vérifier par l'expérience; l'accord de la pensée avec les choses peut se constater. Royer-Collard disait : « On ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. Jouffroy veut au contraire faire une bonne fois la part du scepticisme, et il a raison; seulement, il la fait trop grande.

5. *Mélanges philosophiques*, p. 236. Paris, 1833. Voir plus bas, p. 42.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Paralogisme fondamental du scepticisme.

Le scepticisme raisonne ainsi : la légitimité du criterium ne peut se démontrer; donc elle est incertaine. Il est clair que ce raisonnement suppose cette majeure : *tout ce qui ne peut se démontrer est incertain.* Supprimer cette majeure, ce serait supprimer la conclusion et l'argumentation tout entière. Autant donc vaut cette majeure, autant valent la conclusion et l'argumentation du scepticisme. Mais cette majeure est absurde, on peut le prouver avec évidence; et, qu'on veuille bien le remarquer, je n'entends parler ici que de cette évidence de fait admise par le scepticisme, et je ne suppose, par conséquent, rien ici qu'un adversaire de bonne foi ne me donne le droit de supposer.

Nous prouvons ainsi l'absurdité de la majeure sur laquelle tombe maintenant toute la discussion : Dire que tout ce qui ne peut pas se démontrer est incertain, c'est dire en même temps que toute certitude est dans la démonstration, et qu'aucune certitude ne peut s'y rencontrer. Car, toute démonstration supposant des principes indémontrables, c'est-à-dire des principes certains sans démonstration, c'est nier la démonstration elle-même. Le scepticisme ne peut donc poser sa majeure sans la détruire. De plus, le scepticisme, en posant ce principe : « Tout ce qui ne peut se démontrer est incertain, » ne le démontre pas. S'il ne le démontre pas, c'est qu'il le prend pour certain. Le voilà donc obligé d'admettre un principe certain sans démonstration. C'est, en vérité, une singulière majeure que celle du scepticisme. Il la pose comme certaine, puisqu'il la pose sans la démontrer; mais par cela seul qu'il la pose sans la démontrer, il

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

est obligé de dire qu'elle est incertaine, réduisant ainsi sa majeure et son argumentation à une logomachie inintelligible[1].

E. SAISSET[2].

---

4. — Si l'on peut douter du doute.

Tout le monde reconnaît qu'il est impossible de douter d'un fait de conscience[3]. On ne peut pas sentir et ne pas savoir que l'on sent[4], mais Hamilton ne se contente pas de laisser cette vérité se fonder sur sa propre évidence : il lui en faut une démonstration, et, comme si elle n'était pas suffisamment prouvée par la conscience elle-même, il essaye de la prouver par une réduction à l'absurde. On ne peut, dit-il, douter de la conscience, parce que, le doute lui-même étant un état de conscience, douter de la conscience ce serait douter du doute[5]. Il fait tant de fond sur cet argument, qu'il ne cesse d'y revenir dans ses écrits, c'est même devenu un trait saillant de sa philosophie. Pourtant, il ne me paraît rien dire qui ne soit un sophisme : car il fait du doute un état positif, comme la certitude, et il oublie que le doute c'est l'incertitude. Le doute n'est pas un état de conscience, mais la négation d'un état de conscience[6]. Comme il n'est

1. Les vrais sceptiques l'ont bien compris : Pyrrhon réduisait déjà le système à l'*aphasie*. Spinoza a dit avec force : « Le vrai rôle du scepticisme c'est d'être muet. »

2. *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. *Scepticisme*. Hachette, 1852.

3. M. Stuart Mill lui-même n'admet guère d'autre certitude que celle de la sensation, c'est-à-dire d'un état de conscience.

4. Quand cette proposition serait évidente, elle ne prouverait pas que la conscience est véridique, mais seulement qu'elle ne manque pas à la sensation.

5. Hamilton a raison de relever la contradiction inhérente à tout scepticisme : il prête seulement à la critique par la forme syllogistique qu'il donne à une observation très-juste : « En doutant du fait de sa conscience, le sceptique doit au moins affirmer le fait de son doute; mais affirmer un doute, c'est affirmer qu'on en a conscience; donc le doute serait contradictoire, c'est-à-dire qu'il s'annihilerait lui-même. » (*Dissertation on Reid*, p. 744.)

6. Ces remarques sont subtiles : elles tendent à nous convaincre qu'en fait de pensée, l'absence de certitude c'est le néant; que le doute est l'incertitude, et celle-ci une pure négation, un vrai néant. Mais douter, ce n'est pas autre chose qu'un mode de penser, et, sans y prendre garde, l'auteur l'appelle un peu plus loin « un fait intellectuel. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rien de positif, mais simplement l'absence d'une croyance[1], il est, semble-t-il, le seul fait intellectuel qui puisse être vrai sans contenir en lui-même l'affirmation de sa vérité, sans impliquer de notre part la croyance ou l'incrédulité en notre doute. Si le doute est autre chose qu'une pure négation, il est une certitude insuffisante, une disposition à croire, avec l'impuissance de se confier à sa croyance[2]. Mais cette insuffisance a des degrés, et si nous supposons qu'il est possible de douter de la conscience, il peut être possible de douter de différents faits de conscience à différents degrés. L'incertitude générale de la conscience serait le seul fait qui paraîtrait le moins incertain. Le mot de Socrate, « la seule chose que je connais, c'est que je ne connais rien » exprime une situation d'esprit concevable et sans inconséquence : il était sûr d'une seule chose, à savoir, de n'être sûr de rien. Sans parler de Socrate, qui n'était pas sceptique à l'égard de la réalité de la connaissance, mais qui doutait seulement de l'avoir atteinte, on peut essayer de concevoir, malgré son obscurité, la position intellectuelle d'une philosophie qui doute de l'évidence de ses sens, et il est alors possible de supposer qu'elle doute même de son propre doute. Il arrive souvent, je crois, qu'on se trouve dans une condition analogue à l'égard de faits particuliers dont on n'est rien moins qu'assuré : on n'est pas tout à fait certain que l'on est incertain[3].

STUART MILL[4],

1. L'absence de croyance n'est pas l'absence de toute pensée, de toute opinion.
2. L'auteur examine ici une seconde notion du doute, et il va essayer d'établir que, si on le prend en ce sens, il constitue un état dont on peut douter.
3. Parmi les sceptiques anciens, Métrodore seul a dit, au témoignage de Diogène Laerte : « Je ne sais pas même que je ne sais rien. » La discussion de M. Mill ne peut dissimuler la contradiction qui se trouve au fond de ces paroles; on aperçoit clairement l'incertitude même, et il y a toujours une première affirmation qui annihile le doute. Platon l'a dit : « Le scepticisme qui détruit tout, commence par se détruire lui-même. »
4. *Examen de la philosophie d'Hamilton.* Londres, 1865, p. 133.

§ IV. — DE L'ERREUR.

1. — Difficulté d'expliquer l'erreur.

Comment peut-on se former une opinion fausse? est-ce sur les choses que l'on sait ou sur les choses que l'on ignore? Si on connaît Socrate et Théétète, on ne pourra les confondre l'un avec l'autre[1]; on le pourra encore moins, si on ne les connaît ni l'un ni l'autre. Peut-on confondre une chose que l'on sait avec une chose que l'on ignore? Pas davantage, car on n'a aucune idée de cette dernière, on ne peut donc pas la mêler avec l'autre[2]. L'erreur ne porte donc pas sur ce qu'on sait[3], ni sur ce qu'on ignore; elle doit porter, à ce qu'il semble, sur ce qui est ou n'est pas. Mais comment croire ce qui n'est pas? Et si on ne peut sentir ce qui n'existe pas, comment peut-on le croire[4]? L'erreur ne consisterait-elle pas à prendre une réalité pour une autre réalité, le laid pour le beau, le juste pour l'injuste? Mais nous est-il jamais arrivé, même en songe, de nous dire que le pair est l'impair, que le cheval est le bœuf, que deux sont un? Le faux jugement ne peut donc pas être une méprise sur des réalités[5]. Peut-être faut-il supposer qu'il y a dans notre esprit comme des tablettes de cire sur lesquelles nous gravons le résultat de nos sensations et de nos pensées, et que nous appliquons quelquefois à la sensation d'une chose la pensée d'une autre chose. Par exemple, si j'aperçois de loin Théétète,

1. Connaître en toute chose, c'est *distinguer*.
2. Ignorer, ce n'est pas mal juger; c'est « ne juger en aucune façon. »
3. A moins qu'il n'y ait plusieurs façons de savoir, et que l'erreur ne soit une connaissance incomplète.
4. Ce raisonnement serait bon, s'il n'y avait d'autre opération intellectuelle que la sensation, ou plutôt la perception.
5. Assertion d'une grande justesse; mais les exemples ne sont pas exacts, du moins pour le pair et l'impair, pour deux et un, qui ne sont pas des réalités.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

je puis lui appliquer la pensée que j'ai sur Théodore, comme quand on met la chaussure de l'un *des deux pieds à l'autre*, ou comme le miroir place à droite les objets qui sont à gauche. Ainsi, l'erreur ne serait ni dans la sensation ni dans les pensées, mais dans l'application de la pensée à la sensation[1]. Cependant je puis confondre dans ma pensée onze avec douze, lorsque je cherche à additionner sept et cinq. L'erreur est donc possible dans la pensée elle-même et non pas seulement dans l'application de la pensée à la sensation. Il faut donc encore changer notre explication. Nous possédons la science, sans l'avoir sous la main, comme celui qui a acheté un manteau et qui ne le porte pas, ou celui qui a pris des oiseaux sauvages et qui les a enfermés dans une volière. Supposons que notre âme soit une volière dans laquelle voltigent des oiseaux de toute sorte, les uns en troupe, les autres solitaires. Par ces oiseaux il faut entendre les connaissances. Dans notre enfance, la volière est vide, et à mesure que nous avons saisi une connaissance, nous la lâchons dans la volière. Lorsque nous voulons ressaisir une de ces connaissances, il nous arrive souvent de mettre la main sur l'une, au lieu de la mettre sur l'autre. Ainsi, lorsque nous cherchons le total de sept et cinq, nous pouvons rencontrer onze au lieu de douze, comme dans une volière on peut saisir un pigeon au lieu d'une tourterelle. Mais dans ce cas ce serait une connaissance qui nous ferait ignorer[2]. S'il en est ainsi, une ignorance pourra bien nous faire connaître, ce qui est une hypothèse absurde. Peut-être faut-il supposer qu'il y a dans la volière des ignorances avec des connaissances, et dire que tel qui croira avoir mis la main sur une connaissance n'aura saisi qu'une ignorance? Mais

1. Exactement, c'est une fausse induction, et c'est un faux jugement. Platon ne dit pas le contraire, mais il prétend que ce n'est pas la seule façon de se tromper.

2. Observation subtile. Les erreurs de ce genre portent sur les signes et non pas sur la pensée : on prend un mot pour un autre, mais on ne confond pas sept et cinq, avec sept et cinq moins un.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

celui-là connaîtra-t-il les ignorances et les connaissances comme telles? S'il les connaît comme telles, comment pourra-t-il les confondre? s'il ne les connaît pas, comment saura-t-il qu'il les possède? Pour se mettre à leur recherche, encore faut-il qu'on en ait l'idée. Devrons-nous supposer dans une autre volière la connaissance qu'on aura des connaissances et des ignorances, et tourner ainsi sur nous-mêmes mille et mille fois? PLATON[1].

---

2. — Théorie cartésienne de l'erreur.

Toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté[2]. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'*apercevoir;* mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de *vouloir*[3].

Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes point en danger de nous méprendre, si nous n'en jugeons en aucune façon; et, quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent, encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons[4].

1. *Théétète.* Ces pensées, empruntées à divers passages du dialogue, ont été réunies par M. Garnier. *Traité des facultés de l'âme*, t. III, p. 26.

2. On voit que le terme de *pensée* emporte dans la langue de Descartes une signification plus vaste que dans l'usage ordinaire.

3. La volonté est donc confondue par Descartes, d'un côté, avec des inclinations, de l'autre, avec des actes intellectuels, qui sont inséparables de ceux qu'il a désignés sous le terme commun d'*apercevoir*.

4. La question est de savoir si ce *consentement* de l'esprit n'est pas forcé quand nous sommes ou quand nous croyons être en face de l'évidence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais, comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entière et parfaite; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse[1].

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre[2]; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre[3]. DESCARTES[4].

1. En d'autres termes, la connaissance résulterait d'une aperception et d'une détermination; l'une viendrait d'une intelligence bornée, l'autre d'une volonté infinie, et l'erreur résulterait de cette disproportion. Descartes se trompe : l'affirmation est un fait intellectuel; juger, c'est affirmer, et c'est connaître. La volonté peut préparer l'œuvre, elle peut aussi en faire le motif d'une détermination, mais elle n'est pas libre d'y rien changer.

2. Cette infinitude de la volonté est tout idéale : en nous-mêmes, elle se trouve restreinte aux bornes de l'intelligence; on peut dire : *ignoti nulla voluntas.*

3. Il s'en faut de beaucoup que cette théorie soit fausse : la volonté a une large part dans nos erreurs, soit pour les prévenir, soit pour les redresser; mais ce n'est pas elle qui les commet. Voir plus bas l'opinion de Bossuet et celle de Kant.

4. *Les principes de la philosophie.* 1, 32. Comparer avec la *quatrième méditation*, où la même théorie est plus amplement développée. Leibniz dit de son côté : « La perception, la connaissance et l'assentiment ne sont pas arbitraires : il ne dépend pas de moi de voir ou de ne pas voir la convenance de deux idées, quand mon esprit y est tourné... Nous ne croyons jamais ce que nous voulons, mais bien ce que nous voyons le plus apparent. » (*Nouveaux essais*, IV, 20.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Critique de cette théorie.

Quelques philosophes de ces derniers siècles ont mis le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans les actes de la volonté. Dans cette question, il peut y avoir beaucoup de disputes de mots ; quoi qu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'entendement qui précède ces actes de volonté [1], et il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le principe que dans la suite ; joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le jugement à la faculté à laquelle il appartient de discerner, comme il est plus naturel d'attribuer le discernement à celle à qui appartient la connaissance [2]. Au reste, lorsque l'âme examine une vérité et y consent, nous ne remarquons en nous que ces actes de volonté : premièrement la volonté d'examiner, qui cause l'attention ; après, selon que nous entendons plus ou moins les choses en elles-mêmes ou que nous voyons plus ou moins d'autorité dans ceux qui nous les rapportent, ou nous voulons examiner davantage, ou pleinement convaincus dans l'entendement, nous ne voulons plus que jouir de la vérité découverte.

BOSSUET [3].

---

4. — Explication de l'erreur d'après la philosophie critique.

Il n'est guère plus facile de comprendre comment l'erreur est possible dans le sens formel du mot, c'est-à-dire com-

1. On ne peut vouloir qu'après avoir jugé.
2. L'affirmation ne peut se séparer de l'idée que par une pure abstraction.
3. *La logique*, livre III, ch. 19. Kant examine dans sa logique ce qu'il faut penser de ces expressions « adhérer à un jugement, retenir son jugement, le suspendre, l'omettre, etc. » Elles semblent indiquer que la volonté a quelque influence sur ce jugement. Cette influence se réduit d'après lui à exciter l'entendement à la recherche de la vérité, ou à l'en détourner. « Mais, ajoute-t-il, la volonté ne peut lutter contre les preuves convaincantes de vérités qui sont contraires aux vœux qu'elle forme et aux inclinations qui la sollicitent. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment la forme de la pensée contraire à l'entendement est possible, que de comprendre comment une force quelconque peut s'écarter de ses lois essentielles[1]. Nous ne pouvons pas plus chercher la raison de l'erreur dans l'entendement même ou dans ses lois essentielles que dans ses limites, lesquelles peuvent bien être la cause de l'ignorance, mais non pas de l'erreur[2]. Si nous n'avions pas d'autre faculté que l'entendement, nous ne nous tromperions jamais ; mais nous avons encore une autre source indispensable de connaissance, la *sensibilité*, qui nous fournit l'étoffe de la pensée, et qui agit d'après d'autres lois que l'*entendement*[3]. — Cependant la sensibilité considérée en elle-même ne peut être une source d'erreur, parce que les sens ne jugent absolument pas[4].

La raison fondamentale de toute erreur est donc unique, et ne doit être cherchée que dans l'influence occulte de la sensibilité sur l'entendement, ou, pour parler plus exactement, sur le jugement. Cette influence fait que, dans nos jugements, nous réputons objectifs des principes purement subjectifs[5], et, par conséquent, que nous prenons la simple

1. Les lois de l'entendement ne sont jamais entièrement détruites. Kant a dit lui-même : « Toute erreur dans laquelle l'esprit humain peut tomber n'est que partielle, en sorte qu'il doit toujours y avoir quelque chose de vrai dans tout jugement erroné. Une erreur totale serait un renversement complet des lois de l'entendement et de la raison. » (*Logique*, p. 76.)

2. Kant parle ici comme Descartes : « L erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais c'est une privation de quelque connaissance qu'il me semble que je devrais avoir. » (*Quatrième méditation.*) Ailleurs, il est vrai, Descartes semble expliquer l'erreur par l'imperfection, c'est-à-dire par la limite.

3. Il faut bien entendre le sens particulier des mots dans la langue de Kant : « La *sensibilité* est la capacité de recevoir des représentations par la manière dont les objets nous affectent; c'est par elle que les objets nous sont donnés, et seule elle nous fournit des intuitions; mais c'est par *l'entendement* qu'ils sont *conçus*, et c'est de là que viennent les concepts. » (*Critique de la raison pure*, 1re partie.)

4. C'est vrai du jugement tel qu'il est défini par Kant : « La faculté de concevoir le particulier comme contenu dans le général. » Les intuitions du sens sont originairement toutes particulières; elles comportent bien une affirmation, mais elle porte sur un objet ou sur un fait individuel.

5. Cette notion de l'erreur est propre à la philosophie critique de Kant. Elle est étroite, et fausse en partie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

apparence de la vérité pour la vérité même : car l'essence d'une apparence qui est dès lors réputée principe consiste à regarder comme vraie une connaissance fausse[1].

Ce qui rend l'erreur possible, c'est donc l'apparence suivant laquelle le simple subjectif est pris pour l'objectif[2].

On peut bien, dans un certain sens, considérer aussi l'entendement comme cause de l'erreur, en tant qu'il ne donne pas l'attention nécessaire à l'influence de la sensibilité, et qu'il se laisse ainsi porter, par l'apparence qui en résulte, à regarder le principe de détermination subjectif du jugement comme objectif, ou à faire valoir comme vrai suivant les lois de l'entendement, ce qui n'est vrai que suivant celles de la sensibilité (intellectuelle)[3]. La cause de notre ignorance n'est donc que dans les limites de l'entendement ; notre erreur nous est donc imputable. Si la nature ne nous a départi que peu de connaissances en nous laissant dans une ignorance invincible sur une infinité de choses, elle n'est pourtant pas cause de nos erreurs. C'est notre penchant à juger et à décider, lors même que nous ne sommes pas en état de le faire, qui nous y précipite[4]. KANT[5].

---

5. — Classification des causes d'erreur.

Il y a quatre sortes d'*idoles*[6] qui remplissent l'esprit hu-

1. Ces paroles ambiguës n'éclaircissent rien. Leur obscurité n'a pu être dissipée par la traduction.

2. Sans doute il y a des erreurs de ce genre, et on se trompe quand on infère sans réserve d'un état du moi à une propriété des choses ; mais il y a d'autres inductions non moins fausses.

3. Kant a surtout en vue les deux principes de l'espace et du temps, qui sont pour lui des formes de la sensibilité, des conditions de la connaissance empirique, que, suivant lui, nous érigeons en conditions de l'existence des choses.

4. Il est remarquable que Kant arrive à peu près à la même conclusion que Descartes.

5. *La logique*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1862, p. 74.

6. Les principes de nos erreurs sont pour ainsi dire l'objet d'un faux culte qui est dû à la vérité. Ce sont donc des idoles. On a quelquefois traduit ce mot par celui de *fantômes*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

main; pour nous faire entendre, nous leur donnons les noms suivants : la première espèce d'idoles, ce sont celles de la *tribu;* la seconde, les idoles de la *caverne ;* la troisième, les idoles du *forum;* la quatrième, les idoles du *théâtre.*

Les idoles que nous appelons idoles de la *tribu*[1] ont leur origine, ou dans la régularité inhérente à l'essence de l'esprit humain, ou dans ses préjugés, ou dans son étroite portée, ou dans son instabilité continuelle, ou dans son commerce avec les passions, ou dans l'imbécillité des sens, ou dans le mode de l'impression que nous recevons des choses.

Les idoles de la *caverne*[2] viennent de la constitution d'esprit et de corps particulière à chacun; et aussi de l'éducation, de la coutume, des circonstances. Cette espèce d'erreur est très-nombreuse et variée; cependant nous indiquerons celles dont il faut le plus se garder, et qui ont la plus pernicieuse influence sur l'esprit qu'elles corrompent[3]...

Les plus dangereuses de toutes les idoles sont celles du *forum*[4], qui viennent à l'esprit de son alliance avec le langage. Les hommes croient que leur raison commande aux mots; mais les mots exercent souvent à leur tour une influence toute-puissante sur l'intelligence, ce qui rend la philosophie et les sciences sophistiques et oiseuses. Le sens des mots est déterminé selon la portée de l'intelligence vul-

1. Ces causes d'erreur sont inhérentes à l'espèce, à la *tribu* humaine. C'est d'elles que Bacon a dit : « L'entendement humain est à l'égard des choses comme un miroir infidèle qui, recevant leurs rayons, mêle sa propre nature à leur nature, et ainsi les dévie et les corrompt. » (*Novum organum*, I, 41.)

2. « Chaque homme a en lui une certaine caverne où la lumière de la nature est brisée et corrompue, soit à cause des dispositions naturelles particulières à chacun, soit en vertu du commerce avec d'autres hommes, et de l'éducation, soit en conséquence des lectures et de l'autorité de ceux que chacun révère et admire, etc. » (*Id.*, 42.)

3. Bacon signale les préjugés des savants, qui abordent les théories générales de la philosophie et les plient aux vérités très-particulières dont ils sont épris; l'habitude de tout généraliser ou celle de se perdre dans les détails, l'attachement à l'antiquité ou la passion de la nouveauté, etc.

4. « Nous les nommons idoles du forum pour signifier le commerce et la communauté des hommes où elles prennent naissance... Les mots font violence à l'esprit et troublent tout, et les hommes sont entraînés par eux dans des controverses et des imaginations innombrables et vaines. » (*Novum organum,* I, 43.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gaire, et le langage coupe la nature par les lignes que cette intelligence aperçoit le plus facilement. Lorsqu'un esprit plus pénétrant ou une observation plus attentive veut transporter ces lignes pour les mettre mieux en harmonie avec la réalité, le langage y fait obstacle; d'où il arrive que de grandes et solennelles controverses d'hommes très-doctes dégénèrent souvent en disputes de mots; tandis qu'il vaudrait mieux commencer, suivant la prudente habitude des mathématiciens, par couper court à toute discussion, en définissant rigoureusement les termes.

Quant aux idoles du *théâtre*[1], elles ne sont pas innées en nous, ou introduites furtivement dans l'esprit; mais ce sont les fables des systèmes et les mauvaises méthodes de démonstration qui nous les imposent. F. BACON[2].

---

6. — Quelles opérations intellectuelles comportent l'erreur.

La distinction entre la connaissance et la *croyance* est importante; et la philosophie moderne n'y a pas fait assez d'attention, car on voit quelques auteurs de nos jours employer indifféremment les mots *croire* et *connaître*[3]. La limite qui sépare la connaissance d'avec la croyance est celle qui distingue la certitude d'avec le doute et l'erreur[4]. Il ne faut pas admettre que toutes les facultés intellectuelles soient susceptibles de douter et d'errer. Parmi ces facultés, les

1. « Nous les appelons idoles du théâtre, parce qu'autant de philosophies inventées et accréditées jusqu'ici, autant, selon nous, de pièces jouées dont chacune contient un monde imaginaire et théâtral. » (*Id.*, *ibid.*)

2. *Novum organum*. Traduction de M. Lorquet. Hachette, 1857, livre I, 52 et sqq. On remarquera que parmi toutes ces *idoles* on retrouve toujours et seulement des généralisations téméraires, ou des inductions mal fondées; il n'y a pas, en effet, d'autres causes d'erreur.

3. Le mot *croire* est équivoque; il signifie tantôt la certitude, tantôt l'opinion, tantôt la simple conjecture, tantôt encore la foi en la parole d'autrui. Il est donc mal choisi pour désigner une faculté de l'intelligence, et il y a d'ailleurs de fortes raisons de contester l'existence de ce pouvoir : ce n'est qu'un mode inséparable de la connaissance. Voir plus haut, p. 17, note 3.

4. Ces mots mêmes semblent indiquer que la croyance est un état de l'esprit et non pas un acte *sui generis*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

perceptions et les conceptions ne trompent jamais[1] : elles engendrent la certitude[2] ; les croyances seules peuvent tromper. La solution du problème de la certitude est dans la distinction entre la *perception* qui saisit une réalité extérieure, la *conception* qui affirme que son objet est renfermé dans la pensée, et la *croyance*, dont l'objet peut être extérieur ou seulement intérieur[3].

Nous avons montré que la perception des sens extérieurs ne nous trompe jamais, qu'il en est de même des perceptions de la conscience, de la mémoire, et de l'intuition pure extérieure (raison) qui saisit les objets infinis[4]. Ces perceptions peuvent être incomplètes mais non pas trompeuses. Tromper, c'est mettre ce qui n'est pas à la place de ce qui est[5]. Comment la perception pourrait-elle le faire? Où les sens prendraient-ils autre chose que la réalité? Comment la conscience forgerait-elle des fantômes pour les présenter à l'esprit? Les conceptions de la réminiscence et les conceptions idéales sont incomplètes, comme les perceptions, mais pas plus que celles-ci mensongères. Une réminiscence qui mettrait ce qui n'est pas à la place de ce qui est ne serait pas une réminiscence, mais une supposition, une induction[6]. La conception idéale, n'ayant pas pour ob-

1. La pensée est juste; mais, d'un bout à l'autre de ce morceau, les facultés sont traitées comme des êtres : on les voit douter, errer, tromper, etc.

2. La *certitude* n'est pas la *vérité ;* elle n'exclut pas l'erreur, on est très *certain* d'un jugement faux; sans quoi on ne se tromperait pas.

3. On remarquera combien l'idée de la croyance est mal déterminée ; la définition même qu'on en donne semble impliquer qu'elle ne se sépare pas de la perception, puisque son objet est tantôt extérieur (objectif), tantôt intérieur (subjectif). Ce n'est pas la partie solide de la psychologie de M. Garnier.

4. Une faculté intuitive ne peut être suppléée ni redressée par une autre; si elle nous *trompait*, nous n'en saurions jamais rien : c'est le cas des sens, de la conscience, de la raison. L'erreur provient de ce que nous ajoutons aux faits primitifs; l'intelligence les interprète perpétuellement, et l'erreur est dans le commentaire. Quant aux autres facultés, on va voir pourquoi on n'y peut pas trouver la source des faux jugements.

5. Ce langage n'est pas à imiter : si on le critique avec rigueur, il devient inintelligible : *ce qui n'est pas,* ne peut avoir de place, on ne peut le *mettre* à la place de ce qui est.

6. Les erreurs de la mémoire sont, en effet, des erreurs d'induction, ou des défauts de mémoire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

jet des réalités extérieures, ne peut être trouvée inexacte[1]. Il n'y a que les croyances qui puissent être tantôt vraies, tantôt fausses, parce qu'elles s'adressent à un objet extérieur qui peut ne pas exister[2]. La solidité que je suppose dans la planche jetée sur le précipice peut ne pas se trouver dans cette planche ; le sentiment que je lis sur la figure d'un de mes semblables n'existe peut-être pas en ce moment dans son cœur ; la supériorité intellectuelle que je suis disposé à reconnaître dans le consentement général ne lui appartient peut-être pas[3] ; l'induction, l'interprétation et la foi naturelle peuvent donc nous tromper[4]. A. GARNIER[5].

---

7. — Règles pour éviter l'erreur.

Les règles générales à suivre pour éviter l'erreur sont[6] :

1° De penser par soi-même[7] ;

1. L'imagination, « cette maîtresse d'erreur », est un simple pouvoir représentatif ; elle ne juge pas, elle ne peut être la cause d'un faux jugement. Nous nous trompons en ajoutant à ses fictions des affirmations qui toutes ont leur fondement dans une induction.

2. On entend difficilement cette explication, et comment un objet *extérieur* peut ne pas exister.

3. L'autorité du témoignage est fondée sur une véritable induction, et la doctrine du consentement universel n'a pas d'autre base. Leibniz l'a jugée : « Comme cent chevaux ne courent pas plus vite qu'un cheval, quoiqu'ils puissent tirer davantage, il en est de même de cent hommes comparés à un seul ; ils ne sauraient aller plus droit, mais ils travailleront plus efficacement. C'est ce que porte le proverbe : *plus vident oculi quam oculus.* » (*Nouveaux essais*, IV, 20.)

4. L'interprétation et la foi naturelle sont des complications dont M. Garnier a surchargé sa division des facultés intellectuelles. En les éliminant, il reste l'induction qui paraît la vraie source de toutes les erreurs : on ne se trompe qu'en généralisant ; et mal juger, c'est mal induire. Peut-être même les sophismes, ou faux raisonnements, s'expliquent-ils quand ils ne sont pas des mensonges, plutôt par un vice d'induction que par un défaut de déduction.

5. *Traité des facultés de l'âme.* Hachette, 1863, t. III, p. 10.

6. Kant reconnaît, comme Descartes, que nulle erreur n'est absolument nécessaire ; mais il avoue qu'en fait on ne peut éviter de se tromper, « puisque nous ne pouvons pas ne pas juger, même au risque de mal juger. » Les règles qu'il donne pour éviter l'erreur sont, comme toutes les autres, impuissantes à corriger un défaut inhérent à l'humanité.

7. On évite par là ce que Bacon appelle les idoles du forum et du théâtre ; mais on ouvre la porte à celles qui proviennent des dispositions particulières à chaque intelligence.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

2° De se mettre dans la position des autres, et de considérer les choses sous toutes leurs faces [1] ;

3° D'être toujours d'accord avec soi-même [2].

On peut appeler la maxime de penser par soi-même une façon de penser éclairée; celle de se placer au point de vue des autres, une façon de penser étendue; et celle d'être toujours d'accord avec soi-même, une façon de penser conséquente ou bien liée (*bündige*). KANT [3].

---

8. — Du jugement provisoire.

Différer ou retenir son jugement, ce n'est que la résolution de ne pas faire d'un jugement provisoire un jugement définitif et déterminant. Un jugement provisoire est un jugement par lequel je vois, il est vrai, plus de raisons pour la vérité d'une chose que contre cette vérité, mais tout en m'apercevant bien que ces raisons ne suffisent pas pour fonder un jugement déterminant ou définitif [4]. Le provisoire est donc un jugement purement problématique porté avec conscience de ce caractère.

La suspension du jugement peut avoir lieu pour deux raisons : ou pour rechercher les motifs d'un jugement déterminant, ou pour ne juger jamais [5]. Dans le premier cas, la suspension du jugement est une suspension critique (*sus-*

1. L'auteur en donne pour raison que le point de vue subjectif n'est pas le même chez tous. Seulement, il oublie de nous dire pourquoi la pensée des autres aurait plus de valeur que la nôtre; la comparaison de notre jugement avec celui d'autrui est plutôt recommandable pour éviter l'intolérance que pour échapper à l'erreur.

2. C'est l'application du principe de contradiction.

3. *Logique*, traduction de M. Tissot; Ladrange, 1862, p. 81.

4. Cette suspension provisoire du jugement peut devenir elle-même une occasion de se tromper. « La plupart de nos erreurs, dit Leibniz, viennent des fausses mesures de probabilité qu'on prend, soit en suspendant son jugement malgré des raisons manifestes, soit en le donnant malgré des probabilités contraires. » (*Nouveaux essais,* III, 20.)

5. Le premier doute est celui de Descartes « qui ne rejette le sable et la terre mouvante que pour trouver le roc et l'argile. » Le second, c'est celui des sceptiques « qui ne doutent que pour douter. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pensio judicii indagatoria) ; dans le second cas, elle est sceptique (*suspensio judicii sceptica*) : car le sceptique renonce à tout jugement, tandis que le véritable philosophe ne fait que suspendre le sien, en tant qu'il n'a pas de raisons suffisantes de regarder une proposition comme vraie. KANT[1].

---

9. — La raison n'a pas de critérium pour assurer ses jugements.

Du même droit que la raison[2], recueillant les dépositions des sens, de la mémoire, de la conscience, se demande ce que valent ces dépositions[3], et jusqu'à quel point elle doit s'y fier ; de ce même droit, à mesure qu'elle conçoit, au delà de ce qu'elles lui apprennent, des réalités et des rapports qui leur échappent, elle se demande ce que valent ses propres jugements, et ses propres conceptions, et jusqu'à quel point est fondée cette confiance en elle-même, base dernière et suprême de tout ce qu'elle croit. Ainsi la raison, qui contrôle tout en nous, se contrôle elle-même ; et ce n'est point là une supposition, mais un fait que l'observation constate immédiatement en nous... Mais de ce que la raison élève ce doute sur elle-même, s'ensuit-il que la raison qui peut l'élever puisse le résoudre ? Nullement... De quoi la raison doute-t-elle ? Des principes qui la constituent, des principes qui sont pour elle-même la règle de ce qui est

1. *Logique*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1862, p. 109. Kant fait remarquer plus loin que les jugements provisoires sont très-nécessaires pour l'usage de l'entendement dans toute méditation et dans toute recherche. Dans la vie pratique, il est difficile de suspendre ses affirmations : « Le soin de notre vie et de nos plus grands intérêts, dit Leibniz, ne saurait souffrir de délai, et il est absolument nécessaire que notre jugement se détermine sur des articles où nous ne sommes pas capables d'arriver à une connaissance certaine. » (*Nouveaux essais* livre IV, ch. 16.)

2. La raison, telle que Jouffroy l'entend ici, n'est pas seulement la faculté d'affirmer l'infini ; c'est l'entendement avec tous ses pouvoirs discursifs.

3. « Les yeux, dit M. Cournot, ne peuvent témoigner pour les yeux, le goût pour le goût ; mais la raison témoigne pour la raison, en même temps qu'elle témoigne, selon les cas, pour ou contre les yeux et le goût. » (*Essai sur les fondements de nos connaissances*. Hachette, 1851, t. I, p. 180.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raisonnable et vrai. Quels moyens a-t-elle de résoudre ce doute? Elle n'en a et ne peut en avoir d'autres que ces principes mêmes; elle ne peut donc juger ces principes que par ces principes; c'est elle qui se contrôle, et si elle doute d'elle au point de sentir le besoin d'être contrôlée, elle ne peut s'y fier quand elle exerce ce contrôle; cela est si évident que ce serait faire injure au bon sens d'y insister[1]. Il y a en nous, et il est impossible qu'il en soit autrement, une dernière raison de croire; en fait nous doutons de cette dernière raison; évidemment ce doute est invincible; autrement cette raison de croire ne serait pas la dernière. C'est ce que disent les Écossais, quand ils soutiennent qu'il est contradictoire de prouver les vérités premières : car si on pouvait les prouver elles ne seraient pas des vérités premières; qu'il est insensé de vouloir démontrer des vérités évidentes par elles-mêmes : car si elles pouvaient être démontrées elles ne seraient pas évidentes par elles-mêmes[2]. C'est ce que répète Kant lorsqu'il soutient qu'on ne peut objectiver le subjectif, c'est-à-dire faire que la vérité humaine cesse d'être humaine, puisque la raison qui la trouve est humaine[3]. On peut exprimer de vingt manières différentes cette impossibilité; elle reste toujours la même et demeure toujours insurmontable.

TH. JOUFFROY[4].

1. Jouffroy fait peut-être la part trop large au scepticisme. La raison contrôle en quelque façon ses jugements, parce qu'elle peut en trouver la confirmation dans la nature. Il n'y a pas de contradiction entre l'ordre de ses affirmations et l'ordre des choses.

2. Les Ecossais ont abusé de ce principe en multipliant les vérités premières, et en donnant ce titre à des propositions parfois contestables et souvent susceptibles de démonstration.

3. La question est de savoir si les lois mêmes de la raison ne lui sont pas imposées par les lois des choses qu'elle pense, et si la nécessité des premières n'est pas la cause de la nécessité des secondes. C'est le problème que Kant a résolu arbitrairement; Jouffroy lui donne trop facilement raison. Dire que la science est humaine, c'est, en quelque façon, affirmer qu'elle n'a qu'une réalité subjective, et que ses longues suites de vérités ne sont que le développement de la raison. En fait, et malgré l'apparence d'un cercle, on peut établir qu'en l'absence même de notre intelligence, les choses se passent comme notre intelligence affirme qu'elles doivent se passer.

4. *Œuvres de Reid*. Préface, Masson, 1836, p. CLXXXVIII. En contestant quel-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — Du critérium de la vérité formelle.

Quant aux critères *généraux et formels*[1], il est facile de voir qu'ils sont possibles : car la vérité *formelle* consiste simplement dans l'accord de la connaissance avec elle-même, abstraction faite de tous les objets et de leurs différences[2]. Le critérium formel de la vérité n'est donc autre chose que le caractère logique général de l'accord de la connaissance avec elle-même, ou, ce qui est la même chose, avec les lois générales de l'entendement et de la raison.

Ces critères généraux formels sont sans doute insuffisants pour s'assurer de la vérité objective, mais ils en sont néanmoins la condition *sine qua non*[3].

Car la question de l'accord de la connaissance avec elle-même (quant à la forme) est antérieure à celle de l'accord de la connaissance avec son objet[4], et c'est l'affaire de la logique.

Les critères formels de la vérité en logique sont :

1° Le principe de contradiction,

2° Le principe de la raison suffisante[5].

Le premier détermine la possibilité logique, le second la réalité logique d'une connaissance.

ques-unes des assertions qu'on vient de lire, on doit cependant avouer qu'il est chimérique de chercher un critérium pour assurer une faculté qui de sa nature critique toutes les autres, et devrait juger du critérium même qu'on lui propose-rait : *index sui verum ;* il reste possible d'indiquer à quel signe on reconnaît que l'intelligence se trompe, et que ses actes sont *formellement* défectueux; on le verra au fragment suivant.

1. Kant a précédemment établi qu'on ne peut trouver un critérium général et *matériel* de la vérité. On ne peut le comprendre si on n'entend pas les mots *matière* et *forme* dans le sens où il les emploie. Voir plus haut, p. 6.

2. Les objets connus sont divers, et la vérité *matérielle* consiste dans l'accord d'une connaissance avec un objet déterminé : il ne peut donc pas y avoir un critérium général pour juger de cette vérité, car il devrait à la fois être universel pour s'appliquer à tous les jugements, et particulier pour distinguer chacun d'eux. Si, au contraire, on laisse de côté les objets connus, pour ne considérer que l'acte de la pensée, ce qui est le point de vue *formel*, on peut indiquer un signe général de la vérité.

3. Il n'est pas nécessaire que des pensées dont les rapports logiques sont parfaitement exacts soient vraies ; mais, si elles se contredisent, elles sont sûrement fausses.

4. Cette dernière question est plutôt métaphysique.

5. Sur ces deux principes, voir vol. I, p. 244-252.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La vérité logique d'une connaissance requiert donc :

1° Que cette connaissance soit possible, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas contradictoire; mais ce caractère de la vérité logique interne est purement négatif : car une connaissance qui se contredit est fausse à la vérité, mais elle n'est pas toujours vraie alors même qu'elle ne se contredit pas.

2° Qu'elle soit fondée logiquement, c'est-à-dire, 1° qu'elle ait un principe[1], et 2° qu'elle n'ait pas de conséquences fausses.

KANT[2].

1. Ce critérium ne pourra donc valoir que pour les vérités dérivées; les primitives sont elles-mêmes des principes.

2. *Logique*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1862, p. 70. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant conclut de même : « La logique n'a pas de pierre de touche pour découvrir l'erreur qui atteindrait la matière et non pas la forme. » On peut accepter cet arrêt; il suffira d'ajouter que cette pierre de touche est inutile; que la supposition même qu'il puisse y en avoir une est contradictoire, puisqu'il en faudrait une autre pour juger de celle-là, et ainsi de suite, sans qu'on pût jamais trouver un « instrument judicatoire, » qui n'eût besoin d'aucun contrôle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XI.

LOGIQUE.

LOGIQUE DES JUGEMENTS INDUCTIFS.

§ I. — DES ACTES LOGIQUES DE L'ESPRIT.

1. — Opérations logiques de l'intelligence.

Les actes logiques de l'entendement, par lesquels les notions sont produites quant à la forme, sont :

1° La comparaison, c'est-à-dire le rapprochement par la pensée des représentations entre elles par rapport à l'unité de la conscience [1] ;

2° La réflexion, c'est-à-dire l'attention à la manière dont différentes représentations peuvent être comprises en une conscience unique [2] ; enfin,

3° L'abstraction, ou la séparation de tout ce par quoi les représentations données se distinguent [3].

Observations. — 1° Pour faire passer des représenta-

1. Les opérations logiques de l'esprit semblent se diviser en deux séries : les unes transforment les connaissances particulières et concrètes de l'intuition en idées générales et abstraites ; les autres sont des procédés de raisonnement ; toutes supposent pour point de départ la comparaison ; c'est là que semble commencer l'activité *logique* de l'esprit. On avait rassemblé un certain nombre de fragments touchant les premières, sous le nom de *Logique de l'idée*. La nécessité d'abréger un volume déjà trop considérable les a fait supprimer en partie. On trouve, du reste, dans tous les ouvrages de philosophie des théories de la généralisation, de l'abstraction, de la division, de la définition, etc.

2. Plus simplement l'attention est nécessaire pour combiner les ressemblances en une seule idée, qu'on exprime par un seul mot.

3. Kant désigne par le nom d'abstraction ce qu'on appellerait mieux *élimination* : c'est pour lui l'opération par laquelle on rejette les caractères particuliers réfractaires à la combinaison en une idée unique. Dans le langage ordinaire, abs-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tions à l'état de notions, il faut donc pouvoir comparer, réfléchir et abstraire; car ces trois opérations logiques de l'entendement sont les conditions essentielles et générales de la production de toute notion quelconque[1]. — Je vois, par exemple, un saule et un tilleul : en comparant d'abord ces objets entre eux, j'observe qu'ils diffèrent les uns des autres, par rapport à la tige, aux branches, aux feuilles, etc.; mais, si je ne fais ensuite attention qu'à ce qu'ils ont de commun, la tige, les branches, les feuilles mêmes, et que je fasse abstraction de leur grandeur, de leur figure, etc., je forme alors la notion d'arbre.

2° On n'emploie pas toujours convenablement en logique le mot abstraction; on ne devrait pas dire abstraire quelque chose (*abstrahere aliquid*), mais abstraire de quelque chose (*abstrahere ab aliquo*)[2].

3° L'abstraction n'est que la condition négative sous laquelle des idées universellement valables peuvent être produites : la condition positive, c'est la comparaison et la réflexion; car il n'y a pas d'affirmation qui soit le fruit de l'abstraction : — l'abstraction l'achève seulement et la renferme dans ses bornes déterminées. KANT[3].

---

2. — L'idée individuelle et l'idée générale.

Dans la nature, tout est individuel et particulier[4]. Il n'y

traire ce n'est pas négliger; c'est, au contraire, séparer pour considérer à part; mais on comprend que les deux actes sont solidaires : on ne peut choisir sans exclure; de là deux expressions de notre langue qui ont un sens très-différent : pour *faire une abstraction* de certains caractères qu'on veut considérer, il faut *faire abstraction* des autres qu'on néglige.

1. Par notion, il faut entendre les idées ou conceptions générales.

2. Il n'y a aucune raison pour réformer l'usage : l'abstraction est l'opération par laquelle on sépare mentalement des attributs qui ne peuvent s'isoler dans la réalité : ces attributs ainsi détachés s'appellent aussi des abstractions : c'est l'*aliquid*.

3. *Logique*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1862, p. 138.

4. C'est un principe que Bossuet tient d'Aristote ou de ses maîtres qui avaient conservé la tradition péripatéticienne. C'est, du reste, la vérité, pourvu qu'on n'en conclue pas que tout ce qui est général n'a aucune réalité. Le *nominalisme* poussé à cet excès est aussi faux que le *réalisme*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

a point de triangle qui subsiste en général ; il n'y a que des triangles particuliers qu'on peut montrer au doigt et à l'œil [1] : il n'y a point d'âme raisonnable en général, toute âme raisonnable qui subsiste est quelque chose de déterminé, qui ne peut jamais composer qu'un seul et même homme, distingué de tous les autres. On enseigne en métaphysique que la première propriété qui convient à une chose existante, c'est l'unité individuelle, et par là incommunicable. Cette vérité ne demande pas de preuve, et ne veut qu'un moment de réflexion pour être entendue.

Il n'y a donc rien en soi-même d'universel, c'est-à-dire qu'il n'y a rien qui soit réellement un dans plusieurs individus.

La nature ne nous donne, au fond, que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus, et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet, comme nous l'avons dit, et n'en a qu'une seule idée. BOSSUET [2].

---

3. — **Des classifications.**

On a distingué deux sortes de classifications : les naturelles et les artificielles. Dans ces dernières, quelques caractères choisis arbitrairement servent à déterminer la place de chaque objet ; on y fait abstraction des autres, et les objets se trouvent par là même rapprochés ou éloignés souvent de la manière la plus bizarre [3]. Dans les classifications

1. L'exemple n'est pas très-bien choisi : il n'y a pas de triangles dans la nature, et ceux qu'on trace ne sont que des signes pour fixer une idée qui, par elle-même, est générale.

2. *La logique*. Livre I, ch. 39.

3. On a reproché à Linné d'avoir mis côte à côte dans sa classification la violette et le chêne. Le reproche est mal fondé pour ce cas ; mais il s'applique à bien d'autres.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

naturelles, au contraire, on emploie concurremment tous les caractères essentiels aux objets dont on s'occupe, en discutant l'importance de chacun d'eux; et les résultats de ce travail ne sont adoptés qu'autant que les objets qui présentent le plus d'analogie se trouvent toujours les plus rapprochés, et que les groupes des divers ordres qui en sont formés se trouvent aussi d'autant plus voisins qu'ils offrent des caractères plus semblables, de manière qu'il y ait toujours une sorte de passage plus ou moins marqué de chaque groupe au groupe qui le suit [1].

Par cela même que les classifications artificielles reposent sur des caractères dont le choix est arbitraire, on peut en imaginer à volonté. Mais ces différents systèmes, qui se succèdent et s'effacent comme les flots de la mer, loin de contribuer au progrès des sciences, ne servent trop souvent qu'à y porter une confusion fâcheuse. Leur principal inconvénient est de disposer ceux qui les suivent à n'examiner dans les objets que ce qui se rapporte au mode de classification qu'ils ont adopté. C'est ainsi que les disciples de Linné ne tenaient souvent compte, dans leurs descriptions des végétaux, et des animaux, que des caractères relatifs au système de leur maître. Au contraire les classifications naturelles, précisément parce qu'elles emploient tous ceux qu'offrent les objets, exigent qu'on en considère toutes les faces, qu'on en étudie tous les rapports, et conduisent ainsi à la connaissance la plus complète qu'il soit donné à l'homme d'atteindre.

Mais cette nécessité même d'étudier à fond les objets dont on s'occupe fait qu'à mesure qu'on découvre de nouveaux rapports, il faut modifier les classifications; modifications qui tendent de plus en plus à les rapprocher de la perfec-

1. Les caractères essentiels ne sont pas toujours apparents; ils valent d'autant mieux qu'ils le sont davantage. Dans tous ces cas ils résument, pour ainsi dire, un grand nombre d'autres attributs. De Jussieu, qui a connu et proclamé avant Cuvier le principe de la subordination des caractères, les compare à des pièces d'or qui représentent la valeur d'une masse de pièces de billon.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion, à laquelle elles ne pourraient parvenir, que si l'homme n'ignorait rien de tout ce qui est relatif aux objets classés [1].

A.-M. AMPÈRE [2].

---

4. — Usage des classifications.

L'utilité pratique de ces classifications est facile à saisir. Si le porteur d'une lettre n'avait pour se diriger dans la recherche de la personne à qui elle est destinée que le signalement de celle-ci, sa tâche serait probablement presque interminable; mais, si l'adresse de cette lettre lui indique d'abord le pays, puis successivement la province, la ville, le quartier, la rue, la maison et enfin l'étage que cette personne habite, il saura facilement s'acquitter de sa mission. Or, il en est de même pour le naturaliste; s'il voulait reconnaître un animal en y comparant successivement la description de tous les animaux déjà connus, il aurait à exécuter un travail long et pénible, tandis qu'en s'aidant des classifications zoologiques, il arrivera promptement au but, car il lui suffira de déterminer d'abord à quelle grande division du règne animal appartient l'espèce dont il veut déterminer le nom, puis à quel groupe secondaire, à quelle subdivision de ce groupe, et ainsi de suite, en restreignant de plus en plus à chaque épreuve le champ de la comparaison. Si, par exemple, il voulait, sans se servir de moyens semblables, définir le mot lièvre, il lui faudrait faire une longue énumération de caractères, et pour appliquer cette définition il aurait à comparer la description ainsi tracée à celle de plus de cent mille animaux différents; mais, si l'on dit

1. Les classifications ne sont pas tout dans les sciences naturelles, mais elles sont le point où tout le travail aboutit : elles changent donc à mesure que la science est en progrès.

2. *Essai sur la philosophie des sciences*. Bachelier, 1834, p. 9. On connaît Ampère par ses travaux et ses découvertes mémorables dans la science. L'ouvrage dont nous tirons ce fragment, et des lettres publiées plus récemment, prouvent qu'il n'était pas plus étranger aux recherches philosophiques, que Maine de Biran dont il fut l'ami et presque le collaborateur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que le lièvre est un animal vertébré, de la classe des mammifères, de l'ordre des rongeurs, du genre *lepus*, on saura par le premier de ces mots, dont la définition est connue, que ce ne peut être ni un insecte, ni un mollusque, ni aucun autre animal sans squelette intérieur; par le second, on exclura de la comparaison tous les poissons, tous les reptiles et tous les oiseaux; par le troisième, on distinguera de suite le lièvre des neuf dixièmes des mammifères, et lorsqu'on aura déterminé de la même manière le genre auquel il appartient, on n'aura plus qu'à le comparer à un très-petit nombre d'animaux dont il ne diffère que par quelques traits plus ou moins saillants; pour le faire distinguer avec certitude, il suffira donc de quelques lignes. Il existe ici la même différence que celle qu'il y aurait à chercher tel ou tel soldat dans une armée dont tous les rangs seraient mêlés, ou dans une armée bien ordonnée dont chaque division, chaque brigade, chaque régiment, chaque bataillon et chaque compagnie aurait une place déterminée, et porterait avec lui des signes distinctifs.

MILNE-EDWARDS [1].

1. *Zoologie*. Langlois et Leclercq, p. 283.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE L'INDUCTION.

1. — Description du procédé inductif.

Nous sommes tellement accoutumés à croire à la constance des phénomènes de même espèce que nous apercevons à peine que cette croyance se présente sous la forme de l'induction, et nous concevons plus difficilement encore qu'on en mette en question la validité. Le fer se rouille exposé à l'humidité; il se rouillera toujours dans les mêmes circonstances. Un corps qui n'est pas soutenu tombe à terre, et la pomme détachée de l'arbre tombera toujours pour nous comme pour Newton. Le soleil s'est levé hier et tous les jours précédents; il se lèvera demain. Tous les loups que j'ai vus sont carnassiers, et tous les chevaux solipèdes : il en sera de même de tous les chevaux et de tous les loups qu'on verra [1]. Ce sont là des choses que nous concluons, que nous prévoyons sans balancer, et dont nous disons qu'elles doivent être. Pourquoi, cependant, et d'où vient que l'uniformité nous paraît de droit dans le cours de la nature? On ne peut dire que nous l'ayons constatée par l'observation; car nous n'avons pas tout observé, et nous prédisons des phénomènes futurs; apparemment nous ne les avons pas vus.

On dira que l'expérience nous prouve que nous sommes fondés à conclure ainsi du connu à l'inconnu, du passé à l'avenir [2], du particulier au général. Mais l'expérience ne

1. Peut-être dans ce cas n'y a-t-il pas induction au sens rigoureux du mot. Nous avons tout d'abord nommé loup un animal *carnassier;* si nous découvrions des quadrupèdes en tout semblables au loup, sauf en ce caractère, nous ne pourrions sans nous contredire leur donner le même nom. Ce serait affirmer d'eux une particularité qui leur manque. L'induction est un procédé instructif : celui qu'on décrit ainsi est une simple généralisation.

2. Et d'un lieu à tous les lieux possibles.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous le prouve que pour chaque cas particulier, et à mesure qu'elle se réalise actuellement. Il n'y a point d'expérience de l'inconnu ni de l'avenir. L'expérience ou plutôt la mémoire des expériences ne nous donne que la somme des observations antérieures, et l'induction précède l'expérience [1]. L'une affirme l'autre par avance, et celle-ci confirme celle-là, mais elle ne la fonde pas [2]. Induire dans ce sens, c'est préjuger l'expérience, et il s'agit de savoir d'où nous vient ce préjugé naturel. CH. DE RÉMUSAT [3].

---

2. — Définition de l'induction.

L'induction est l'opération de l'esprit par laquelle nous inférons que ce que nous savons être vrai dans un ou plusieurs cas particuliers sera vrai dans tous les cas qui ressemblent aux premiers sous certains rapports assignables [4]. En d'autres termes, l'induction est le procédé par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de la classe entière, ou que ce qui est vrai certaines fois le sera toujours dans des circonstances semblables [5]...

L'induction peut être brièvement définie une généralisation de l'expérience [6]. Elle consiste à inférer de quelques cas

1. L'expérience est faite pour confirmer l'induction; elle nous découvre la forme de la loi; mais on sait d'avance qu'il y en a une, sans quoi on ne la chercherait pas.

2. Il semble difficile de définir l'induction sans employer le mot de *lois :* car elle est l'opération par laquelle nous passons de la connaissance des faits à celle des lois. D'un côté, tout est particulier, le fait, le lieu, le temps, et tout est contingent; de l'autre, tout est général et d'une nécessité relative au moins et provisoire.

3. *Bacon, sa vie*, etc. Didier, 1857, p. 340.

4. Cette définition n'est pas exacte : quand nous avons reconnu pour *vraie* une propriété du triangle rectangle, ce n'est pas par induction que nous savons qu'elle s'étend à toutes les figures de même espèce. L'induction porte seulement sur des faits et sur leurs conditions.

5. Ce second essai est un peu plus heureux que le premier; néanmoins la première proposition paraît s'appliquer à la généralisation, et la seconde omet le mot *partout* qui ne doit pas ici se séparer de *toujours*.

6. Cette fois ce n'est plus une définition, c'est une thèse, et on verra qu'elle n'est pas vraie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas d'une certaine classe, c'est-à-dire dans tous les cas qui ressemblent aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel.

Par quel moyen les circonstances essentielles peuvent être distinguées de celles qui ne le sont pas, et pourquoi quelques circonstances sont essentielles et d'autres non, nous ne sommes pas encore en mesure de l'expliquer. Il faut d'abord observer qu'il y a un principe impliqué dans l'énoncé même de ce qui est l'induction, un postulat [1] relatif au cours de la nature et à l'ordre de l'univers, à savoir : qu'il y a dans la nature des cas parallèles ; que ce qui arrive une fois arrivera encore dans des circonstances suffisamment semblables, et de plus arrivera aussi souvent que les mêmes circonstances se représenteront. C'est là, dis-je, un postulat impliqué dans chaque induction. Et, si nous consultons le cours actuel de la nature, nous y en trouverons la garantie. L'univers, autant que nous le connaissons, est ainsi constitué, que ce qui est vrai dans un cas quelconque est vrai aussi dans tous les cas d'une certaine nature.

STUART-MILL [3].

---

3. — Exemple d'une induction développée.

La science positive ne poursuit ni les causes premières ni la fin des choses ; mais elle procède en établissant des faits et en les rattachant les uns aux autres par des relations immédiates. C'est la chaîne de ces relations, chaque

1. Un *postulat*, à proprement dire, est une proposition assez évidente pour se passer de démonstration, et qu'on *demande* de tenir pour vraie. En réalité, le fondement de l'induction est plus qu'un postulat, c'est un principe.

2. L'auteur parle avec justesse : l'uniformité des actions des forces naturelles est affirmée *à priori ;* mais elle est garantie par l'expérience, quand nous *consultons* la nature. On verra que telle n'est pas l'opinion de M. Stuart-Mill, qui semble oublier ici son système.

3. *Système de logique*. Traduction de M. Peisse. Ladrange, 1866, t. I, p. 324.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

jour étendue plus loin par les efforts de l'intelligence humaine, qui constitue la science positive. Il est facile de montrer dans quelques exemples comment, en partant des faits les plus vulgaires, de ceux qui font l'objet de l'observation journalière, la science s'élève, par une suite de *pourquoi*[1] sans cesse résolus, et sans cesse renaissants, jusqu'aux notions générales qui représentent l'explication commune d'un nombre immense de phénomènes.

Commençons par des notions empruntées à l'ordre physique. Pourquoi une torche, une lampe éclairent-elles? Voilà une question bien simple, qui s'est présentée de tout temps à la curiosité humaine. Nous pouvons répondre aujourd'hui : parce que la torche, en brûlant, dégage des gaz mêlés de particules solides de charbon et portés à une température très-élevée. — Cette réponse n'est pas arbitraire ou fondée sur le raisonnement; elle résulte d'un examen direct du phénomène. En effet, les gaz concourent à former cette colonne brûlante qui s'échappe de la cheminée des lampes; la chimie peut les recueillir et les analyser dans ses appareils. Le charbon se déposera, si l'on introduit dans la flamme un corps froid. Quant à la haute température des gaz, elle est manifeste, et elle peut être mesurée avec les instruments des physiciens. Voilà donc la lumière de la torche expliquée, c'est-à-dire rapportée à ses causes prochaines[2].

Mais aussitôt s'élèvent de nouvelles questions. Pourquoi la torche dégage-t-elle des gaz? Pourquoi ces gaz renferment-ils du charbon en suspension? Pourquoi sont-ils portés à

1. Ce mot *pourquoi* est équivoque, et si on le prend à la rigueur, la science n'y répond pas. « La nature de notre esprit, dit M. Cl. Bernard, nous porte à chercher l'essence ou le *pourquoi* des choses; en cela nous visons plus loin que le but qu'il nous est donné d'atteindre. Car l'expérience nous apprend bientôt que nous ne pouvons aller au delà du *comment,* c'est-à-dire de la cause prochaine ou des conditions d'existence des phénomènes. » (*Introduction à la médecine expérimentale,* p. 137.)

2. Les causes prochaines, ce sont les conditions, c'est-à-dire des faits qui déterminent la lumière de la torche. Expliquer en physique, c'est déterminer.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une température élevée? On y répond en soumettant ces faits à une observation plus approfondie. La torche renferme du charbon et de l'hydrogène, tous deux éléments combustibles. Ce sont là des faits observables : le charbon peut être isolé en chauffant très-fortement la matière de la torche; l'hydrogène fait partie de l'eau qui se produit lorsqu'on brûle la torche. Ces deux éléments combustibles de la torche enflammée s'unissent avec un des éléments de l'air, l'oxygène, ce qui est un nouveau fait établi par l'analyse des gaz dégagés. Or cette union des éléments de la torche, charbon et hydrogène, avec un élément de l'air, l'oxygène, produit, comme le prouve l'expérience faite sur les éléments isolés, une très-grande quantité de chaleur. Nous avons donc expliqué l'élévation de la température. En même temps nous expliquons pourquoi la torche dégage des gaz. C'est surtout parce que [1] ses éléments unis à l'oxygène produisent, l'un (le charbon) de l'acide carbonique, naturellement gazeux, l'autre (l'hydrogène) de l'eau, qui à cette haute température se réduit en vapeur, c'est-à-dire en gaz. Enfin le charbon pulvérulent et suspendu dans la flamme, à laquelle il donne son éclat, se produit, parce que l'hydrogène, plus combustible que le charbon, brûle le premier aux dépens de l'oxygène, tandis que le charbon mis à nu arrive à l'état solide jusqu'à la surface extérieure de la flamme : selon qu'il y brûle plus ou moins complétement, la flamme est éclairante ou fuligineuse. Voilà donc la série de nos seconds *pourquoi* résolue, expliquée, c'est-à-dire ramenée par l'observation des faits à des notions d'un ordre plus général.

Ces notions se réduisent en définitive à ceci : la combinaison avec l'oxygène des éléments de la torche; c'est-à-dire du carbone et de l'hydrogène, produit de la chaleur.

1. Ce mot *parce que* est un des plus importants de notre langue : il indique, suivant les cas, la raison suffisante, ou la cause, ou la condition. Il est pris ici dans ce dernier sens.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Elles sont plus générales que le fait particulier dont nous sommes partis. En effet, elles expliquent non-seulement pourquoi la torche est lumineuse, mais aussi pourquoi la combustion du bois, de la houille, de l'huile, de l'esprit-de-vin, du gaz de l'éclairage, etc., produit de la lumière. L'observation de ces effets divers prouve qu'ils dérivent d'une même cause prochaine. Presque tous les phénomènes de lumière et de chaleur que nous produisons dans la vie commune s'expliquent de la même manière. On voit ici comment la science positive s'élève à des vérités générales par l'étude individuelle des phénomènes. Avant d'insister toutefois sur le caractère de sa méthode, poursuivons-en les applications jusqu'à des vérités d'un ordre plus élevé.

Pourquoi le charbon, l'hydrogène, en se combinant avec l'oxygène, produisent-ils de la chaleur? Telle est la question qui se présente maintenant à nous. L'expérience des chimistes a répondu que c'est là un cas particulier d'une loi générale, en vertu de laquelle toute combinaison chimique dégage de la chaleur. Le soufre de l'allumette qui brûle, c'est-à-dire qui s'unit à l'oxygène, le phosphore qui se combine à ce même oxygène avec une lueur éblouissante, le fer détaché des pieds des chevaux qui brûle en étincelles, le zinc qui produit cette lumière bleuâtre et aveuglante des feux d'artifice, fournissent de nouveaux exemples, connus de tout le monde et propres à démontrer cette loi générale. Elle embrasse des milliers de phénomènes qui se développent chaque jour devant nos yeux. La chaleur de nos foyers et de nos calorifères, celle qui fait marcher les machines à vapeur, aussi bien que celle qui maintient la vie et l'activité des animaux, sont produites, l'expérience le prouve, par la combinaison des éléments. Nous voici donc arrivés à l'une des notions fondamentales de la chimie, à l'une des cau-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ses [1] qui produisent les effets les plus nombreux et les plus importants dans l'univers.

Nous ne sommes cependant pas encore au bout de nos *Pourquoi*. Derrière chaque problème résolu, l'esprit humain soulève aussitôt un problème nouveau et plus étendu. Pourquoi la combinaison chimique dégage-t-elle de la chaleur? Voilà ce que l'on se demande maintenant. Or les expériences les plus récentes tendent à établir que la réponse doit être tirée des faits qui réduisent la chaleur à des explications purement mécaniques. La chaleur paraît n'être autre chose qu'un mouvement, ou plus exactement un travail spécial des dernières particules des corps; en effet, ce mouvement peut être transformé à volonté et d'une manière équivalente dans les travaux ordinaires, produits par l'action de la pesanteur et des agents mécaniques proprement dits. Telle est précisément l'origine du travail des machines à vapeur. Or, dans l'acte de la combinaison chimique, les particules des corps changent de distance et de position relatives, d'où résulte un travail qui se traduit par un dégagement de chaleur. C'est en vertu d'un effet analogue, mais plus palpable, que le fer frappé par le marteau s'échauffe, le rapprochement des particules du fer et le genre de mouvement qu'elles ont pris donnant lieu à cette même transformation équivalente d'un phénomène mécanique en un phénomène calorifique. Tout dégagement de chaleur produit, soit par une action chimique, soit par une action de toute autre nature, devient ainsi un cas particulier de la mécanique. La physique et la chimie se ramènent dès lors à la mécanique, non en vertu d'aperçus obscurs et incertains, non à la suite de raisonnements *à priori*, mais au moyen de notions indubitables, toujours fondées sur l'ob-

1. On ne touche pas encore aux causes : la physique ne peut ni ne doit y atteindre ; mais on a une *condition* très-générale, c'est-à-dire un fait sans lequel un très-grand nombre d'autres ne pourraient se produire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

servation et sur l'expérience et qui tendent à établir, par l'étude directe des transformations réciproques des forces naturelles, leur identité fondamentale. M. BERTHELOT[1].

---

4. — Si l'on raisonne du particulier au particulier.

Non-seulement nous *pouvons* conclure du particulier au particulier sans passer par le général, mais nous ne faisons presque jamais autrement. Toutes nos inférences primitives sont de cette nature. Dès les premières lueurs de l'intelligence, nous tirons des conclusions, et des années se passent avant que nous apprenions l'usage des termes généraux[2]. L'enfant qui, ayant brûlé son doigt, se garde de l'approcher du feu, a raisonné et conclu, bien qu'il n'ait jamais pensé au principe général « le feu brûle. » Il se souvient qu'il a été brûlé, et sur ce témoignage de sa mémoire, il croit, lorsqu'il voit la chandelle, que s'il met son doigt dans la flamme il sera encore brûlé[3]. Il croit cela dans tous les cas qui se présentent, mais chaque fois sans voir au delà du cas présent. Il ne généralise pas, il infère un fait particulier d'un autre fait particulier[4]. C'est aussi de la même manière que raisonnent les animaux. Il n'y a aucun motif d'attribuer aux bêtes l'usage de signes propres à rendre possibles des propositions générales; mais les animaux profitent de l'expérience et évitent ce qui leur a fait du mal de la même manière que les hommes, quoique pas

1. *La science idéale et la science positive. Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1863.

2. Nous n'avons pas l'usage des termes généraux, mais nous avons fait des généralisations nombreuses, dont la formule n'est pas précise pour nous.

3. Explication arbitraire, que nulle expérience ne peut confirmer et qui est en contradiction avec les lois de l'intelligence L'enfant sait très-bien que le feu brûle; mais cette pensée lui est rendue présente par la vue d'un corps enflammé. Il faut bien qu'il y ait quelque *raison* qui le porte à étendre son expérience antérieure au présent et à l'avenir.

4. Il peut se rappeler, et encore n'est-ce pas nécessaire, le fait particulier qui lui a révélé la propriété du feu; mais s'il n'avait immédiatement généralisé cette expérience, il n'aurait pas l'idée de la permanence de cette propriété.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toujours avec la même habileté. L'enfant brûlé craint le feu; mais le chien brûlé le craint aussi [1]. STUART-MILL [2].

---

5. — **Les lois ne peuvent se conclure par déduction.**

Il est aisé de montrer que les lois ne sont pas pour nous le résultat logique de la simple énumération des faits [3]. Non-seulement, en effet, nous n'hésitons pas à étendre à l'avenir des lois qui représenteraient au plus, dans cette hypothèse, la totalité des faits passés; mais un seul fait bien observé nous paraît une base suffisante pour l'établissement d'une loi qui embrasse à la fois le passé et l'avenir. Il n'y a donc pas de conclusion proprement dite des faits aux lois, puisque l'étendue de la conclusion excéderait, et, dans la plupart des cas, excéderait infiniment celle des prémisses. D'ailleurs, chaque fait, considéré en lui-même, est contingent, et une somme de faits, quelque grande qu'elle soit, présente toujours le même caractère : une loi est, au contraire, l'expression d'une nécessité au moins présumée [4], c'est-à-dire qu'elle porte que tel phénomène doit absolument suivre ou accompagner tel autre, si toutefois nous n'avons pas pris une simple coïncidence pour une loi

1. L'intelligence de l'homme ne diffère donc en rien de celle des animaux? Si le principe des connaissances est identique des deux côtés, d'où vient qu'il y ait tant d'inégalité dans l'usage qu'ils en font.

2. *Système de logique*. Traduction de M. Peisse. Ladrange, 1868, t. I, p. 210. En somme, l'auteur confond une consécution machinale, avec une conséquence raisonnée, et l'intelligence avec la mémoire animale.

3. C'est l'opinion qu'on a prêtée à Aristote, à qui il ne faut pas l'imputer, comme le montre plus loin l'auteur de ce fragment. C'est plus sûrement la doctrine de W. Hamilton, qui ramène l'induction à un syllogisme par énumération complète. M. de Rémusat l'explique par une véritable déduction dont la majeure sous-entendue serait ce principe : « Les mêmes phénomènes se reproduisent dans les mêmes circonstances. » Ces efforts n'ont pas réussi, et l'on mutilerait singulièrement l'induction en la ramenant au procédé déductif, qui peut-être n'existerait pas sans elle. En tout cas, on la réduirait à n'être plus qu'un sophisme que Port-Royal a décrit sous le nom d'induction défectueuse.

4. Cette nécessité n'est pas celle des faits, mais de leurs rapports; elle n'est donc pas absolue, puisque les faits pourraient ne pas être; mais l'idée d'une condition enferme toujours celle d'une certaine nécessité; sans quoi rien ne serait déterminé.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

de la nature. Conclure des faits aux lois serait donc conclure non-seulement du particulier à l'universel, mais encore du contingent au nécessaire : il est donc impossible de considérer l'induction comme une opération logique[1].

J. LACHELIER[2].

---

6. — L'expérience ne rend pas compte des jugements inductifs.

Si cette faculté, que l'on appelle raison, intellect, ou entendement pur, est véritablement en nous, et si elle se mêle au développement de toutes nos connaissances, n'est-ce pas elle qui apporte au milieu des données de l'expérience cette conception qui les dépasse, cette notion de quelque chose de permanent et de nécessaire? Les anciens, en général, ne s'y sont pas trompés, eux qui, avec leur admirable instinct, ont si bien vu souvent l'ensemble des choses, ou ce que je me permettrai d'appeler la forme épique de la vérité. Les plus grands d'entre eux, les Socrate, les Platon, les Aristote, n'ont pas hésité à faire intervenir dans la formation des jugements inductifs cette faculté du nécessaire qui était à leurs yeux la lumière et la gloire de l'esprit humain. Plus tard, on a pu mieux comprendre le mécanisme artificiel et les conditions expérimentales de l'induction scientifique; mais l'antiquité a mieux saisi la marche naturelle de l'intelligence dans ce procédé, et la source première de la conviction qui s'y attache. Tandis que nos savants modernes semblent considérer les lois, les principes et les causes comme je ne sais quelle partie subtile des faits qu'il s'agit seulement d'en extraire[3], les

1. Il est certain qu'elle n'est pas une opération déductive : ce n'est peut-être pas une raison suffisante pour la bannir de la logique. Telle n'est sans doute pas l'intention de l'auteur, qui la définit comme un procédé discursif : l'acte « par lequel nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent. »

2. *Du fondement de l'induction*. Ladrange, 1871, p. 10.

3. Telle est l'opinion de M. Taine, qui ramène l'induction à une sorte d'abstraction.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

grands philosophes de la Grèce nous font entendre qu'il faut remonter plus haut pour en découvrir l'origine, parce que l'observation ne donne que des faits, et que, les faits étant ce qui est connu en un certain temps et en un certain lieu, il est à jamais impossible d'y ramener des conceptions qui semblent toucher à l'infini, et qui supposent certainement la connaissance de quelque chose qui est *partout* et *toujours*. L'espace et la durée sans limite, la permanence et l'immutabilité des essences, voilà en effet ce qui entre dans tous nos jugements par induction, et voilà ce que l'expérience, livrée à ses seules forces, serait incapable de fournir. Il y a donc ici quelque chose de plus que l'expérience; et que serait-ce, sinon la faculté du nécessaire ou la raison? Elle seule peut combler l'abîme entre les phénomènes passagers, finis, variables, et les principes fixes, universels, immuables; elle seule nous rendra compte de ces notions qui s'ajoutent à l'expérience et qui n'en dérivent pas.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CH. WADDINGTON[1].

---

7. — Quelle est l'origine du principe de l'induction.

Quelle que soit la manière la plus convenable de l'exprimer, la proposition que le cours de la nature est uniforme est le principe fondamental, l'axiome de l'induction. Ce serait cependant se tromper gravement de donner cette vaste généralisation pour une explication du procédé inductif. Tout au contraire, je maintiens qu'elle est elle-même un exemple d'induction, et d'une induction qui n'est pas des plus faciles et des plus évidentes[2]. Loin d'être notre première induction, elle est une des dernières, ou, à tout

1. *Essais de logique*. Durand, 1857, p. 220.

2. Suivant l'auteur, le principe de causalité est le fondement de l'induction, mais ce principe en est aussi le résultat. Il y a une première induction machinale et inconsciente qui nous révèle que tout fait a ses antécédents, et cette proposition, obtenue par un travail tout spontané, devient le fondement de l'induction scientifique. Ce cercle vicieux a été signalé plusieurs fois. Il suffit de remarquer ici que l'expérience ne peut apprendre que le cours de la nature est uniforme, puisqu'elle est bornée dans le temps et dans l'espace, et que cette uni-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

prendre, une de celles qui atteignent le plus tard une exactitude philosophique rigoureuse [1]. Comme maxime générale, elle n'est guère entrée que dans l'esprit des philosophes, lesquels, comme nous aurons plus d'une occasion de le remarquer, n'en ont pas toujours bien apprécié l'étendue et les limites [2]. La vérité est que cette grande généralisation est elle-même fondée sur des généralisations antérieures [3]. Elle a fait découvrir des lois de la nature plus cachées, mais les plus manifestes ont dû être connues et admises comme vérités générales, avant qu'on pensât à ce principe. On n'aurait jamais pu affirmer que tous les phénomènes ont lieu suivant des lois générales, si l'on n'avait pas d'abord acquis, à l'occasion d'une multitude de phénomènes, quelque connaissance des lois elles-mêmes; ce qui ne pouvait se faire que par induction. STUART MILL [4].

---

8. — L'induction ne peut se réduire à la simple expérience, et suppose un principe rationnel.

Suivant l'empirisme, l'induction elle-même, en laquelle se résout tout raisonnement, ne consiste qu'à ajouter machinalement aux suites de faits qu'offre l'expérience d'autres suites semblables [5]. A cela objecte-t-on que, si l'on induit

formité subsiste pour nous partout et toujours. On sait, de plus, qu'il suffit parfois d'un seul fait pour que nous l'affirmions : on dirait de cette croyance qu'elle est un préjugé, si elle n'était confirmée par l'observation.

1. Si nous arrivons tardivement au principe, d'où viennent les applications qui le précèdent?

2. L'observation est juste en ce sens que la formule abstraite de cette vérité se dégage lentement, même dans les intelligences cultivées, et jamais peut-être dans les autres. Mais le sauvage le plus abruti agit et pense d'après ce principe, et même il en exagère la portée et l'étend à de simples coïncidences. « Un sauvage, dit à peu près Dugald Stewart, a été soulagé d'une maladie en buvant de l'eau pure qu'il a puisée à une source voisine... il éprouve de nouveau le même mal... il fera usage du même vase, puisera à la même source, prendra la même attitude, etc. » (*Philosophie de l'esprit humain*, t. I, ch. 5.)

3. Comment serait-elle fondée sur elles, si elle les rend seules possibles?

4. *Système de logique*. Traduction de M. Peisse. Ladrange, 1866, t. I, p. 348.

5. C'est alors une simple *consécution*, comme dit Leibniz, fournie par la mémoire, et dont les animaux sont capables. Voir, pour toute la théorie de l'induction, t. I, ch. IV, § 3, et ch. V, 2.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

du semblable au semblable, c'est apparemment parce que, en vertu de quelque principe qui autorise à le faire, on établit entre les analogues une connexion, sinon nécessaire, au moins probable. Nullement, dit M. Stuart-Mill ; ce prétendu principe n'arrive qu'après coup. L'induction est une opération instinctive, par laquelle d'un fait particulier nous passons à un autre, sans que pour cela il nous faille aucune sorte de raison[1].

De même qu'on peut demander au positivisme comment il se fait, si les notions mathématiques ne nous viennent que de l'expérience, que de ces notions on puisse tirer une foule de conséquences que l'expérience ne manque jamais de vérifier, de même on lui demandera comment il se fait, si l'induction est un machinisme sans raison, que si souvent les faits la confirment[2]. Est-ce assez, d'ailleurs, pour prouver que nous induisons sans en avoir aucune raison, d'alléguer que nous ne nous apercevons point que nous en ayons aucune? L'auteur des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* n'a-t-il pas répondu avec plein droit à une assertion équivalente de Locke, que nous raisonnons souvent d'après des principes dont nous ne nous apercevons pas, ou du moins dont nous n'avons qu'une conscience obscure et confuse? « Nous savons bien des choses, disait-il après Platon, auxquelles nous ne pensons guère. » — « Il y a en nous, ajoute-t-il supérieurement, des vérités d'instinct qui sont des principes innés qu'on sent et qu'on approuve quand même on n'en a point de preuve, preuve qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des lois des conséquences suivant une connais-

1. C'est une simple association d'idées. On a lu au chapitre v plusieurs fragments sur ce sujet.

2. M. Stuart-Mill avoue quelque part que « ce n'est pas assez d'avoir observé que les choses ont toujours *été* telles ou telles; il faut faire voir qu'elles le *seront*. » Alors on peut lui répondre, avec M. Ravaisson : « Si nous croyons d'une croyance assurée et réfléchie que ce qui a été sera, c'est dans le cas seulement où nous jugeons qu'à cela il y a une *raison*. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sance confuse et comme par instinct ; mais les logiciens en démontrent la raison, comme les mathématiciens aussi rendent raison de ce qu'on fait sans y penser en marchant et en sautant. » — « Il est vrai que nous commençons plus tôt de nous apercevoir des vérités particulières, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossières ; mais cela n'empêche point que l'ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des vérités plus particulières ne dépende des plus générales, dont elles ne sont que des exemples. Et quand on veut considérer ce qui est en nous virtuellement et avant toute aperception, on a raison de commencer par le plus simple. Car les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison. Ils y sont nécessaires comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces principes à tout moment, mais il ne vient pas si aisément à les démêler et à se les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plupart des gens, peu accoutumés à méditer, n'en ont guère. Les Chinois n'ont-ils pas comme nous des sons articulés ? Et cependant, s'étant attachés à une autre manière, ils ne se sont pas encore avisés de faire un alphabet de ces sons. C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir. » Et si enfin on demandait à Leibniz ce que c'étaient que ces principes innés par lesquels, sans y songer, nous gouvernons pourtant nos pensées et nos actions, « c'étaient, répondait-il, des vérités premières, qui sont le fond même de la raison [1]. »

F. RAVAISSON [2].

1. Le principe de l'induction est nettement signalé dans un autre passage du même auteur : « C'est en vertu d'une *causalité* enchaînant l'un à l'autre les phénomènes qui se trouvent toujours ensemble, c'est en vertu de ce principe seul qu'on raisonne, et l'axiome de causalité, de quelques phénomènes qu'il s'agisse, est le nerf caché de toute induction. » P. 73. M. Mill est du même avis ; mais pour lui ce principe de causalité est une généralisation de l'expérience.

2. *De la philosophie en France au XIXe siècle*. Hachette, 1868, p. 63. Voir le fragment suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — Quel est le principe rationnel de l'induction.

C'est un fait trop peu remarqué et qui mérite cependant de l'être, que le rôle que jouent dans les sciences d'observation certaines vérités primitives conçues par la raison. Les *axiomes* [1] ne sont point, comme on le pense communément, la propriété exclusive des sciences de raisonnement. Les sciences de faits ont aussi les leurs, sans lesquels l'observateur ne saurait faire un pas, ni comprendre la nature. La notion des circonstances constitutives de tout phénomène porte tous les caractères, et exerce, dans les recherches naturelles, toute l'influence d'un véritable axiome. Cette notion n'est autre chose que *la loi* nécessaire [2] de tout phénomène, que l'expression de ce qui se passe inévitablement toutes les fois qu'un changement se produit dans la nature. D'où nous vient la connaissance de cette loi [3] ? D'où savons-nous qu'elle est universelle? Sur quel fondement croyons-nous que tous les phénomènes présents, passés et futurs, dans quelque coin de l'espace qu'ils aient pu ou qu'ils puissent se produire, y sont soumis ? Nous l'avons déjà dit, cette conviction n'est point le fruit de l'expérience. L'expérience n'atteint point tous les cas, et dans les phénomènes qu'elle saisit, elle ne verrait jamais autre chose que des faits qui se succèdent, si la notion même de la loi de tout phénomène ne lui aidait à découvrir les rapports qui existent entre ces faits [4]. La loi de tout phénomène est une pure conception

1. Le mot *axiome* est souvent employé comme synonyme de cet autre, *principe*. Il est bon de ne pas les confondre. Les principes sont des vérités nécessaires qui enferment toutes l'affirmation de l'infini ; les axiomes n'ont qu'une valeur logique et expriment tous l'impossibilité où nous sommes de nous contredire ; leur type et leur origine, c'est le principe de contradiction.

2. Elle n'est jamais nécessaire, mais elle est fatale ; elle pourrait ne pas être, comme l'objet ou le fait ; mais, le fait se produisant, elle apparaît *inévitablement*.

3. La question est complexe : qu'il y a une loi, nous le savons par raison ; quelle elle est, nous le découvrons par l'expérience.

4. Cette vérité n'a pas été entamée par les discussions de l'empirisme, postérieures au temps où Jouffroy l'énonçait.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la raison, comme tous les axiomes possibles[1]; la première fois qu'un changement nous apparaît, nous comprenons aussitôt que ce changement est un effet, qu'il a une cause, que cette cause a opéré pour le produire, qu'elle a été déterminée à le produire par quelque influence déterminante, et qu'enfin cet effet devient lui-même une cause et produit à son tour quelque résultat. Nous concevons tout cela par la seule réflexion, avant que l'observation ait constaté la cause, l'opération, la raison suffisante et le résultat: tout cela nous paraît vrai, non parce que nous voyons que cela est, mais parce que nous comprenons que cela doit être; et, précisément à cause de cette nécessité, notre raison l'applique hardiment à tous les cas possibles, et le conçoit comme la loi universelle de tout phénomène.

TH. JOUFFROY[2].

---

10. — Même sujet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Stabilité des lois de la nature est une expression trop confuse et trop vague[3]. La nature et ses lois sont des mots qui peuvent comprendre toutes les circonstances et toutes les apparences du monde visible. Ce n'est pas à tous les enchaînements accidentels de faits observables que doit s'appliquer la loi d'une formule. Tout ce qui est uniforme dans la création n'a pas le caractère de nécessité absolue qui correspondrait à la nécessité d'un principe *à priori*[4]. L'é-

1. Il faudrait se garder de prendre cette assertion au pied de la lettre. On ne peut mieux la corriger qu'en citant ces paroles de M. Cl. Bernard : « Nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la *forme*. L'expérience seule peut nous l'apprendre. »

2. *Esquisses de philosophie morale de D. Stewart.* Préface, p. 93.

3. C'est la formule adoptée par l'école écossaise et par Royer-Collard. Les lois de la nature, disent-ils, sont stables et générales. Il y a là plus de pléonasme que d'obscurité, et il vaudrait mieux dire : il y a des lois de la nature, car la loi n'existe pas, si elle n'est stable et générale.

4. La nécessité ne porte que sur l'*existence* des lois et non sur leur *forme*. Il y a nécessairement des lois, voilà le jugement de la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

noncé qu'on en a donné est donc trop général, et doit être ramené à des termes plus précis. De ce genre serait la rédaction adoptée par Newton dans la seconde des *regulæ philosophandi* : « *Effectuum naturalium ejusdem generis eædem sunt causæ* [1]. »

Si, dans les choses de la nature, leur être même est le principe des phénomènes qui les manifestent, si, sous ce rapport, on compare la substance à la cause et les phénomènes aux effets, si alors la substance des êtres est prise pour la source des perceptions auxquelles donnent lieu ses phénomènes, la règle de Newton se rapproche beaucoup du principe dont nous cherchons en ce moment à rectifier la conception. Tout être a une essence déterminée, une nature propre qui s'atteste par ses modes, seuls accessibles à notre connaissance externe, et le rapport inexprimable de la substance et de ses modes est permanent, invariable, tel et non pas autre, en sorte que les caractères n'en peuvent changer, sans que l'objet change en lui-même et cesse d'être ce qu'il est. C'est ce que les scolastiques appelaient la *forme* de l'être ou ce qui, dans la langue d'Aristote, rendait l'être de possible actuel. C'est *à priori* que nous concevons ce caractère permanent qui définit pour ainsi dire la nature des choses. Cette idée de la détermination de la substance est une idée *à priori,* parce que, bien qu'elle cadre avec la série des phénomènes, elle n'en résulte pas nécessairement, et bien que l'observation des phénomènes nous la suggère, nous l'ajoutons de notre propre fonds aux perceptions immédiates que la sensibilité nous procure. Elle n'en peut être déduite, et c'est pour cela qu'on a dit qu'elle était induite. Mais, comme loi nécessaire de notre esprit, elle est pour nous une loi nécessaire de la nature des choses.

1. Le principe de l'induction se trouve ainsi ramené à celui de la causalité. L'idée de loi est inséparable de celle de cause.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

C'est un principe analogue à celui-ci : « Tout ce qui commence d'exister a une cause. » C. DE RÉMUSAT [1].

---

11. — La possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales.

Un savant illustre [2] a formulé de nos jours l'axiome fondamental de l'induction, en disant que, chez les êtres vivants aussi bien que dans les corps bruts, les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue [3]. Cette expression est aussi juste que précise et fait parfaitement comprendre comment notre esprit peut passer des faits aux lois : car, si chaque phénomène se produit dans des conditions absolument invariables, il est clair qu'il suffit de savoir ce que ces conditions sont, dans un cas, pour savoir, par cela même, ce qu'elles doivent être dans tous [4]. Seulement, il y a peut-être lieu de distinguer dans la nature deux sortes de lois : les unes s'appliquent à des faits très-simples, comme celle qui porte que deux forces égales et opposées se font équilibre ; les autres, au contraire, énoncent entre les phénomènes des rapports plus ou moins complexes, comme celle qui porte que, dans les espèces vivantes, le semblable engendre son semblable. Rien n'est moins simple, en effet, que la transmission de la vie, et il est certain que la formation d'un nouvel être exige le concours d'un nombre prodigieux d'actions physico-chimiques : il est cer-

1. *Bacon, sa vie, son temps,* etc. Didier, 1857, p. 349.
2. M. Claude Bernard.
3. Cette proposition donne l'idée la plus exacte du but de l'induction et du travail à faire pour établir les lois ; mais ce n'est peut-être pas un axiome. On sait par là que les faits sont *déterminés* par des conditions, c'est-à-dire par d'autres faits, sans lesquels il est impossible qu'ils se produisent ; mais on exprime ainsi la constance des rapports ; on ne l'explique pas.
4. Savoir que les conditions sont invariables, et savoir ce qu'elles doivent être dans tous les cas, ce sont deux expressions d'une seule et même idée : c'est le fait même de notre conviction, ce n'en est pas la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tain également que ces actions ne s'exécutent pas toujours de la même manière, puisqu'il naît quelquefois des monstres. Or, si nous savions seulement *a priori* que les mêmes phénomènes ont lieu dans les mêmes conditions, nous devrions nous borner à affirmer que le produit de chaque génération ressemblera à ses auteurs, *si* toutes les conditions requises sont réunies ; et lorsque nous prononçons, au contraire, en termes absolus, *que* le semblable engendre son semblable, nous supposons évidemment, en vertu de quelque autre principe, que toutes ces conditions sont en effet réunies, au moins dans la plupart des cas [1]. C'est ce second principe que M. Claude Bernard a, en quelque sorte, personnifié, dans la physiologie, sous le nom *d'idée directrice* ou *organique* : mais il ne paraît pas moins indispensable à la science des corps bruts qu'à celle des êtres organisés [2]. Il n'y a pas, en effet, de loi chimique qui ne suppose, entre les phénomènes sensibles dont elle énonce le rapport, l'intervention de phénomènes insensibles, dont le mécanisme nous est absolument inconnu ; et, croire que ce mécanisme agira toujours de manière à produire les mêmes résultats, c'est admettre, dans la nature, l'existence d'un principe d'ordre, qui veille, pour ainsi dire, au maintien des espèces chimiques aussi bien qu'à celui des espèces vivantes [3]. La conception des lois de la nature, à l'exception d'un petit nombre de lois élé-

1. La différence entre ces deux jugements ne peut être saisie qu'avec beaucoup d'attention, ils ne diffèrent que comme une assertion hypothétique d'une assertion catégorique. D'un côté on dit : si toutes les conditions sont réunies ; de l'autre, on affirme qu'elles sont réunies. Pourquoi le sont-elles ? C'est qu'il y a dans ce mécanisme une intention, une fin. Les scolastiques disaient : c'est la fin qui impose la nécessité aux choses. « Si, pour expliquer la finalité de la nature, dit Kant, on n'admet pas d'autre principe que son mécanisme, on ne peut pas demander pourquoi existent les choses qui sont dans le monde. »

2. L'auteur n'entend pas que le physicien doive fonder sa science sur l'idée d'une fin qu'il ne connait pas. La parole de Descartes reste juste : « Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques. » Mais l'on ne peut comprendre la régularité des phénomènes physiques que par l'idée d'une fin invariable.

3. Il est certain que la finalité est plus apparente dans les mouvements de la matière organisée ; ailleurs, on ne la découvre pas, mais la raison nous oblige à croire qu'elle existe, sans quoi l'uniformité ne serait pas intelligible.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mentaires, semble donc fondée sur deux principes distincts : l'un en vertu duquel les phénomènes forment des séries, dans lesquelles l'existence du précédent détermine celle du suivant ; l'autre en vertu duquel ces séries forment à leur tour des systèmes dans lesquels l'idée du tout détermine l'existence des parties. Or, un phénomène qui en détermine un autre en le précédant est ce qu'on a appelé de tout temps une cause efficiente [1], et un tout qui produit l'existence de ses propres parties est, suivant Kant, la véritable définition de la cause finale [2] : on pourrait donc dire, en un mot, que la possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales.

J. LACHELIER [3].

---

12. — Notre raison a le pressentiment de l'ordre.

Si l'on tient absolument à éliminer de la science l'*a priori* [4], on n'admettra même pas cet *a priori* de l'esprit humain, et comment comprendre sans lui la seule expé-

1. Cette définition de la cause efficiente ne sera pas acceptée par tout le monde ; elle élimine précisément l'idée essentielle désignée par le mot *cause,* et y substitue celle de *condition ;* elle remplace *produire* par *déterminer*, et, tout en consacrant la doctrine de Hume et celle de l'empirisme contemporain, elle sert de principe à un idéalisme profond et subtil, très-éloigné de ces systèmes. On ne tranchera pas facilement cette grave question de métaphysique. Il est bien certain que les sciences positives ne recherchent que les conditions des faits, et que, pour elles, déterminer c'est expliquer; mais, si les *causes* leur sont inaccessibles, en suit-il qu'elles n'existent pas? Peut-on affirmer que notre propre activité, perçue par la conscience, se réduise à une succession de faits, et que le moi soit une série de phénomènes enchaînés par un déterminisme inflexible? Cette question a été souvent examinée dans ces fragments.

2. Voir volume I, pages 252 à 259.

3. *Du fondement de l'induction*. Ladrange, 1871, p. 14. Cet extrait n'est pas ici pour donner une idée de ce travail, que des esprits très-exercés peuvent seuls espérer de suivre dans ses développements. On en veut seulement retirer cette conclusion, qu'on peut expliquer l'induction non par le seul principe d'une causalité motrice ou mécanique, mais par celui d'une causalité intelligente, c'est-à-dire intentionnelle. Kant, qui n'accorde à ce principe des causes finales qu'une valeur *subjective*, reconnaît cependant « qu'il est indispensable de supposer à la nature le concept d'une fin, quand on veut étudier ses productions par une observation suivie ; et par conséquent, ce concept est déjà pour l'usage empirique de notre raison une maxime absolument nécessaire. » (*Critique du jugement,* t. II, p. 73. Voir les fragments sur l'existence de Dieu.)

4. C'est la prétention de la méthode dite *positiviste*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rience vraiment féconde, expérience *active*, celle qui va au-devant des faits, qui les sollicite, qui, portée toujours en avant par l'élan de l'idée, interroge la nature, lui pose des questions dans tous les sens, la contraint enfin, sous le poids de cette dialectique pressante, à livrer son secret, la loi qui n'était hier qu'une conception problématique sans autorité, sans crédit, sortie des méditations d'un savant peut-être ignoré, et qui demain entrera dans le sanctuaire de jour en jour élargi de la vérité universelle?

Que si, comme l'assure Gœthe, il existe dans l'esprit humain des conceptions idéales qui répondent aux lois de la réalité, s'il est vrai, comme le dit M. Claude Bernard, que nous ayons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, comment ce rapport pourrait-il exister, s'il n'avait été établi par suite de quelque harmonie préconçue entre le monde et l'esprit humain? Nous ne voulons pas en ce moment presser les conséquences de ce fait. Elles sont importantes cependant et méritent de n'être pas négligées. Si l'ordre est deviné, anticipé par notre raison, s'il y a une connexion naturelle et comme préétablie entre l'ordre dans les choses et la raison dans l'homme, cela ne signifie-t-il absolument rien? Serait-ce une coïncidence fortuite et sans portée? Ce serait vraiment là le miracle du hasard. Mais, s'il devient évident que l'ordre dans le monde n'est que la suite d'un grand dessein, et que d'autre part la raison dans l'homme a été disposée pour concevoir cet ordre, de telle sorte qu'elle en porte au fond d'elle-même comme une image anticipée, bien qu'indistincte, dont l'expérience devra faire revivre les vestiges obscurs et l'empreinte encore vague, notre esprit pourra-t-il se refuser à une induction si naturelle qui rapporte à la même cause première et le dessein suivi dans la nature et le pressentiment de ce dessein tracé dans les conceptions idéales de notre raison?

E. Caro [1].

1. *Le matérialisme et la science.* Hachette, 1867, p. 36. M. Cournot a écrit sur

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

13. — **Toute loi suppose une raison.**

Comme le développement de la force personnelle ou humaine se fait dans la conscience, en quelque sorte sous les auspices de la raison, que nous reconnaissons comme notre loi alors même que nous la violons, de même les forces extérieures sont nécessairement conçues comme soumises à des lois dans leur développement[1], ou, pour mieux dire, les lois des forces extérieures ne sont autre chose que leur mode de développement dont la constance constitue pour nous la régularité. La force dans la nature est distincte de sa loi, comme la personnalité en nous l'est de la raison ; je dis distincte, non pas séparée ; car toute force porte sa loi avec elle et la manifeste dans son action et par son action[2]. Or, toute loi suppose une raison[3], et les lois du monde ne sont pas autre chose que la raison considérée dans le monde. Voilà donc un nouveau rapport de l'homme avec la nature : la nature se compose, comme l'humanité, de lois et de forces, de raison et d'activité ; et sous ce point de vue les deux mondes se rapprochent encore. V. Cousin[4].

le même sujet des pages qui doivent être consultées : « L'idée de l'ordre, dit-il, a cela de singulier et d'éminent, qu'elle porte en elle-même sa justification ou son contrôle... elle ne peut nous être donnée que par l'ordre même ; et s'il était possible qu'elle surgît dans l'esprit humain indépendamment de toute manifestation d'un ordre extérieur, elle ne pourrait tenir devant la perpétuelle manifestation du désordre. » (*Essai sur le fondement de nos connaissances*, t. I, ch. 6.)

1. Cette vérité : toute force a sa loi, est immédiatement la suite de celle-ci : tout a sa cause et sa raison. Elle s'applique à la fois au monde moral et au monde physique. Mais nous connaissons directement la loi de notre volonté : nous sommes réduits à chercher péniblement celles des forces matérielles, et la raison ne nous dit qu'une seule chose, à savoir, qu'il y en a.

2. La loi est, en définitive, la manière fixe dont une cause produit son effet ; il est donc évident que, s'il n'y a pas de forces ni d'activité dans le monde, il n'y a pas de lois. La loi ne peut se séparer des êtres qui la subissent.

3. « Toutes les choses, dit Leibniz, existent en conséquence du choix d'un sage, et doivent ainsi leur origine à la convenance et non à une brute nécessité de la nature, ni à un pur caprice, ou à une volonté destituée de toute raison. Cette vérité, qui est de la plus haute importance, se fait sentir particulièrement dans l'origine des lois de la nature... elles ont leur cause dans la volonté, non pas dans une volonté pure, mais dans la volonté dirigée par l'entendement, d'après les considérations du plus convenable et du meilleur. » (*Lettre à Bourguet.*) — On voit par là quelle relation étroite il y a entre le principe de la raison suffisante et celui de l'ordre ou des lois.

4. *Fragments de philosophie contemporaine*. Didier, 1856, p. 30.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

14. Caractère provisoire des lois de la nature.

Dès qu'il est établi que certains faits en amènent d'autres à leur suite d'une manière invariable, on en vient bien vite à les regarder comme les causes de ceux-ci; on ne voit plus des uns aux autres un simple rapport de succession, mais un rapport de génération; on les lie dans son esprit de toute la force de ce rapport; et, comme de sa nature il est tel qu'on n'en conçoit pas le défaut, qu'on n'en comprend pas la limitation; comme jamais il n'y a ni une cause en action sans un effet qui en résulte, ni une cause telle ou telle sans un effet tel ou tel, on est conduit par ce principe à croire qu'à l'avenir, si les mêmes faits se reproduisent, ils auront les mêmes conséquences. Reste à savoir s'ils se reproduiront. Or, ici, comme pour les substances, ce qu'il y a à dire sur la conservation et la durée de ces causes, c'est que tout dépend de leur importance dans l'ensemble général des choses. Y ont-elles une telle place qu'elles ne puissent périr sans tout troubler, elles y sont pour tout le temps qui est donné à l'ordre lui-même, elles ne finiront qu'avec cet ordre [1]; n'y ont-elles qu'une existence minime et insensible, y sont-elles sans poids, alors il est indifférent qu'elles aient ou n'aient pas vie; il n'y a pas grand fond à faire sur l'avenir qui leur est destiné. Pour ce qui est du système lui-même, de cette espèce de dynamisme auquel elles appartiennent, jusqu'à quand ira-t-il, combien d'années lui sont comptées, quelles en seront les révolutions, quelle en sera la fin? Dieu seul le sait, parce que Dieu seul a le secret de son ouvrage; mais ce que nous voyons de sa providence nous porte à penser que rien ne changera, sans que de nouvelles lois ne se trouvent prêtes à remplacer celles qui tomberont, et sans qu'une nouvelle harmonie ne succède

1. Reste à savoir si, dans l'ordre naturel, il existe de pareilles causes, et c'est au moins douteux. Il n'y a d'universel et de définitif que les lois rationnelles, les principes de la métaphysique, de la morale et des mathématiques.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à l'harmonie qui se troublera et passera. Telle est l'explication de la confiance que nous avons à la perpétuité des classes et des lois [1]. DAMIRON [2].

---

15. — Résumé des opérations nécessaires pour induire.

Il est temps de résumer les principaux points de cette analyse de l'induction. Nous l'avons d'abord définie comme le procédé par lequel on affirme de tout un genre ce qui a été admis pour quelques individus pris dans ce genre. Puis nous avons montré tout ce que suppose un tel procédé : l'observation, la mémoire, la comparaison, l'abstraction, certaines idées de la raison, enfin une nécessité non intellectuelle qui nous porte à induire [3]. Il résulte de notre analyse que, la nature de l'induction étant de généraliser, elle ne fournit pas directement de jugements particuliers et individuels. Il résulte encore de ce qui précède, qu'elle n'est pas seulement une anticipation de l'avenir, mais qu'elle peut porter aussi sur le présent et sur le passé. Il y a dans ce procédé une sorte de divination plus ou moins rapide, qui lui donne un caractère intuitif [4] et le distingue par cela même du raisonnement et du syllogisme. Mais cette intuition n'est pas pareille à celle des sens, de la conscience, de la raison, elle n'est pas accompagnée de cer-

1. L'induction ne peut donc conduire qu'à une certitude provisoire. Voilà pourquoi M. Waddington dit : Les propriétés, les lois et les causes induites n'ont elles-mêmes qu'une perpétuité hypothétique. Le nécessaire seul est infini, éternel, immuable. » Le même logicien refuse à l'induction le pouvoir de s'élever à la véritable certitude. Il semble pourtant que certaines propositions, celle-ci, par exemple, les hommes sont mortels, sont aussi certaines que les vérités de la géométrie; il leur manque d'être nécessaires et éternelles.

2. *Cours de philosophie*. Hachette, 1837, t. I, p. 162.

3. Cette dernière nécessité dépend, d'après l'auteur, d'une sorte d'instinct. Peut-être n'est-il pas besoin de recourir à cette explication. L'induction peut s'expliquer *logiquement*, et ce qu'on appelle l'instinct pourrait bien être une habitude.

4. Il faut conserver à l'induction son caractère propre; c'est un raisonnement, mais ce raisonnement est fondé sur une intuition de l'expérience et sur une intuition de la raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

titude, mais elle parcourt tous les degrés de la probabilité, depuis la plus haute jusqu'à la plus infime[1]. Enfin, l'induction, en se dégradant, devient l'analogie et l'hypothèse.

CH. WADDINGTON[2].

---

16. — Différence entre l'induction et l'analogie.

Puisque le jugement[3] va du particulier au général, pour dériver des jugements généraux de l'expérience, par conséquent non *a priori* (empiriquement), il conclut : ou de plusieurs choses d'une espèce à toutes les choses de cette espèce, ou de plusieurs *déterminations* et propriétés en quoi s'accordent des choses d'espèce identique, aux *autres* déterminations et propriétés *en tant qu'elles appartiennent au même principe*. — La première espèce de raisonnement s'appelle raisonnement *par induction ;* la seconde, raisonnement *par analogie*.

OBSERVATIONS. — L'induction conclut du particulier au général (*a particulari ad universale*), d'après le principe de la *généralisation*, qui est ainsi conçu : *Ce qui convient à plusieurs choses d'un genre convient aussi à toutes les autres choses* [*du même genre*].

L'analogie conclut de la ressemblance *particulière* de deux choses à la ressemblance *totale*, d'après le principe de la *spécification*. Des choses d'un genre au sujet desquelles on connaît plusieurs caractères qui s'accordent entre eux, s'accordent pour le surplus que nous connaissons dans quelques individus de ce genre, mais que nous n'apercevons pas dans d'autres[4].

1. L'auteur n'admet pas que l'induction puisse en aucun cas donner une vraie certitude. Il y a cependant beaucoup de propositions qui paraissent très-certaines, et qui n'ont d'autre fondement qu'une induction ; il est vrai que d'autres ne dépassent pas la probabilité.

2. *Essais de logique*. Durand, 1857, p. 237.

3. Ce n'est pas vrai de tous les jugements, mais d'une seule classe de propositions, celles-là mêmes qu'on appelle inductives.

4. Ainsi on observe des ressemblances entre la terre et une planète ; nous

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'induction va des *données empiriques* du particulier au général par rapport à *plusieurs objets*. — L'analogie, au contraire, passe les *qualités données* d'une chose à un *plus grand nombre de qualités de la même chose*. — *Une seule chose dans un grand nombre de sujets;* donc, dans tous : *Induction*. — *Plusieurs choses dans un sujet* (qui sont aussi dans un autre); donc aussi le reste dans le même sujet : *Analogie* [1]. — Ainsi, par exemple, l'argument en faveur de l'immortalité, qui consiste à parler du développement parfait des facultés naturelles de toute créature, est un raisonnement par analogie.

KANT [2].

connaissons pour la première d'autres caractères en surplus, par exemple, qu'elle sert de séjour à des êtres vivants; nous supposons que la ressemblance se continue et que cette autre planète est habitée.

1. On a fait remarquer aussi que le principe de l'induction est la permanence des forces; et celui de l'analogie, l'unité du plan, ou la loi de continuité. Ces deux principes ont une valeur très-inégale; le premier est une affirmation rationnelle se rattachant de près à celle de l'immutabilité de la force suprême; le second est une généralisation que l'expérience ne confirme même pas toujours. Aussi on arrive par induction à une vraie certitude, toujours contingente; on ne dépasse pas, avec l'analogie, la sphère des conjectures.

2. *Logique*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1863, p. 195.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DE LA MÉTHODE INDUCTIVE.

1. — De la vraie méthode dans les sciences de la nature.

L'homme, serviteur et interprète de la nature, n'agit et ne comprend que dans la proportion de ses découvertes expérimentales et rationnelles sur les lois de cette nature; hors de là, il ne sait et ne peut plus rien.

Ni la main seule, ni l'esprit abandonné à lui-même, n'ont grande puissance; pour accomplir l'œuvre, il faut des instruments et des secours dont l'esprit a tout autant besoin que la main. Et de même que les instruments physiques accélèrent et règlent le mouvement de la main, les instruments intellectuels facilitent ou disciplinent le cours de l'esprit.

La science de l'homme est la mesure de sa puissance, parce qu'ignorer la cause, c'est ne pouvoir produire l'effet. On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant; et ce qui, dans la spéculation, porte le nom de cause, devient une règle dans la pratique...

Le principe unique et la racine de presque toutes les imperfections des sciences, c'est que, tandis que nous admirons et exaltons faussement les forces de l'esprit humain, nous n'en recherchons point les véritables aides. La nature est bien autrement subtile que nos sens et notre esprit; aussi toutes nos belles méditations et spéculations, toutes les théories inventées par l'homme sont-elles choses dangereuses, à moins toutefois que personne n'y prenne garde.

De même que les sciences, telles qu'elles sont maintenant, ne peuvent servir aux progrès de l'industrie, la logique que

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous avons aujourd'hui ne peut servir au progrès de la science [1].

La logique en usage est plus propre à consolider et perpétuer les erreurs dont les notions vulgaires sont le fondement, qu'à découvrir la vérité : aussi est-elle plus dangereuse qu'utile.

On ne demande point au syllogisme les principes de la science; on lui demande vainement les lois intermédiaires, parce qu'il est incapable de saisir la nature dans sa subtilité; il lie l'esprit, mais non les choses [2].

Le syllogisme se compose de propositions, les propositions de termes; les termes n'ont d'autre valeur que celle des notions. C'est pourquoi, si les notions (ce qui est le point fondamental) sont confuses et dues à une abstraction précipitée, il n'est rien de solide dans ce qu'on édifie sur elles [3]; nous n'avons donc plus d'espoir que dans une légitime *induction*...

Il n'y a et ne peut y avoir que deux voies pour la recherche et la découverte de la vérité : l'une qui, partant de l'expérience et des faits, s'envole aussitôt aux principes les plus généraux, et en vertu de ces principes qui prennent une autorité incontestable, juge et établit les lois secondaires (et c'est elle que l'on suit maintenant)[4]; l'autre qui de l'expérience et des faits tire les lois, en s'élevant progressivement et sans secousse jusqu'aux principes les plus géné-

1. L'utilité pratique des sciences n'est pas leur seule raison d'être; la logique n'a pas pour but de servir aux progrès des sciences.

2. La sentence est admirablement précise; on verra plus bas qu'elle est un peu trop rigoureuse.

3. C'est dire que le syllogisme n'a qu'une valeur formelle; il est, en effet, indifférent à la matière des propositions qui lui sont livrées. Il conclut régulièrement l'erreur.

4. On peut se rappeler ici cette comparaison du même auteur, qui assimile les partisans de la méthode purement empirique à des fourmis qui amassent des provisions qu'elles consomment ensuite; ceux de la méthode rationnelle, à des araignées qui tirent de leur substance une toile délicate, mais fragile; ceux d'une méthode mixte, à des abeilles « qui tirent la matière du miel des fleurs et des jardins, mais qui, par un art qui leur est propre, la travaillent et la digèrent. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raux, qu'elle atteint en dernier lieu; celle-ci est la vraie, mais on ne l'a jamais pratiquée... [1].

L'une et l'autre méthode partent de l'expérience et des faits, et se reposent dans les premiers principes; mais il y a entre elles une différence immense; puisque l'une effleure seulement en courant l'expérience et les faits, tandis que l'autre en fait une étude enchaînée et approfondie; l'une, dès le début, établit certains principes généraux, abstraits et inutiles, tandis que l'autre s'élève graduellement aux lois qui sont en réalité les plus familières à la nature.

BACON [2].

---

2. — De l'analyse dans l'observation.

Je suppose un château qui domine sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plu à répandre la variété, et où l'art a su profiter des situations pour les varier et les embellir encore. Nous arrivons à ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horizon, et elles se referment aussitôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme [3]. Dans un second instant nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en serait de même dans un troisième. Par conséquent, si l'on n'avait pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu.

Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire

1. L'affirmation est trop absolue ; Galilée et d'autres savants avaient pratiqué la méthode expérimentale avant que Bacon en eût théoriquement établi l'importance.

2. *Novum organum*, traduction de M. Lorquet, p. 7.

3. Cette vue confuse précède nécessairement l'analyse. Quelques philosophes ont proposé de l'appeler une *syllepse*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

connaître cette campagne, c'est-à-dire, pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme : c'est pourquoi, lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'aurait pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comme on peut voir beaucoup de choses et ne rien apprendre.

Enfin, les fenêtres se rouvrent pour ne plus se fermer tant que le soleil sera sur l'horizon, et nous revoyons longtemps tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette multitude d'objets différents, nous n'en saurons pas plus lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions lorsque les fenêtres, qui venaient de s'ouvrir, se sont tout à coup refermées.

Pour avoir une connaissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir toute à la fois; il faut en voir chaque partie l'une après l'autre ; et au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards successivement d'un objet sur un objet [1]. Voilà ce que la nature nous apprend à tous. Si elle nous a donné la faculté de voir une multitude de choses à la fois, elle nous a aussi donné la faculté de n'en regarder qu'une, c'est-à-dire de diriger nos yeux sur une seule, et c'est à cette faculté, qui est une suite de notre organisation, que nous devons toutes les connaissances que nous acquérons par la vue [2].

CONDILLAC [3].

1. La raison de l'analyse est tout entière dans la faiblesse de nos facultés et dans la complexité des objets.

2. On analyse aussi bien une idée qu'un tableau ou un produit chimique. L'analyse est un procédé général à l'usage de toutes les méthodes. On verra plus bas un autre sens du même mot, quand on l'applique à la démonstration.

3. *Logique*, ch. II. Ce fragment établit que l'analyse est tout à fait naturelle à l'esprit humain, qui décompose spontanément pour mieux connaître. On pourrait ajouter, en se servant du même exemple, que la synthèse n'est pas moins naturelle. Mais telle n'est pas l'opinion de Condillac.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — De la synthèse dans ses rapports avec l'analyse.

Lorsque nous voulons connaître un objet réel appartenant soit à la nature physique soit au monde moral, nous sommes obligés de le considérer successivement dans toutes ses parties, et d'étudier celles-ci séparément; ce travail terminé, nous cherchons à réunir tous ces éléments, à saisir leurs rapports, afin de reconstituer l'objet total. De ces deux opérations la première est l'*analyse* et la seconde la *synthèse*. Il est évident qu'elles sont l'une et l'autre également nécessaires, et qu'elles se tiennent étroitement; mais elles n'en constituent pas moins deux procédés essentiellement distincts, et dont l'un est l'inverse de l'autre. Condillac a cependant prétendu que la méthode était tout entière dans l'analyse, qui, selon lui, comprend la synthèse. Il est, dit-il, impossible d'observer les parties d'un tout sans remarquer leurs rapports. D'ailleurs, si vous n'observez pas les rapports en même temps que les parties, il vous sera impossible de les retrouver ensuite et de recomposer l'ensemble. On doit répondre que, sans doute, on ne peut pas ne pas apercevoir quelques rapports en étudiant les parties d'un tout; mais ces rapports ne doivent pas préoccuper celui qui étudie chaque partie séparément, car alors il ne verra clairement ni les parties ni les rapports. L'esprit humain est borné et faible : une seule tâche lui suffit, la concentration de toutes ses forces sur un point déterminé est la condition de la vue distincte : il doit donc oublier momentanément l'ensemble, pour fixer son attention sur chacun des éléments pris en particulier; puis, quand il les a suffisamment examinés en eux-mêmes, les comparer et tâcher de découvrir leurs rapports. Ce sont là deux opérations distinctes, et qui ne peuvent être simultanées sous peine d'être mal exécutées. L'analyse est un procédé artificiel, d'autant plus artificiel, que l'objet offre plus d'unité[1].

1. Il est artificiel en ce sens que l'objet réel se trouve décomposé et par suite

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ainsi, lorsqu'il s'agit d'un être organisé, dont toutes les parties sont dans une dépendance réciproque, elle détruit la vie qui résulte de cette unité. Mais le moyen de faire autrement, si vous voulez étudier l'organisation d'une plante, d'un animal, de l'homme, le plus complexe de tous les êtres? Il faut, dit-on, s'attacher à l'élément principal, au fait simple, le suivre dans ses développements, ses combinaisons et ses formes. Mais ce n'est pas là faire de la synthèse avec l'analyse, c'est faire de la synthèse pure. Ce fait simple, en effet, comment l'a-t-on obtenu? A moins de le supposer et de partir d'une hypothèse, c'est l'analyse qui doit le découvrir. Aussi Condillac, qui prêche sans cesse l'analyse, emploie continuellement la synthèse. Prendre pour principe la sensation, la suivre dans toutes ses transformations, expliquer ainsi tous les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, c'est procéder synthétiquement, et non par analyse. Le *Traité des sensations* est, comme on l'a fait remarquer, un modèle de synthèse.

CH. BÉNARD [1].

---

4. — Distinction de l'observation et de l'expérience.

L'homme ne se borne pas à voir; il pense et veut connaître la signification des phénomènes dont l'observation lui a révélé l'existence. Pour cela il raisonne, compare les faits, les interroge, et, par les réponses qu'il en tire, les contrôle les uns par les autres. C'est ce genre de contrôle, au moyen du raisonnement et des faits, qui constitue, à proprement parler, l'expérience, et c'est le seul procédé que nous ayons pour nous instruire sur la nature des choses

détruit; mais, si on regarde du côté de l'esprit, l'analyse est un procédé naturel.

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Article *Analyse*. Hachette, 1844. Voir plus bas : *De la synthèse dans la démonstration*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui sont en dehors de nous[1]. Dans le sens philosophique, l'observation *montre* et l'expérience *instruit*.

On a quelquefois semblé confondre l'expérience avec l'observation. Bacon paraît réunir ces deux choses quand il dit : l'observation et l'expérience pour amasser les matériaux, l'induction et la déduction pour les élaborer : voilà les seules bonnes machines intellectuelles[2].

Zimmermann s'exprime ainsi : « Une expérience diffère d'une observation en ce que la connaissance qu'une observation nous procure semble se présenter d'elle-même; au lieu que celle qu'une expérience nous fournit est le fruit de quelque tentative que l'on fait dans le dessein de savoir si une chose est ou n'est point.

Cette définition représente une opinion assez généralement adoptée. D'après elle, l'observation serait la constatation des choses ou des phénomènes tels que la nature nous les offre ordinairement, tandis que l'expérience serait la constatation de phénomènes créés ou déterminés par l'expérimentateur; le premier étant passif dans la production des phénomènes, le second y prenant, au contraire, une part directe et active. Cuvier a exprimé cette même pensée en disant : « L'observateur écoute la nature; l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler. » Au premier abord, et quand on considère les choses d'une manière générale, cette distinction entre l'activité de l'expérimentateur et la passivité de l'observateur paraît claire et semble devoir être facile à établir. Mais dès qu'on descend dans la pratique expérimentale, on trouve que, dans beaucoup de cas, cette séparation est très-difficile à faire et que parfois même elle entraîne de l'obscurité. Cela résulte, ce me semble, de ce que l'on a confondu l'art de l'investigation, qui recherche

1. On voit par là quelle part revient à l'esprit dans le travail scientifique; il ne se borne pas à recueillir et à enregistrer les faits.

2. La différence n'est pas très-notable; l'expérience n'est, après tout, qu'une observation perfectionnée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et constate les faits, avec l'art du raisonnement, qui les met en œuvre logiquement pour la recherche de la vérité. Or, dans l'investigation, il peut y avoir à la fois activité de l'esprit et des sens, soit pour faire des observations, soit pour faire des expériences [1].

En effet, si l'on voulait admettre que l'observation est caractérisée par cela seul que le savant constate des phénomènes que la nature a produits spontanément et sans son intervention, on ne pourrait cependant pas trouver que l'esprit comme la main reste toujours inactif dans l'observation, et l'on serait amené à distinguer sous ce rapport deux sortes d'observations : les unes *passives*, les autres *actives*. Un astronome qui, regardant le ciel, découvre une planète qui passe par hasard devant sa lunette, a fait là une observation fortuite et *passive*, c'est-à-dire sans idée préconçue [2]. Mais si, après avoir constaté les perturbations d'une planète, l'astronome en est venu à faire des observations pour en rechercher la raison, je dirai qu'alors l'astronome fait des observations *actives*, c'est-à-dire des observations provoquées par une idée préconçue sur la cause de la perturbation.

D'un autre côté, si l'on admettait, comme il a été dit plus haut, que l'expérience est caractérisée par cela seul que le savant constate des phénomènes qu'il a provoqués artificiellement et qui naturellement ne se présentaient pas à lui, on ne saurait trouver non plus que la main de l'expérimentateur doive toujours intervenir activement pour opérer l'apparition de ces phénomènes. On a vu, en effet,

1. La remarque est des plus justes; on peut même dire qu'il y a toujours *activité* dans l'observation, puisqu'il y a *attention*. Mais cette activité se borne à rechercher le fait et à le considérer; l'expérience s'applique de plus à le produire, dans des conditions fixées d'avance.

2. Elle est loin d'être *passive;* ce n'est pas là qu'il faut chercher la différence entre cette observation et la seconde, mais dans la cause qui provoque l'activité. Dans le premier cas, cetie cause est extérieure, c'est le passage d'une planète dans le champ d'une lunette; dans le second, elle est mentale : c'est une idée préconçue.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dans certains cas, des accidents où la nature agissait pour lui[1], et là encore nous serions obligés de distinguer, au point de vue de l'intervention manuelle, des expériences actives et des expériences passives.

L'observation est donc ce qui montre les faits; l'expérience est ce qui instruit sur les faits et ce qui donne *de l'expérience* relativement à une chose. Mais, comme cette instruction ne peut arriver que par une comparaison et un jugement, c'est-à-dire par suite d'un raisonnement, il en résulte que l'homme seul est capable d'acquérir de l'expérience et de se perfectionner par elle[2].

« L'expérience, dit Gœthe, corrige l'homme chaque jour. » Mais c'est parce qu'il raisonne juste et expérimentalement sur ce qu'il observe, sans cela il ne se corrigerait pas. L'homme qui a perdu la raison, l'aliéné, ne s'instruit plus par l'expérience, il ne raisonne plus expérimentalement. L'expérience est donc le privilége de la raison[3].

C. BERNARD[4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

5. — Toute expérience est précédée d'une hypothèse.

Ceux qui ont condamné l'emploi des *hypothèses* et des idées préconçues dans la méthode expérimentale ont eu tort de confondre l'invention de l'expérience avec la constatation de ses résultats[5]. Il est vrai de dire qu'il faut constater

1. Ce cas se présente fréquemment dans les sciences physiologiques : une blessure, une maladie réalisent parfois les conditions que l'expérimentateur ne peut pas provoquer. Mais alors il y a simple observation. L'expérience suppose à la fois une intention et une action. La nature ne fait pas d'expériences pour nous.

2. Il y a là, malgré quelque indécision, une vérité excellente à recueillir : l'expérience suppose un but à atteindre, une idée à contrôler, et implique l'intervention dans les phénomènes naturels d'une force raisonnable et libre.

3. Cet aphorisme doit être retenu; il faut l'entendre, non pas dans le sens assez étroit que l'auteur y attribue, mais au pied de la lettre, et en donnant au mot de *raison* toute sa signification sans le restreindre au raisonnement.

4. *Introduction à la médecine expérimentale.* Baillière, 1865, p. 11 à 23.

5. L'hypothèse a été condamnée par presque tous les philosophes qui ont écrit sur la méthode expérimentale. Depuis Bacon, la proscription des hypo-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les résultats de l'expérience avec un esprit dépouillé d'hypothèses et d'idées préconçues. Mais il faudrait bien se garder de proscrire l'usage des hypothèses et des idées quand il s'agit d'instituer l'expérience ou d'imaginer des moyens d'observation. On doit, au contraire, comme nous le verrons bientôt, donner libre carrière à son imagination; c'est l'*idée* qui est le principe de tout raisonnement et de toute invention, c'est à elle que revient toute espèce d'initiative. On ne saurait l'étouffer ni la chasser sous prétexte qu'elle peut nuire, il ne faut que la régler et lui donner un critérium, ce qui est bien différent.

Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale : 1° il constate un fait[1]; 2° à propos de ce fait, une *idée* naît dans son esprit[2]; 3° en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles[3]; 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite[4]. L'esprit du savant se trouve en quelque sorte toujours placé entre deux observations : l'une qui sert de point de départ au raisonnement, l'autre qui lui sert de conclusion...

Une idée anticipée ou une *hypothèse* est donc le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela, on ne saurait faire aucune investigation ni s'instruire; on ne pourrait qu'entasser des observations stériles[5]. Si

thèses est devenue un lieu commun de logique. On voit par ce fragment qu'il faut en rabattre.

1. C'est le premier moment de la méthode expérimentale. Ce fait, qui est l'origine de tout le travail expérimental, est le plus souvent tout à fait fortuit.

2. Cette idée est une hypothèse. D'où vient-elle? Quelques philosophes, comme M. Caro, inclinent à penser qu'elle est une sorte d'anticipation de la raison, qui a en elle-même comme une vue confuse de l'ordre. Il est au moins certain que la raison prononce, dès le premier abord, que le fait est intelligible.

3. L'expérience a donc pour antécédent une hypothèse; en cela elle se distingue très-nettement de la simple observation.

4. Il peut donc y avoir des hypothèses qui précèdent l'expérience, et d'autres qui la suivent.

5. Bacon prétend pourtant qu'il faut expérimenter au hasard, *sortes experimenti;* mais il confond, comme il lui arrive souvent, l'expérience avec l'observation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'on expérimentait sans idée préconçue, on irait à l'aventure ; mais, d'un autre côté, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, si l'on observait avec des idées préconçues, on ferait de mauvaises observations et l'on serait exposé à prendre des conceptions de son esprit pour la réalité.

Les idées expérimentales ne sont point innées. Elles ne surgissent point spontanément ; il leur faut une occasion ou un excitant extérieur, comme cela a lieu dans toutes les fonctions physiologiques. Pour avoir une première idée des choses, il faut voir ces choses ; pour avoir une idée sur un phénomène de la nature, il faut d'abord l'observer. L'esprit de l'homme ne peut concevoir un effet sans cause, de telle sorte que la vue d'un phénomène éveille toujours en lui une idée de causalité. Toute la connaissance humaine se borne à remonter des effets observés à leurs causes. A la suite d'une observation, une idée relative à la cause du phénomène observé se présente à l'esprit ; puis on introduit cette idée anticipée dans un raisonnement en vertu duquel on fait des expériences pour la contrôler.

Les idées expérimentales, comme nous le verrons plus tard, peuvent naître, soit à propos d'un fait observé par hasard, soit à la suite d'une tentative expérimentale, soit comme corollaires d'une théorie admise. Ce qu'il faut seulement noter pour le moment, c'est que l'idée expérimentale n'est point arbitraire ni purement imaginaire ; elle doit avoir toujours un point d'appui dans la réalité observée, c'est-à-dire dans la nature. L'hypothèse expérimentale, en un mot, doit toujours être fondée sur une observation antérieure. Une autre condition essentielle de l'hypothèse, c'est qu'elle soit aussi probable que possible et qu'elle soit vérifiable expérimentalement. En effet, si l'on faisait une hypothèse que l'expérience ne pût pas vérifier, on sortirait par cela même de la méthode expérimentale pour tomber dans les défauts des scolastiques et des systématiques.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il n'y a pas de règles à donner pour faire naître dans le cerveau, à propos d'une observation donnée, une idée juste et féconde qui soit pour l'expérimentateur une sorte d'anticipation intuitive de l'esprit vers une recherche heureuse. L'idée une fois émise, on peut seulement dire comment il faut la soumettre à des préceptes définis et à des règles logiques précises dont aucun expérimentateur ne saurait s'écarter; mais son apparition a été toute spontanée et sa nature tout individuelle. C'est un sentiment particulier, un *quid proprium* qui constitue l'originalité, l'invention et le génie de chacun[1]. Une idée neuve apparaît comme une relation nouvelle ou inattendue que l'esprit aperçoit entre les choses. Il arrive même qu'un fait ou une observation reste très-longtemps devant les yeux d'un savant sans lui rien inspirer, puis tout à coup vient un trait de lumière et l'esprit interprète le même fait tout autrement qu'auparavant et lui trouve des rapports tout nouveaux. L'idée neuve apparaît alors avec la rapidité de l'éclair comme une sorte de révélation subite; ce qui prouve bien que, dans ce cas, le discernement réside dans un sentiment des choses qui est non-seulement personnel, mais qui est même relatif à l'état actuel dans lequel se trouve l'esprit.

L'idée expérimentale résulte d'une sorte de *pressentiment* de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière[2]. On peut dire, sous ce rapport, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas *la forme*. L'expérience peut seule nous l'apprendre.

CL. BERNARD[3].

---

1. Bacon lui-même a reconnu cette espèce de flair propre aux observations du génie : *subodoratio venatica.*

2. Voir page 79, sur ce sujet, l'explication proposée par M. Caro.

3. *Introduction à la médecine expérimentale.* Baillière, 1865, p. 43 et 57. Leibniz, qu'on peut toujours citer pour confirmer une idée juste, a dit : « Je ne méprise point les hypothèses probables. Elles peuvent mener à de nouvelles découvertes... L'art de découvrir les causes des phénomènes, ou les hypothèses véri-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Activité de la force intellectuelle dans l'observation de la nature.

Combien il est difficile d'admettre que l'esprit ne soit qu'un produit mécanique de la nature, lorsque nous le voyons commander à la nature, même dans les questions qu'il lui fait, lorsque nous le voyons diriger son interrogatoire comme le juge celui d'un témoin, et penser les choses avant de les rencontrer réalisées devant lui. Dira-t-on qu'il ne pense et ne réfléchit qu'après avoir observé? Soit; mais qu'est-ce qu'observer, si ce n'est penser les phénomènes que l'on a devant les yeux? On peut voir mille fois le même phénomène sans l'observer. Observer, c'est choisir, car celui qui regarde tout à la fois n'observe pas. Observer, c'est idéaliser le phénomène qui est devant nous, c'est le changer en pensée. Un enfant voit osciller une lampe ou tomber une pomme; c'est un jeu pour ses sens et pour son imagination; pour un Galilée, pour un Newton, ces deux phénomènes ne sont que les signes de lois générales et universelles. Ce n'est plus une pomme qui tombe, c'est la lune que la force attractive de la terre empêche de s'échapper suivant la tangente; ce n'est plus une lampe qui se joue, c'est le pendule qui décrit des oscillations égales dans des temps égaux. Cet esprit qui dans le phénomène aperçoit la loi, et dans le particulier le général, ne serait-il lui-même qu'un phénomène particulier, ou, ce qui serait plus étrange encore, la rencontre fortuite de phénomènes accidentels[1].

P. JANET[2].

tables, est comme l'art de déchiffrer, où souvent une conjecture ingénieuse abrége beaucoup de chemin. » (*Nouveaux essais,* liv. IV, ch. XII.) On trouvera plus loin un fragment de M. Cournot où il explique par l'idée de finalité les pressentiments du génie scientifique.

1. Ces réflexions si justes ont été inspirées à M. P. Janet, par l'ouvrage de M. Cl. Bernard, dont on a déjà lu quelques fragments.

2. *La Méthode expérimentale et la Physiologie.* (*Revue des Deux-Mondes,* 15 avril 1866.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — De l'expérimentation dans les sciences de la vie.

A-t-on le droit de faire des expériences et des vivisections sur les animaux? Quant à moi, je pense qu'on a ce droit d'une manière entière et absolue[1]. Il serait bien étrange qu'on reconnût que l'homme a le droit de se servir des animaux pour tous les usages de la vie, pour ses services domestiques, pour son alimentation, et qu'on lui défendît de s'en servir pour s'instruire dans une des sciences les plus utiles à l'humanité. Il n'y a pas à hésiter : la science de la vie ne peut se constituer que par des expériences, et l'on ne peut sauver de la mort des êtres vivants qu'après en avoir sacrifié d'autres. Il faut faire les expériences sur les hommes ou sur les animaux. Or, je trouve que les médecins font déjà trop d'expériences dangereuses sur les hommes avant de les avoir étudiées soigneusement sur les animaux. Je n'admets pas qu'il soit moral d'essayer sur les malades dans les hôpitaux des remèdes plus ou moins dangereux ou actifs, sans qu'on les ait préalablement expérimentés sur des chiens; car je prouverai plus loin que tout ce que l'on obtient chez les animaux peut parfaitement être concluant pour l'homme quand on sait bien expérimenter. Donc, s'il est immoral de faire sur un homme une expérience dès qu'elle est dangereuse pour lui, quoique le résultat puisse être utile aux autres, il est essentiellement moral de faire sur un animal des expériences, quoique douloureuses et

1. On peut se poser, à propos des vivisections, deux questions : 1° Sont-elles utiles? Cuvier les avait condamnées, parce que l'animal qui *est mis en expérience* se trouve dans un état d'exception qui vicie toute observation; mais encore vaut-il mieux connaître ce qui se passe, dans cet organisme même troublé, que de ne rien savoir du tout. 2° Sont-elles permises? Ce passage est une réponse à ce dernier doute.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dangereuses pour lui, dès qu'elles peuvent être utiles pour l'homme[1]. CL. BERNARD[2].

---

8. — L'idée de la finalité ne peut être exclue des sciences naturelles.

Il faut reconnaître que le *déterminisme*, dans les phénomènes de la vie, est non-seulement un déterminisme très-complexe, mais que c'est en même temps un déterminisme qui est harmoniquement hiérarchisé[3]. De telle sorte que les phénomènes physiologiques complexes sont constitués par une série de phénomènes plus simples qui se déterminent les uns les autres et s'associent en se combinant pour un but final commun. Or l'objet essentiel pour le physiologiste est de déterminer les conditions élémentaires des phénomènes physiologiques et de saisir leur subordination naturelle, afin d'en comprendre et d'en suivre ensuite les diverses combinaisons dans le mécanisme si varié des organismes des animaux.

Le physiologiste et le médecin ne doivent donc jamais oublier que l'être vivant forme un organisme et une individualité. Le physicien et le chimiste, ne pouvant se placer en dehors de l'univers, étudient les corps et les phénomènes isolément pour eux-mêmes, sans être obligés de les rapporter nécessairement à l'ensemble de la nature. Mais le physiologiste se trouvant, au contraire, placé en dehors de l'organisme animal dont il voit l'ensemble, doit tenir

1. Il est difficile de ne pas souscrire à ces conclusions ; on doit pourtant y faire une réserve. Toutes les opérations les plus douloureuses, toutes les tortures qu'on impose à l'animal sont légitimes, si elles ont pour but la *découverte* de la vérité. Elles sont odieuses si elles ne sont qu'un moyen de *démonstration*. Les pratiques qui s'introduisent dans nos écoles, où l'animal n'est plus qu'une machine, ne peuvent être défendues que par suite d'une confusion. Elles sont blâmables toutes les fois qu'elles se réduisent à un simple procédé d'enseignement.

2. *Introduction à la médecine expérimentale*. Baillière, 1865, p. 177.

3. Un phénomène est déterminé quand on en connaît la condition. Toute la méthode des sciences physiques consiste à trouver les conditions des faits ; dans les sciences naturelles, il faut tenir compte de leur cause finale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

compte de l'harmonie de cet ensemble en même temps qu'il cherche à pénétrer dans son intérieur pour comprendre le mécanisme de chacune de ces parties[1]. De là il résulte que le physicien et le chimiste peuvent repousser toute idée de *causes finales* dans les faits qu'ils observent; tandis que le physiologiste est porté à admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisé dont toutes les actions partielles sont solidaires et génératrices les unes des autres.

CL. BERNARD[2].

---

9. — Double application du principe des causes finales dans les recherches scientifiques.

Disons quelques mots de l'usage du principe de finalité comme fil conducteur dans les recherches scientifiques. Cet usage peut ne consister que dans l'application de l'adage vulgaire : « Qui veut la fin veut les moyens. » Lorsque la fin, c'est-à-dire le résultat, est un fait donné et incontestable, il faut, de nécessité logique, admettre les moyens, c'est-à-dire la réunion des circonstances sans lesquelles ce résultat n'aurait pas lieu : et de là une direction imprimée aux recherches expérimentales, jusqu'à ce qu'on ait retrouvé par l'observation directe et positivement constatée ce dont on avait d'abord conclu par le raisonnement l'existence nécessaire. Ainsi, nous sommes autorisés à conclure, de la connaissance que nous avons des habitudes carnassières d'un animal, la présence nécessaire d'armes propres à saisir et déchirer la proie, un mode de structure de l'appareil digestif approprié au régime carnivore, et ainsi de suite. On a pu de la sorte restituer des espèces détruites, dans les traits les plus essentiels de leur organisation, à

1. Les mots dont se sert la physiologie impliquent tous la relation entre les moyens et la fin : l'idée d'*organe* et de *fonction* n'est pas intelligible sans celle d'un but.

2. *Introduction à la médecine expérimentale,* p. 151.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'aide seulement de quelques fragments fossiles; et l'on a fait dans ce travail de restitution des pas d'autant plus grands qu'on a acquis une connaissance plus approfondie des harmonies de la nature animale[1]. Un pareil travail n'implique point du tout la solution du problème philosophique qui porte sur l'origine et sur la raison des harmonies observées, et n'exige pas qu'on ait pris parti pour l'un ou l'autre des trois chefs d'explication entre lesquels il faut choisir pour s'en rendre compte. Il ne s'agit que de conclure logiquement d'un fait certain aux conditions sans lesquelles ce fait ne pourrait avoir lieu. L'esprit, dans cette opération, procède avec toute la sûreté et toute la rigueur démonstratives qui appartiennent aux déductions logiques.

Mais il y a encore pour l'esprit une autre marche, qui consiste à se laisser guider par le pressentiment d'une perfection et d'une harmonie dans les œuvres de la nature, bien supérieures à ce que notre faible intelligence en a pu déjà découvrir. Si ce pressentiment n'est pas infaillible, parce que le point où nous sommes placés pour juger les œuvres de la nature ne nous laisse voir qu'un horizon restreint, et parce que la plus grande perfection dans les détails n'est pas toujours compatible avec la simplicité du plan et la généralité des lois, il arrive bien plus ordinairement, principalement lorsque l'observation porte sur les créations de la nature vivante, que l'observateur, en cédant à ce pressentiment, et en dirigeant son investigation en conséquence, se trouve par cela même sur la voie des découvertes[2]. Il en est de ce pressentiment indéfinissable, et dont il faut tenir grand compte, quoiqu'il n'ait pas la sûreté d'une règle logique, comme de celui qui met le géomètre sur la trace d'un théorème, le physicien sur la trace d'une

1. Cuvier a donné le premier l'exemple de ces travaux et fondé la méthode qui depuis sert à les poursuivre.

2. On remarquera combien ces vues s'accordent avec celles que M. Cl. Bernard a proposées depuis.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

loi physique, selon qu'il leur paraît que la loi ou le théorème pressentis satisfont aux conditions de généralité, de simplicité, de symétrie, qui contribuent à la perfection de l'ordre en toutes choses, et qu'une longue pratique des sciences leur a rendues familières. COURNOT[1].

---

10. — De la déduction dans les sciences expérimentales.

On définit l'induction en disant que c'est un procédé de l'esprit qui va du particulier au général, tandis que la déduction serait le procédé inverse qui irait du général au particulier[2]. Je n'ai certainement pas la prétention d'entrer dans une discussion philosophique qui serait ici hors de sa place et de ma compétence; seulement, en qualité d'expérimentateur, je me bornerai à dire que dans la pratique il me paraît bien difficile de justifier cette distinction et de séparer nettement l'induction de la déduction[3]. Si l'esprit de l'expérimentateur procède ordinairement en partant d'observations particulières pour remonter à des principes, à des lois, ou à des propositions générales, il procède aussi nécessairement de ces mêmes propositions générales ou lois pour aller à des faits particuliers qu'il déduit logiquement de ces principes[4]. Seulement, quand la certitude du principe n'est pas absolue, il s'agit toujours d'une déduction provisoire qui réclame la vérification expérimentale. Toutes les variétés apparentes du raisonnement ne tiennent qu'à la nature du sujet que l'on traite et à sa plus ou moins

1. *Essai sur les fondements de nos connaissances*. Hachette, 1851, t. I, p. 140.
2. Ces deux définitions sont insignifiantes; la dernière n'est pas même exacte; il y a des conclusions générales et même aussi générales que la majeure.
3. L'auteur va lui-même les séparer nettement; mais il fera remarquer avec toute justesse que ces deux procédés concourent au travail scientifique.
4. Etant donnée une loi, on peut, par simple raisonnement, en déduire un phénomène qu'elle détermine; mais cette conclusion ne servira qu'à provoquer l'expérience qui, seule, prononcera en dernier ressort.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

grande complexité. Mais, dans tous ces cas, l'esprit de l'homme fonctionne toujours de même par syllogisme; il ne pourrait pas se conduire autrement[1]. C. BERNARD[2].

---

11. — Influence de la méthode sur les progrès des sciences expérimentales.

Il ne saurait y avoir de méthode pour faire des découvertes, parce que les théories philosophiques ne peuvent pas plus donner le sentiment inventif et la justesse de l'esprit à ceux qui ne les possèdent pas, que la connaissance des théories acoustiques ou optiques ne peut donner une oreille juste ou une bonne vue à ceux qui en sont naturellement privés[3]. Seulement, les bonnes méthodes peuvent nous apprendre à développer et à mieux utiliser les facultés que la nature nous a dévolues, tandis que les mauvaises méthodes peuvent nous empêcher d'en tirer un heureux profit. C'est ainsi que le génie de l'invention, si précieux dans les sciences, peut être diminué ou même étouffé par une mauvaise méthode, tandis qu'une bonne méthode peut l'accroître et le développer. En un mot, une bonne méthode favorise le développement scientifique et prémunit le savant contre les causes d'erreurs si nombreuses qu'il rencontre dans la recherche de la vérité; c'est là le seul objet que puisse se proposer la méthode expérimentale. C. BERNARD[4].

1. D'autres prétendent, au contraire, qu'il fonctionne toujours par induction; et que la déduction est une contre-épreuve de la première opération. Ainsi, l'induction nous apprend que tous les corps sont pesants. Cette vérité générale implique que tel corps, l'air, par exemple, est pesant; la déduction dégage cette vérité particulière de l'autre, où elle était confondue et comme enveloppée.

2. *Introduction à l'étude de la méthode expérimentale.* Baillière, 1865, p. 78.

3. On exagère souvent l'influence de la méthode, et on lui attribue tous les progrès des sciences. La proposition inverse est tout aussi vraie; la méthode se perfectionne en même temps que les sciences se développent. Il y a là un concours mutuel; mais, en réalité, les progrès de la méthode ont toujours pour principe quelque progrès dans les sciences; elle rend ensuite à ces dernières ce qu'elle en a reçu, et contribue à les perfectionner. Il y a entre elle et les sciences à peu près le même rapport qu'entre la rhétorique et l'éloquence, l'art poétique et la poésie.

4. *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 61.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

12. Des sciences physiques et naturelles.

Placées entre les sciences mathématiques et les sciences morales, les sciences physiques commencent où les phénomènes ne sont plus susceptibles d'être mesurés avec précision, ni les résultats d'être calculés avec exactitude ; elles finissent lorsqu'il n'y a plus à considérer que les opérations de l'esprit et leur influence sur la volonté.

L'espace entre ces deux limites est aussi vaste que fertile, et appelle de toutes parts les travailleurs par les riches et faciles moissons qu'il promet.

Dans les sciences mathématiques, même lorsqu'elles quittent leurs abstractions pour s'occuper des phénomènes réels, un seul fait bien constaté et mesuré avec précision sert de principe et de point de départ ; tout le reste est l'ouvrage du calcul : mais les bornes du calcul sont aussi celles de la science. La théorie des affections morales et de leurs ressorts s'arrête plus promptement encore devant cette continuelle et incompréhensible mobilité du cœur, qui met sans cesse toute règle et toute prévoyance en défaut, et que le génie seul, comme par une inspiration divine, sait diriger et fixer. Les sciences naturelles, qui n'ont que le second rang pour la certitude de leurs résultats, méritent donc, sans contredit, le premier par leur étendue ; et même, si les sciences mathématiques ont l'avantage d'une certitude presque indépendante de l'observation, les sciences naturelles ont en revanche celui de pouvoir étendre à tout le genre de certitude dont elles sont susceptibles.

G. Cuvier [1].

1. *Rapport sur les progrès des sciences physiques*, p. 5.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XII.

LOGIQUE.

LOGIQUE DES JUGEMENTS DÉDUCTIFS.

§ 1er. — DU SYLLOGISME.

1. — Division logique des jugements et des propositions.

La différence des jugements par rapport à leur forme[1] est de quatre espèces : la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité;* ce qui donne précisément autant de sortes de jugements.

Par rapport à la quantité, les jugements sont : ou *universels,* ou *particuliers*, ou *singuliers*, suivant que le sujet, dans le jugement, est *entièrement* ou *partiellement renfermé* dans la notion du prédicat, ou qu'il en est *entièrement* ou *partiellement exclu*[2]. Dans un jugement *universel*, la sphère d'une notion est entièrement comprise dans celle d'une autre ; dans un jugement *particulier*, une partie de la notion est comprise dans la sphère de l'autre ; et dans le jugement *singulier* enfin, une notion, qui manque de sphère[3], est par conséquent renfermée simplement comme partie dans la sphère d'une autre[4]....

Quant à la qualité, les jugements sont : ou *affirmatifs,*

1. On a vu plus haut la distinction de la matière et de la forme de la connaissance. La différence des jugements selon la matière dépend des objets mêmes auxquels ils s'appliquent.

2. Plus simplement, le jugement est universel quand l'attribut est affirmé ou nié de tout le sujet ; et particulier, quand il est affirmé ou nié d'une partie du sujet.

3. La sphère d'une idée, c'est son *extension*. Les jugements singuliers comptent en logique comme universels, puisque l'attribut y est affirmé d'un individu tout entier.

4. L'attribut a sa quantité comme le sujet ; mais elle n'est pas exprimée par le langage, quoique implicitement contenue dans la pensée. Ainsi, dans ces deux

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou *négatifs*, ou *limitatifs*, c'est-à-dire indirectement affirmatifs. Par exemple : l'âme est immortelle, le vice n'est pas louable, l'âme est non mortelle [1].....

Quant à la relation, les jugements sont : ou *catégoriques;* ou *hypothétiques*, ou *disjonctifs*, suivant que l'un des termes du jugement est subordonné à l'autre comme le *prédicat* l'est au *sujet*, ou comme la conséquence l'est à son principe, ou comme les *membres de la division* le sont à une *notion divisée*. — Dans le premier rapport, le jugement est *catégorique ;* dans le deuxième, *hypothétique*, et dans le troisième, *disjonctif*. Exemples : Caïus est savant ; — si Caïus est vertueux, il n'est pas menteur ; — Caïus est malade ou n'est pas malade [2]..... Quant à la modalité, point de vue pour lequel le rapport de tout jugement à la faculté de connaître est déterminé, les jugements sont ou *problématiques*, ou *assertoriques*, ou *apodictiques*. Ils sont problématiques si le rapport de l'attribut au sujet n'est conçu que comme simplement possible, assertoriques si le rapport est conçu comme existant, enfin apodictiques si ce rapport est conçu comme nécessaire [3]. KANT [4].

propositions : l'homme est mortel, l'homme n'est pas parfait, les deux attributs n'ont pas la même *quantité :* le premier équivaut à « quelque être mortel, » et le second « à nul être parfait ; » le premier est particulier, le second est universel. De là cet axiome de logique : l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particulièrement, et celui d'une proposition négative est toujours pris universellement. Hamilton a prouvé que cette règle est trop sommaire, et qu'une proposition affirmative peut avoir un attribut universel : « Quelques hommes sont médecins, » c'est-à-dire « tous les médecins. » Une proposition négative peut de même avoir un attribut particulier.

1. La qualité d'une proposition n'a que deux formes bien nettes : l'affirmation et la négation. En les combinant avec les deux formes essentielles de la quantité, on a les quatre sortes de propositions désignées par les quatre voyelles A, E, I, O. Voir la *Logique de Port-Royal*, IIe partie, ch. III.

2. C'est le fondement de la division des syllogismes en catégoriques, hypothétiques ou conditionnels, et disjonctifs ou dilemmes.

3. La logique de l'école dit plus simplement que l'affirmation a ses modes : elle est présentée comme possible, ou impossible, contingente ou nécessaire. Comme le mode *impossible* peut se ramener tantôt au nécessaire, tantôt au contingent, il suffit des trois différences indiquées par Kant. Le mode possible correspond au jugement *problématique ;* le mode contingent, à l'assertion ou jugement *assertorique*, et le mode nécessaire au jugement *apodictique*.

4. *Logique*, traduction de M. Tissot. Ladrange, 1863, p. 149. On peut, en lo-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Différence entre l'intuition et la déduction.

Rapportons ici les moyens par lesquels notre entendement peut s'élever à la connaissance sans crainte de se tromper. Or, il en existe deux, l'intuition et la déduction. Par *intuition* j'entends, non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination naturellement désordonnée, mais la conception d'un esprit attentif, si distincte et si claire qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il comprend, ou, ce qui revient au même, la conception évidente d'un esprit sain et attentif, conception qui naît de la seule lumière de la raison, et est plus sûre parce qu'elle est plus simple que la déduction elle-même, qui cependant, comme je l'ai dit plus haut, ne peut manquer d'être bien faite par l'homme. C'est ainsi que chacun peut voir intuitivement qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est terminé par trois lignes, ni plus ni moins, qu'un globe n'a qu'une surface, et tant d'autres choses qui sont en plus grand nombre qu'on ne le pense communément, parce qu'on dédaigne de faire attention à des choses si faciles [1].

On pourrait peut-être se demander pourquoi à l'intuition nous ajoutons cette autre manière de connaître par *déduction*, c'est-à-dire par l'opération qui, d'une chose dont nous avons la connaissance certaine, tire des connaissances qui s'en déduisent nécessairement. Mais nous avons dû admettre ce nouveau mode; car il est un grand nombre de choses qui, sans être évidentes par elles-mêmes, portent cependant le caractère de la certitude, parce qu'elles sont

gique, confondre le jugement acte intellectuel, avec son expression, la proposition, parce que la logique considère le jugement non pas dans son ensemble, et comme un acte indivisible, mais dans ses éléments décomposés et analysés par le langage.

1. Cette idée de l'*intuition* ne diffère pas notablement de celle qui est consacrée par le langage de la philosophie contemporaine : c'est la connaissance directe de la réalité. Descartes exclut les sens, en tant qu'ils nous donnent des images, mais non pas en tant qu'ils nous donnent des idées. En somme, l'intuition a un triple objet : le monde, le moi, Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

déduites de principes vrais et incontestés par un mouvement continuel et non interrompu de la pensée, avec une intuition distincte de chaque chose; tout de même que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne tient au premier, encore que nous ne puissions embrasser d'un coup d'œil les anneaux intermédiaires, pourvu qu'après les avoir parcourus successivement nous nous rappelions que, depuis le premier jusqu'au dernier, tous se tiennent entre eux. Aussi distinguons-nous l'intuition de la déduction, en ce que dans l'une on conçoit une certaine marche ou succession, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'autre, et en outre que la déduction n'a pas besoin d'une évidence présente comme l'intuition, mais qu'elle emprunte en quelque sorte toute sa certitude de la mémoire[1]; d'où il suit que l'on peut dire que les premières propositions, dérivées immédiatement des principes, peuvent être, suivant la manière de les considérer, connues tantôt par intuition, tantôt par déduction[2]; tandis que les principes eux-mêmes ne sont connus que par intuition, et les conséquences éloignées que par déduction.

DESCARTES[3].

---

3. — Mécanisme de la déduction.

Lorsque la nécessité d'unir une idée générale, servant de sujet, à une autre qui peut servir d'attribut, ou de les séparer, n'est pas évidente par la nature de ces idées, et que nous désirons en même temps savoir si elles s'impliquent ou s'excluent dans la pensée, nous nous trouvons dans un état de doute et d'indécision, puisque nous ignorons lequel de

1. Quand on admet une vérité parce qu'on l'a démontrée, on se souvient qu'elle a été prouvée; on ne la démontre pas chaque fois qu'on y pense.

2. A rigoureusement parler, toute proposition dérivée est le résultat d'une déduction; mais il y a des déductions si immédiates, si inévitables, que tous les esprits les exécutent instantanément et qu'elles diffèrent à peine des pures intuitions.

3. *Règles pour la direction de l'esprit*, règle III.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

deux attributs contradictoires peut être affirmé ou nié du sujet [1]. Mais ce doute peut être dissipé, cette ignorance peut disparaître, et il n'y a pour cela qu'un seul moyen, c'est de produire en nous une nécessité de réunir au sujet, ou d'en séparer, l'un des attributs contraires [2]. Et puisque, par hypothèse, cette nécessité ne naît pas, ou du moins ne naît pas immédiatement, de la simple connaissance du sujet ou de l'attribut séparés, ou de tous les deux ensemble, il en suit qu'elle doit être dérivée d'une source extérieure, c'est-à-dire d'une autre connaissance qui nous apporte comme conséquence nécessaire la disparition du doute primitif. Cette connaissance est une règle générale [3], impliquant la solution du cas douteux; mais il faut montrer au moyen d'une autre proposition qu'elle s'applique à ce cas, que la question en dépend. Mais quand la règle générale a été découverte, et lorsque son application au problème a été reconnue légitime, le doute disparaît aussitôt; on sait lequel des deux attributs contradictoires on doit ou l'on ne doit pas affirmer du sujet; et cette détermination est accompagnée de la conscience d'une nécessité, ou d'une absolue certitude [4]. Un simple exemple éclaircira le sujet. Quand le sujet *homme* est rapproché de ces deux attributs contradictoires, *agent libre* et *agent nécessaire*, on ne sait pas à première vue auquel des deux il doit être réuni [5]; car, puisqu'ils sont contradictoires, ils ne peuvent en être affirmés tous les deux; et pour la même raison, l'un des deux doit en être affirmé; en d'autres termes, je doute si *l'homme* est un

1. Voir la Logique de Port-Royal, IIIe partie, ch. 1.

2. Ce n'est pas à dire pour cela que la conclusion soit toujours nécessaire, mais elle découle *nécessairement* des prémisses.

3. Hamilton répète ou plutôt traduit, dans tout ce passage, la *logique* d'Esser, p. 153, art. 82. Esser lui-même développe très-exactement les idées de Kant.

4. La certitude, suivant Kant, ne se sépare jamais de la nécessité, ou du moins elle n'est absolue que si elle est nécessaire. C'est une idée peu exacte, commune à beaucoup de mathématiciens.

5. On a les éléments d'une proposition. Peut-on les assembler ou les disjoindre. C'est la *question :* l'homme est-il un agent libre?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

agent libre ou *non*. Ces notions *d'homme, d'agent libre, d'agent nécessaire* n'apportent en elles-mêmes, aucune solution à mon doute ; et je dois m'efforcer de découvrir quelque autre notion, qui soit capable de me décider. L'attribut *agent libre* me conduit à une idée qui y est étroitement associée, celle *d'agent responsable*, et j'obtiens cette proposition : *tout agent responsable est un agent libre* [1]. Mais cette proposition ne contient pas encore la solution du doute, car on peut demander si la notion *d'agent responsable* est un attribut appartenant à celle *d'homme*. Cette question est tranchée, si l'on reconnaît que l'idée *homme* enveloppe l'idée *d'agent responsable*. Je puis dire alors : *l'homme est un agent responsable*. Ces deux propositions étant ainsi formées et appliquées à la question, elle se trouve résolue, et au lieu de l'indécision primitive, on arrive, avec la conscience d'une nécessité, ou d'une certitude absolue, à ce jugement : oui, l'homme est un agent libre. Tout le procédé, toute la série des jugements, peut ainsi s'exprimer :

Tout agent responsable est un agent libre.
L'homme est un agent responsable,
Donc l'homme est un agent libre.

Considérons les relations des parties constituantes de cette énonciation. Tout consiste en trois idées, avec leurs mutuels rapports : *agent libre*, *agent responsable*, *homme*. Leurs rapports mutuels sont ceux de tout et de partie, selon l'extension : car l'idée *agent libre* contient celle d'*agent responsable*, qui à son tour contient celle d'*homme*. Ces trois notions sont donc comme trois cercles, ayant chacun une extension différente, et contenus l'un dans l'autre [2] ; et il

1. L'ordre où ces idées sont ici rangées n'est vrai que pour la logique. Psychologiquement, la responsabilité n'est pas le principe de la liberté ; elle en est le résultat.

2. Euler a représenté toutes les combinaïsons de syllogisme, par des rapports entre des espaces circulaires. Beaucoup de logiciens estiment ces symboles ; il est permis de n'y attacher qu'une valeur médiocre ; ce sont des exemples ; c'est un moyen de rendre possible l'action de l'imagination en une matière où elle

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

est évident que l'opération par laquelle nous reconnaissons que la notion la plus étroite, *homme*, est contenue dans la plus large, *agent responsable*, est précisément la même par laquelle nous reconnaîtrions que le cercle le plus intérieur est contenu dans le plus extérieur, en supposant toutefois que nous ne pussions apercevoir leur relation réciproque que par leur relation avec le cercle intermédiaire...[1] Nous nous appuyons sur ce principe, que la partie d'une partie, est une partie du tout. W. HAMILTON[2].

---

4. — **Dusyllogisme; de son unité.**

Le raisonnement est un acte de comparaison médiate. Raisonner, c'est, en effet, reconnaître que deux idées sont l'une à l'égard de l'autre dans la relation d'un tout à ses parties, et cela en reconnaissant que ces deux idées sont chacune dans la même relation avec une troisième. Considéré comme un acte, le raisonnement, ou emploi discursif de la raison (τὸ λογίζεσθαι, λογισμός, διάνοια, τὸ διανοεῖσθαι) s'appelle aussi procédé *d'argumentation, d'inférence, d'illation, de conclusion, de syllogisme*... le produit de l'acte lui-même s'appelle aussi raisonnement ; et dans ce sens on dit encore *argument* et *syllogisme*.

Rien de plus faux à cet égard que l'opinion vulgaire qui distingue ce procédé comme l'opération d'une faculté différente en espèce du jugement et de la conception[3]. Conception, jugement, raisonnement, ce sont en réalité de simples

nous abandonne. Voir les *Lettres à une princesse d'Allemagne,* IIe partie, lettres XXXIV à XL.

1. Cette différence est capitale. Il ne faut qu'une simple perception pour constater que le plus petit cercle est dans le grand, et on peut même ne pas remarquer qu'il est dans le moyen, tandis que le rôle de l'idée moyenne est tout à fait nécessaire dans une déduction.

2. *Lectures on logic*, t. I, p. 270.

3. Le raisonnement est un jugement ; mais le jugement n'est pas une faculté. Quant à la conception, elle précède le raisonnement ; elle suggère les idées que l'on compare.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

applications de la même faculté, celle de comparaison[1] ... Il est donc également faux d'affirmer, comme on le fait communément, qu'un raisonnement ou syllogisme est un tout formé de jugement; et qu'un jugement est un tout composé, formé d'idées. C'est là une manière toute mécanique de trancher en parties les phénomènes de l'esprit; et elle diffère autant d'une analyse légitime, que l'acte du boucher de celui de l'anatomiste. Il est vrai que le syllogisme peut être divisé en trois parties ou propositions; et que ces propositions ont un certain sens quand on les considère à part, en dehors de leurs relations réciproques. Mais, envisagées de cette manière, elles perdent toute la signification qu'elles avaient lorsqu'elles étaient unies dans un raisonnement; car elles la tirent précisément de leurs relations mutuelles, et de la lumière qu'elles réfléchissent l'une sur l'autre. On peut certainement diviser un corps animé en parties, et considérer à part les membres; mais ces membres, examinés un à un, et hors de leurs rapports avec le tout, ont perdu leur signification principale et propre, qu'ils possédaient comme coopérant à former un tout organique et indivisible. Il en est de même pour le syllogisme. Les parties qui, dans leur union organique, avaient de la vie et de l'importance, aussitôt séparées l'une de l'autre, ne sont plus que des énonciations de généralités vagues, ou d'identités futiles. Sans doute il faut bien analyser dans ses éléments un raisonnement enfermé dans le langage, et énoncer les parties les unes après les autres; mais il ne faut pas supposer que, dans la pensée, une idée ou une proposition soit connue avant ou après une autre; car, dans la conscience, les trois idées et leurs relations réciproques constituent seulement un acte d'intelligence unique et instantané.

Les logiciens ont souvent méconnu cette vérité en traitant

1. Tous les jugements ne supposent pas une comparaison; mais l'auteur entend par jugements les affirmations qui proviennent d'un travail discursif de l'intelligence, et dans cette mesure son assertion est vraie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

du syllogisme. Ils ont cru qu'il y avait une proposition qui venait nécessairement la dernière dans l'expression, et l'ont en conséquence nommée la *conclusion ;* les deux autres, précédant, suivant eux, la conclusion, ont été appelées *prémisses*, et forment, réunies, ce qu'on appelle *l'antécédent*... Mais on peut indifféremment énoncer la conclusion la première ou la dernière. Dans le premier cas, la conclusion est le théorème à démontrer et les prémisses ses preuves, ses raisons, et au lieu de la conjonction *donc*, qui a un sens de conclusion, on emploierait la conjonction *car* qui a un sens d'explication. Toute la différence c'est que l'ordre ordinaire est synthétique, et l'autre analytique. W. HAMILTON[1].

---

3. — Les règles du syllogisme réduites à trois.

Un syllogisme *catégorique*[2], correctement et pleinement exprimé, est soumis aux trois règles suivantes :

1° Il doit avoir trois, et seulement trois, termes constituant trois, et seulement trois, propositions. La nécessité de cette règle est évidente d'après la définition du syllogisme catégorique. Dans ce raisonnement, la relation de deux notions l'une avec l'autre est déterminée par leur relation à une troisième ; chacune d'elles doit donc être comparée une fois avec le terme intermédiaire, et une fois entre elles. Il est donc évident qu'il doit y avoir trois termes et trois propositions, ni plus ni moins. Il est bien entendu que les termes peuvent être exprimés en plusieurs mots, et les propositions être complexes[3]... Lorsqu'on emploie le moyen terme dans chacune des deux prémisses

1. *Lectures on logic.*, t. I, p. 275.

2. On appelle *catégorique*, une proposition dans laquelle la relation entre le sujet et l'attribut est simple, absolue, sans condition, et on donne le même nom à un syllogisme composé de semblables propositions.

3. Dans ce passage et dans les suivants, Hamilton reproduit presque littéralement la *Logique* de Krug, p. 246 à 251.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

en deux sens différents, il semble qu'il n'y ait que trois termes, bien qu'en réalité il y en ait quatre, ou, pour parler le langage technique, *quaternio terminorum;* par exemple :

Les animaux sont privés de raison,
L'homme est un animal,
Donc l'homme est privé de raison.

La conclusion n'a pas de valeur, bien que chaque proposition en elle-même puisse avoir une sorte de vérité. Car le moyen terme *animal* n'est pas pris dans le même sens dans les deux propositions : dans la première, il est pris dans le sens le plus étroit, et comme synonyme de *brute ;* dans la seconde, sa signification est plus large; il veut dire: tout organisme vivant[1].

2° La seconde règle est que la majeure doit être universelle, et la mineure affirmative. En effet, si la majeure était particulière, comme elle constitue la règle générale propre à résoudre la question, nous ne serions pas sûrs que le moyen terme eût dans la mineure la même extension que dans la majeure. Exemple :

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Quelques ouvrages d'art ont la forme cubique;
Toute peinture est un ouvrage d'art:
Donc toute peinture a la forme cubique.

Quant à la mineure, elle est nécessairement affirmative; car elle énonce l'application de la règle générale à la question; elle doit affirmer que cette règle y est applicable. Si elle est négative, il n'y a pas de raisonnement; car il n'est pas nécessaire qu'un genre ne contienne que des choses d'une certaine espèce. Exemple :

Tous les hommes sont des animaux.
Nul cheval n'est un homme;
Donc nul cheval n'est un animal.

1. A cette première règle se rattachent donc : 1° celle qui dit : le moyen terme doit être pris une fois au moins universellement; 2° celle qui dit : aucun terme ne peut être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses; car, dans ces deux cas, il y a en réalité plus de trois termes.— Quant à la règle qui défend d'introduire le moyen terme dans la conclusion, elle se trouve aussi comprise dans cette première, mais d'une manière plus implicite, et on aurait dû la signaler.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

La majeure, au contraire, peut indifféremment être affirmative ou négative [1].

3° La nécessité de la dernière règle est tout aussi évidente ; la voici : « La conclusion doit s'accorder en quantité avec la mineure, et en qualité avec la majeure. Cette règle est autrement énoncée par les logiciens ; la conclusion doit toujours suivre la plus faible partie, la négation et la particularité étant considérées comme plus *faibles* que l'affirmation et l'universalité. En effet, la conclusion est composée du terme mineur, comme sujet, et du terme majeur comme attribut. Mais, comme la relation de ces deux termes, l'un avec l'autre, est déterminée par leur relation avec le moyen terme, et comme le moyen est comparé avec le majeur dans la majeure, il en résulte que ce dernier terme doit conserver dans la conclusion le même rapport avec le mineur qu'il avait avec le moyen dans la majeure. Donc, si cette majeure est affirmative, il en sera de même de la conclusion ; et si elle est négative, la conclusion devra l'être aussi. — Mais, dans la mineure, le moyen est comparé avec le mineur, c'est-à-dire que le mineur est affirmé comme contenu dans le moyen. Dans la conclusion, le majeur ne peut être attribué à un plus grand nombre de choses que n'en contient le moyen. Donc, si la mineure est universelle, la conclusion doit l'être ; et si, au contraire, l'une est particulière, l'autre doit l'être aussi.

W. HAMILTON [2].

1. Cette règle paraît au premier abord souffrir de nombreuses exceptions : car il y a bien des syllogismes concluants dans lesquels la majeure est particulière et la mineure négative. Mais l'auteur prétend que, dans ce cas, il y a interversion entre les deux propositions prémisses, et qu'on doit, pour rentrer dans l'ordre naturel, rétablir leur arrangement. En somme, il étend à tous les syllogismes une loi que les anciens logiciens avaient bornée à ceux de la première figure. Voir la *Logique de Port-Royal*, IIIe partie, ch. v.

2. *Lectures on logic*, t. I, p. 312.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — S'il y a une pétition de principe dans tout syllogisme.

Il doit, d'abord, être accordé que dans tout syllogisme considéré comme un argument prouvant une conclusion, il y a une *petitio principii* [1]. Quand on dit :

Tous les hommes sont mortels,
Socrate est homme,
Donc Socrate est mortel,

les adversaires de la théorie du syllogisme objectent irrévocablement que la proposition « Socrate est mortel » est présupposée dans l'assertion plus générale : « Tous les hommes sont mortels ; » que nous ne pouvons pas être assurés de la mortalité de tous les hommes, à moins d'être déjà certains de la mortalité de chaque homme individuel ; que s'il est encore douteux que Socrate soit mortel, l'assertion que tous les hommes sont mortels est frappée de la même incertitude ; que le principe général, loin d'être une preuve du cas particulier, ne peut lui-même être admis comme vrai, tant qu'il reste l'ombre d'un doute sur l'un des cas qu'il embrasse, et que ce doute n'a pas été dissipé par une preuve *aliunde* [2] ; et, dès lors, que reste-t-il à prouver au syllogisme ? Bref, ils concluent qu'aucun raisonnement du général au particulier ne peut, comme tel, rien prouver, puisque d'un principe général on ne peut inférer

1. La *pétition de principe* consiste à supposer vrai ce qui est en question ; le *cercle vicieux*, à prouver une proposition par une autre qui n'est évidente que si la première est accordée. Le syllogisme, si l'objection qu'on expose devait être admise, renfermerait un cercle vicieux.

2. L'objection, souvent reproduite, n'en est pas plus solide. La question, dans ce raisonnement, c'est de savoir si Socrate mourra. Comment peut-on y répondre ? Par une induction, fondée sur cette expérience que tous les hommes, jusqu'à présent, ont été soumis à la mort. Cette proposition est vraie, que la *mortalité* de Socrate soit ou non prouvée. La déduction consiste à faire la preuve explicite de cette croyance que Socrate mourra. Cette preuve pour nous se réduit à ce fait que Socrate est *homme*, et que tous les hommes sont morts. Le syllogisme n'est ici que la contre-épreuve et l'enregistrement d'une induction. — Pour qu'il y eût cercle vicieux, il faudrait que la majeure, telle que l'esprit la pense, fût celle-ci : tous les hommes, y compris Socrate, sont mortels.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'autres faits particuliers que ceux que le principe même suppose connus.

STUART MILL [1].

---

7. — Le syllogisme ne renferme pas de pétition de principe.

De même que, pour Hamilton, toute induction est un syllogisme, pour M. Mill tout syllogisme ne serait originairement qu'une induction. Car, dit le dernier, dériver un cas particulier d'une proposition universelle, c'est ne rien dériver du tout ; il n'y a pas là de raisonnement effectif ; la conclusion n'est qu'une réassertion partielle de ce qui est affirmé universellement dans le principe du syllogisme. Mais c'est oublier, il me semble, que la force du syllogisme réside dans la mineure, et que le point délicat est presque toujours de savoir si l'individu ou le fait particulier dont on raisonne fait effectivement partie de la totalité dont la majeure affirme une vérité générale. Suivons l'usage de prendre pour type de la forme rigoureuse du raisonnement ce qu'on appelle le syllogisme de la première figure. Exemple : « Tous les hommes sont mortels. — Seth est homme. — Seth est mortel. » C'est là un raisonnement, et ce n'est pas, quoi qu'on en ait dit, une *pétition de principe*. On soutient que la conclusion est déjà affirmée dans la première proposition, la mortalité de Seth étant comprise dans celle de l'humanité tout entière. Cela est vrai dans la réalité ; mais le syllogisme n'est pas l'expression de l'ordre des faits, il est l'expression de la loi formelle de la pensée, il est relatif à l'esprit humain [2]. Je sais que tous les hommes sont mortels : il ne s'ensuit pas nécessairement que je sache que Seth soit un homme. Je lie ces deux connaissances ob-

1. *Système de Logique,* traduction de M. Peisse. Ladrange, 1868, t. I, p. 205.
2. Bacon exprime cette vérité avec énergie : Le syllogisme, dit-il, lie l'esprit, et non les choses.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tenues séparément, et par la seconde je dérive de la première la connaissance d'un fait qui était effectivement compris dans le fait général exprimé par la première, mais qui n'y pouvait être qu'à la condition de la seconde ; et ce fait, *c'est que Seth est mortel*. La connaissance ainsi obtenue est appelée *discursive*, précisément parce qu'elle résulte d'une certaine marche, d'un certain cours de la raison, quoique les choses auxquelles elle s'applique soient simultanées et ne dérivent pas nécessairement les unes des autres comme les notions qui s'y rapportent [1].

C. DE RÉMUSAT [2].

---

8. — Principe général de la déduction et du syllogisme.

La règle première et universelle des raisonnements rationnels et affirmatifs est que *le signe du signe est un signe de la chose même* (*Nota notæ est nota rei ipsius*) [3] ; et celle de tous les raisonnements négatifs de même espèce, que *ce qui répugne au signe d'une chose répugne à la chose même* (*Repugnans notæ repugnat rei ipsi*). Ni l'une ni l'autre de ces deux règles n'est susceptible d'aucune démonstration ; car une preuve n'est possible que par un ou plusieurs raisonnements rationnels ; vouloir démontrer la formule suprême de tout raisonnement rationnel serait raisonner d'une manière fautive : il y aurait ce qu'on appelle un cercle vicieux [4]. Mais si ces règles contiennent le principe universel et dernier de tout mode de raisonnement rationnel, ce n'est évidemment qu'à la condition de contenir la

1. On a vu dans les notes précédentes une autre explication de cette difficulté, qui compromettrait toute la logique.

2. *Bacon, sa vie, son temps,* etc. Didier, 1857, p. 320.

3. On exprime encore autrement cet axiome de logique, connu dans l'école sous le nom de *Dictum de omni* : l'attribut de l'attribut est l'attribut du sujet.

4. Ces principes ne sont que des expressions du principe de contradiction, ou plutôt, suivant la correction heureuse de Hamilton, de *non contradiction*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raison dernière et unique de la vérité des autres règles admises jusqu'ici par tous les logiciens comme règles premières des raisonnements rationnels. Le *dictum de omni*, principe suprême de tout raisonnement rationnel affirmatif, équivaut à celui-ci : Ce qui est affirmé universellement d'une notion l'est également de toute notion contenue sous la première. La raison en est claire [1].

La notion qui en contient d'autres sous elle en est toujours abstraite comme un signe; mais ce qui convient à cette notion, et qui est un signe d'un signe, est par conséquent aussi un signe des choses mêmes dont elle a été abstraite, c'est-à-dire qu'elle convient aux notions inférieures qu'elle contient sous elle. Il suffit d'avoir quelques connaissances en logique pour apercevoir facilement que ce *dictum* n'est vrai qu'en conséquence du principe que nous venons d'énoncer, et qu'il rentre par conséquent sous notre première règle. Le *dictum de nullo* [2] rentre à son tour sous notre seconde règle. Ce qui est nié universellement d'une notion l'est également de tout ce qui est contenu sous cette notion, car cette notion, qui en contient d'autres, n'est qu'un signe qui en a été abstrait. Or, ce qui contredit ce signe contredit aussi les choses mêmes auxquelles il se rapporte : donc ce qui contredit la notion supérieure doit aussi contredire les notions inférieures qu'elle contient sous elle. KANT [3].

1. Les anciens logiciens disaient : « Quicquid de omni valet, valet etiam de quibusdam et singulis. » Kant ne fait pas une grande innovation en énonçant le principe scolastique sous cette forme.

2. C'est le principe des raisonnements négatifs : « Quicquid de nullo valet, nec de quibusdam nec de singulis valet. »

3. *Logique*, traduction de M. Tissot. Ladrange, 1838, p. 220. Les logiciens varient beaucoup l'expression du principe du syllogisme : les uns disent comme Aristote et Leibniz : « Deux choses qui sont les mêmes avec une même troisième, sont les mêmes entre elles; » ce qui convient surtout au raisonnement mathématique et affirmatif, et a été répété sans grand changement par Reimarus, Suter, etc. Buffier, suivi en cela par Euler, énonce ainsi son principe : « Si une première chose en contient une seconde, dans laquelle une troisième est comprise, la première comprend la troisième. » On préférerait encore, comme plus profonde, la maxime proposée par Waldin : « La règle universelle de tous les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — En quel sens le raisonnement repose-t-il sur l'identité.

Dans le raisonnement en général, comme l'ont expliqué principalement Aristote, Leibniz, Euler, on se fonde sur la contenance des idées les unes par les autres. Mais la démonstration parfaite est celle qui remonte à une proposition où le sujet est aussi bien contenu dans l'attribut que l'attribut dans le sujet, c'est-à-dire à une proposition réciproque, qui est une définition [1]. Toutes les conséquences ne sont alors que des formes différentes du principe ; c'est ce qui a toujours lieu dans les mathématiques, et c'est pourquoi on y peut, d'une propriété quelconque d'une quantité, déduire toutes les autres. Et enfin la démonstration n'est absolue ou catégorique, sans rien d'hypothétique, que si elle descend, comme de son premier principe, d'une proposition qui se justifie par elle seule ; et il n'y a de telles propositions que les *identiques*, qui appartiennent spécialement à la philosophie, et qui sont comme les expressions immédiates de la raison elle-même [2].

Peut-être donc Condillac n'a-t-il pas avancé un paradoxe entièrement insoutenable quand il a dit, dans des termes qu'on retrouve d'ailleurs chez Leibniz, que le fond de la logique était l'*identité* [3]. Lui-même, d'ailleurs, pour caractériser les rapports des propositions successives, a souvent

syllogismes, c'est qu'ils doivent faire connaître la *raison suffisante* d'une proposition donnée. » Voir, à ce sujet, les notes d'une édition de la *Logique de Port-Royal*. Delagrave, 1869.

1. Dans ce cas, le sujet et l'attribut ont une extension et une compréhension absolument égales.

2. Voir t. I, p. 248.

3. « Les raisonnements, dit M. Duhamel, ne sont pas des identités. Les propositions successives qu'on déduit les unes des autres ne sont pas identiques entre elles ; il n'y a à l'être que les choses dont elles expriment les propriétés... Dans le plus simple raisonnement, la conséquence n'est identique avec aucune des deux prémisses... elle ne résulte d'aucune d'elles séparément, mais seulement de leur ensemble. Et l'on ne peut pas dire non plus qu'elle est identique avec cet ensemble ; car elle pourrait être vraie, tandis que les deux autres seraient fausses. » (*Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 94.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dit, au lieu d'identité, *analogie*. C'est assez pour faire voir en quel sens ses expressions ordinaires doivent être prises, et que, par la succession des identiques, il n'entendait que ce que Leibniz appelle la substitution des équivalents (*substitutio æquipollentium*). Ce dernier n'a-t-il pas dit aussi : « Des choses qui peuvent être substituées l'une à l'autre, sans que la vérité en souffre, sont identiques ? »

F. Ravaisson [1].

---

10. — Stérilité de la méthode syllogistique.

Plusieurs personnes s'étonneront peut-être que, traitant ici des moyens de nous rendre plus propres à déduire des vérités les unes des autres, nous omettions de parler des préceptes des dialecticiens, qui croient diriger la raison humaine en lui prescrivant certaines formules de raisonnement si concluantes, que la raison qui s'y confie, encore bien qu'elle se dispense de donner à la déduction même une attention suivie, peut cependant par la vertu de la forme seule arriver à une conclusion certaine. Nous remarquons, en effet, que la vérité échappe souvent à ces liens, et que ceux qui s'en servent y restent enveloppés. C'est ce qui n'arrive pas si souvent à ceux qui n'en font pas usage, et notre expérience nous a démontré que les sophismes les plus subtils ne trompent que les sophistes, et presque jamais ceux qui se servent de leur seule raison.

Aussi, dans la crainte que la raison ne nous abandonne quand nous recherchons la vérité dans quelque chose, nous rejetons toutes ces formules comme contraires à notre but, et nous rassemblons seulement tous les secours qui peuvent retenir notre pensée attentive, ainsi que nous le montrerons par la suite. Or, pour se convaincre plus complétement que cet art *syllogistique* ne sert en rien à la découverte de la

1. *De la philosophie en France au* XIXe *siècle*. Hachette, 1868, p. 218.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vérité[1], il faut remarquer que les dialecticiens ne peuvent former aucun syllogisme qui conclue le vrai, sans en avoir eu avant la *matière*, c'est-à-dire sans avoir connu d'avance la vérité que ce syllogisme développe[2]. De là il suit que cette forme ne leur donne rien de nouveau, qu'ainsi la dialectique vulgaire est complétement inutile à celui qui veut découvrir la vérité, mais que seulement elle peut servir à exposer plus facilement aux autres les vérités déjà connues, et qu'ainsi il faut la renvoyer de la philosophie à la rhétorique[3].

DESCARTES[4].

---

11. — **Apologie du syllogisme.**

Votre raisonnement sur le peu d'usage des syllogismes est plein de quantités de remarques solides et belles. Et il faut avouer que la forme scolastique des syllogismes est peu employée dans le monde, et qu'elle serait trop longue et embrouillerait si on la voulait employer sérieusement. Et cependant, le croiriez-vous? je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables[5]. C'est une espèce de mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien ser-

1. La critique est très-juste, mais elle frappe la méthode syllogistique, et non la science du syllogisme. L'analyse de la déduction et de son expression n'en est pas moins un très-beau chapitre de la philosophie; la pratique n'a rien à y gagner.

2. Ce jugement paraît vrai; le syllogisme est un moyen de contrôle et non pas de découverte; c'est la contre-épreuve d'une opération déjà faite dans l'esprit.

3. Cet arrêt sévère peut être tempéré par l'avis de Leibniz qu'on lira ci-après.

4. *Règles pour la direction de l'esprit.* Règle X.

5. Cette opinion, sauf peu d'exceptions, est commune à tous les grands philosophes. Descartes a condamné l'abus de la méthode syllogistique, mais non pas l'usage du raisonnement dont il est la forme régulière. M. Stuart Mill, qui pourtant n'a pas pour le syllogisme une grande prédilection, proteste pourtant « contre la doctrine qui déclare l'art syllogistique inutile pour le raisonnement. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vir, ce qui n'est pas toujours permis. Or, il faut savoir que, par les arguments en forme, je n'entends pas seulement cette manière scolastique d'argumenter dont on se sert dans les colléges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucun article; de sorte qu'un *sorite*, un autre tissu de syllogisme, qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent; car, quand il fait des *Euthymèmes* en apparence, la propotion supprimée, et qui semble manquer, est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée, ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force. LEIBNIZ [1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. *Nouveaux essais*, livre IV. Ladrange, 1868, p. 514. On omet dans ces fragments l'énumération des faux syllogismes, qu'on trouvera dans la *Logique de Port-Royal*, IIIe partie, ch. XIV.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE LA MÉTHODE DÉDUCTIVE.

1. — Méthode analytique pour la démonstration des théorèmes.

Lorsque l'on aura à trouver la démonstration d'une proposition énoncée, on cherchera d'abord si elle peut se déduire comme conséquence nécessaire de propositions admises, auquel cas elle devra être admise elle-même, et sera par conséquent démontrée [1]. Si l'on n'aperçoit pas de quelles propositions connues elle pourrait être déduite, on cherchera de quelle proposition non admise elle pourra l'être, et alors la question sera ramenée à démontrer la vérité de cette dernière. Si celle-ci peut se déduire de propositions admises elle sera reconnue vraie, et par suite la proposée, sinon, on cherchera de quelle proposition non encore admise elle pourrait être déduite et la question sera ramenée à démontrer la vérité de cette dernière [2]. On continuera ainsi jusqu'à ce que l'on parvienne à une proposition reconnue vraie; et alors la vérité de la proposée sera démontrée.

On voit donc que cette méthode, que l'on appelle *analyse* [3],

1. Ces propositions admises sont ou des définitions, ou des théorèmes déjà démontrés. Quant aux axiomes, ce sont des propositions dont on ne peut tirer aucune conclusion intéressante, mais sans lesquelles on ne pourrait conclure en aucune façon.

2. Il arrive que plusieurs propositions concourent à la fois à établir la vérité d'un seul théorème. En tout cas, la difficulté est de trouver celle dont le théorème peut être déduit. « Cela dépend, dit l'auteur, de la sagacité et de l'étendue des connaissances de celui qui cherche la démonstration. »

3. On a vu plus haut un sens très-différent du mot *analyse*, équivalent de celui de décomposition. Cette identité des termes a causé bien des confusions, et ne peut guère s'expliquer, tant les deux choses sont différentes. L'analyse, proprement dite, joue aussi un rôle dans la démonstration, mais comme opération préparatoire; une question étant donnée, il faut évidemment mettre à part chaque élément, distinguer le connu et l'inconnu, et même discerner si la question n'est pas complexe et n'en enferme pas plusieurs. Condillac s'est lourdement mépris

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

consiste à établir une chaîne de propositions commençant à celle qu'on veut démontrer, finissant à une proposition connue, et telle qu'en partant de la première, chacune soit une conséquence nécessaire de celle qui la suit; d'où il résulte que la première est une conséquence de la dernière, et par conséquent vraie comme elle. DUHAMEL[1].

---

2. — Méthode analytique pour la solution des problèmes.

Nous avons dit que, dans un ordre quelconque de choses, l'objet d'un *problème* est de déterminer une ou plusieurs choses, d'espèces données, ayant des rapports désignés avec des choses données, ou, en d'autres termes, satisfaisant à des conditions données[2]. Or, on aura évidemment des choses de l'espèce désignée qui y satisferont, si on en trouve de cette même espèce assujetties à de nouveaux rapports qui entraînent les premiers comme conséquences nécessaires. Si ce nouveau problème est plus facile à résoudre que le premier, la question sera avancée.

Et l'on pourra même ne pas s'assujettir à prendre pour objet de la recherche des choses de l'espèce demandée, il suffira que la connaissance des nouvelles choses entraîne immédiatement celle des proposées. Il sera alors indifférent de déterminer les unes ou les autres, et l'on sera moins gêné pour la transformation de la question. On aura ainsi

---

en croyant que ce travail préliminaire pouvait constituer une méthode de démonstration.

1. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement.* Gauthiers-Villars, 1865, p. 40. Dans un passage de Pappus, traduit par M. Duhamel, le mot d'analyse est ainsi interprété : « Nous donnons à cette marche le nom d'analyse (résolution) comme pour dire solution en sens inverse. » Ce n'est certes pas le sens que nous attachons à ce mot.

2. Par exemple, « si l'objet d'un problème est de déterminer sur un plan donné un cercle d'après certaines conditions, il s'agira de déduire des données le centre et le rayon de ce cercle, qui sont les choses avec lesquelles il doit avoir les rapports qui constituent sa définition, et par lesquelles, par conséquent, il sera défini. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ramené le problème à un autre, où de nouveaux rapports seront imposés à de nouvelles choses.

Si ce second problème ne peut être immédiatement résolu, on cherchera de la même manière à le ramener à un troisième, dont toutes les solutions en fourniront du second comme celles du second en fournissaient du premier. Si on ne peut résoudre immédiatement ce troisième, on cherchera semblablement à le ramener à un quatrième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on parvienne à un problème que l'on sache résoudre. Alors chacune de ses solutions en fera connaître du précédent, chacune de celles-ci en fera connaître du problème qui précède, et en remontant ainsi jusqu'au premier, on voit que chaque solution du dernier problème en fournit une du proposé.

Cette méthode s'appelle encore *analyse*, parce qu'elle ramène le problème proposé à une suite d'autres, jusqu'à ce que l'on en trouve un qu'on puisse résoudre ; comme, dans le cas des théorèmes, la méthode que nous avons appelée *analyse* ramène la démonstration du proposé à une suite d'autres, jusqu'à ce que l'on parvienne à un théorème connu.

DUHAMEL[1].

---

3. — Démonstration des théorèmes et solution des problèmes par la méthode synthétique.

Cette méthode consiste à partir de propositions reconnues vraies, à en déduire d'autres comme conséquences nécessaires, de celles-ci de nouvelles, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on parvienne à la proposée, qui se trouve alors reconnue elle-même comme vraie[2]. Elle n'est donc autre chose qu'une méthode de déduction[3]. D'où l'on voit que, si

1. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 42.
2. Voilà pourquoi Port-Royal dit que les deux méthodes ne diffèrent pas autrement que la route pour aller d'une vallée sur une montagne, de celle qui conduit de la montagne dans la vallée.
3. L'autre, suivant l'expression de l'auteur, est une méthode de réduction.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'on connaissait la démonstration analytique d'un théorème, on en obtiendrait immédiatement la démonstration synthétique en renversant l'ordre des propositions [1].....

Par la méthode analytique on ramène le problème proposé à un second, celui-ci à un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on parvienne à un problème qu'on sache résoudre. La méthode *synthétique*, au contraire, consiste, à partir de ce dernier, à déduire de sa solution celle de l'avant-dernier, de celle-ci celle du précédent, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au proposé dont on obtient ainsi la solution [2]. DUHAMEL [3].

---

4. — **Démonstration par réduction à l'absurde.**

Deux propositions, dont chacune est la simple négation de l'autre, sont ce que nous avons appelé *contradictoires* [4], et, par conséquent, comme nous l'avons remarqué, la vérité de l'une quelconque des deux entraîne la fausseté de l'autre, et réciproquement [5].

Il résulte de cette remarque une méthode indirecte pour démontrer la vérité d'une proposition, et qui consiste à en considérer la contradictoire et à en démontrer la fausseté. Le plus ordinairement, comme nous l'avons dit précédem-

1. La difficulté, pour cette méthode, c'est de savoir par où commencer, et quelle proposition prendre pour point de départ; il faut déjà qu'il y ait eu une analyse plus ou moins explicite.

2. Cette marche, qu'on appelle aussi descendante, est surtout bonne pour démontrer une vérité déterminée, mais non pour la découvrir. On ne peut savoir quel est le problème connu d'où il faut partir pour en déduire la solution de celui qu'on propose. Il ne faut pas croire pourtant qu'on ne puisse rien découvrir par ce moyen; on découvrira des vérités, mais on ne peut savoir d'avance lesquelles; ce ne sont pas des questions posées.

3. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 51.

4. Un logicien rigoureux ne se contenterait pas de cette définition. Deux propositions peuvent être telles que l'une soit la négation de l'autre, sans être pour cela contradictoires; exemple : quelques hommes sont vertueux, quelques hommes ne sont pas vertueux. La contradiction implique l'opposition de la *qualité* et de la *quantité*; tous les hommes sont mortels; quelques hommes ne sont pas mortels.

5. Voir la *Logique de Port-Royal*, IIe partie, ch. IV.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment, cette proposition contradictoire renfermera plusieurs cas différents ; et pour qu'elle soit démontrée fausse, il faut que chacun de ces cas le soit : car, si un seul était vrai, la proposée ne le serait pas. On les considérera donc chacun successivement, et suivant la méthode donnée pour la démonstration de la fausseté, on fera voir que chacune de ces propositions étant admise conduit, par des raisonnements justes, à des conclusions, soit absurdes en elles-mêmes, soit contradictoires avec l'hypothèse ou avec l'une de ses conséquences [1].

DUHAMEL [2].

---

5. — Des sciences purement déductives.

Je me suis demandé d'abord ce qu'on entendait précisément par ce mot mathématiques, et pourquoi l'arithmétique et la géométrie seulement, et non l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et tant d'autres sciences passaient pour en faire partie : car il ne suffit pas de connaître l'étymologie du mot. En effet, le mot mathématiques ne signifiant que science, celles que j'ai nommées ont autant de droit que la géométrie à être appelées mathématiques ; et cependant il n'est personne qui, pour peu qu'il soit entré dans une école, ne puisse distinguer sur-le-champ ce qui se rattache aux mathématiques proprement dites, d'avec ce qui appartient aux autres sciences. Or, en réfléchissant attentivement à ces choses, j'ai découvert que toutes les sciences qui ont pour but la recherche de l'*ordre* et de la *mesure* se rapportent aux mathématiques, qu'il importe peu que ce soit dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou tout autre objet qu'on cherche cette

1. Ces démonstrations forcent la conviction, mais n'éclairent pas l'esprit ; on ne sait pas pourquoi la proposition est vraie, on sait seulement qu'elle doit l'être. Elles ne sont recevables que quand toutes les autres sont impossibles. — Voir la *Logique de Port-Royal*, IVe partie, ch. IX.

2. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, p. 69.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mesure, qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure, prises indépendamment de toute application à une matière spéciale, et qu'enfin cette science est appelée d'un nom propre et depuis longtemps consacré par l'usage, savoir les mathématiques, parce qu'elle contient ce pour quoi les autres sciences sont dites faire partie des mathématiques. DESCARTES [1].

1. *Règles pour la direction de l'esprit.* Règle IV.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XIII.

LOGIQUE.

DU LANGAGE.

§ Ier. — DES SIGNES ET DU LANGAGE.

1. — Distinction des signes naturels et des signes artificiels.

Il y a évidemment deux ordres de *signes*, parfaitement distincts, et qu'il n'est pas possible de confondre, bien que les uns et les autres soient également des signes, et en remplissent uniformément les fonctions[1].

Le rapport qui associe les uns à la chose signifiée est arbitraire et de pure convention ; et, parce qu'il en est ainsi, on n'en sait la valeur que quand on l'a apprise, et par conséquent on ne peut s'en servir et les comprendre qu'au moyen de cette instruction préalable. De plus, cette association des signes à la chose signifiée étant arbitraire, elle n'a rien d'universel. Les différents peuples ont associé à une même réalité un signe différent : de là un système de signes infiniment différents pour exprimer l'immense variété des choses et des faits. Ces systèmes sont les langues. Chaque peuple a la sienne, et ne peut comprendre celle des autres qu'après l'avoir apprise. Les signes de cette nature

1. La *Logique de Port-Royal* définit très-bien le signe : « Le signe enferme deux idées, l'une, de la chose qui représente ; l'autre, de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la seconde par la première. » Le signe est en effet un objet ou un fait perceptible qui fait *concevoir* un objet ou un fait absent ou imperceptible.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et de cette origine ont été appelés *signes artificiels*. Ce nom leur convient, et nous le conserverons.

Mais, à côté de ces signes, il en est d'autres dont tous les hommes se servent, et que tous comprennent uniformément. Ces signes, l'enfant les trouve et les comprend sans les avoir appris[1], antérieurement à toute expérience, indépendamment de toute imitation; d'où il suit que le rapport qui unit ces signes aux choses qu'ils signifient n'est point arbitraire et de convention : il est naturel et primitif[2]. On a donné à ces signes le nom de *signes naturels*. Il leur convient, et nous le leur conserverons.

TH. JOUFFROY[3].

---

2. — En quel sens il y a des signes naturels.

Il y a des signes *naturels*, si l'on veut dire par là qu'il y a des effets naturels, constants, nécessaires, ou seulement habituels et involontaires, des passions de l'âme sur les mouvements et les états apparents du corps, dont la production ne peut être empêchée qu'avec effort par l'énergie de la volonté ou la puissance de l'habitude, et qui se manifestent également chez tous les hommes. Il y a des signes naturels, si l'on veut dire que quelques-uns de ces phénomènes corporels sont compris par tous les hommes comme les signes révélateurs de certaines passions qui les ont causés, parce que la relation de ces effets à leurs causes est si constante et si visible, ces passions si communes, l'association des sensations ou des images si facile que l'intelli-

1. Il les trouve, c'est incontestable, mais les comprend-il sans les avoir appris? C'est au moins douteux. Il les produit spontanément, mais ils ne deviennent pour lui des signes qu'au moment où il saisit leur rapport avec un autre fait imperceptible. Il les *comprend* alors comme signes. Le signe est créé et entendu du même coup.

2. Il y a là une vérité mêlée à une erreur; le signe est *naturel* comme fait; il est produit sans notre volonté; mais la signification qui y est ajoutée provient de l'expérience et s'apprend.

3. *Nouveaux mélanges philosophiques*. Hachette, 1861, p. 284.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gence vulgaire et l'expérience de quelques jours ou de quelques années suffisent à rappeler le fait moral, qui est la cause, à la vue du fait physique qui en est l'effet, c'est-à-dire à faire de l'effet sensible le signe révélateur de la cause invisible. Il y a des signes naturels, si l'on veut dire, en un mot, que le rire et les larmes sont aussi faciles ou plus faciles encore à interpréter comme signes de la joie et de la douleur que la fumée comme signe du feu qui la produit. Il n'y a pas de signes *naturels*, si l'on entend par là que ces effets constants du moral sur le physique, des passions sur les traits du visage, sont compris par tous les hommes en dehors de toute expérience personnelle, grâce à une révélation naturelle de leur signification, qu'ils sont compris par l'enfant de la même façon qu'ils sont produits ; si l'on prétend que, tandis que tous les hommes savent de science acquise que la fumée est l'indice du feu, ils savent tous de science infuse que les sourcils froncés sont le signe de la menace [1]. En un mot, il n'y a pas de signes absolument naturels, mais il y a dans le corps humain, comme dans le monde extérieur et plus encore, des phénomènes que la raison de l'homme érige aisément, par une courte expérience, en signes des passions humaines dont ils sont le contre-coup dans les organes et l'effet visible.

A. LEMOINE [2].

1. La principale raison que M. Jouffroy avance pour soutenir que certains signes sont compris, sans l'expérience préalable de la chose signifiée, c'est que les enfants pleurent devant une attitude menaçante ou un visage irrité; que cependant ils n'ont pu voir sur leur propre figure l'expression de ces sentiments. Mais comment M. Jouffroy sait-il que ces faits sont des signes pour un enfant, qui ne connaît pas par expérience ni ce que c'est que la colère et la menace, ni à quels mouvements elles sont habituellément associées? L'enfant est alors à peu près réduit à la vie sensitive, et un visage malveillant est pour lui un objet fâcheux qui l'effraye, le tourmente, lui fait mal.

2. *De la physionomie et de la parole.* Germer-Baillière, 1865, ch. v.

3. — Changement incessant des langues.

Les langues se placent décidément dans la catégorie des choses vivantes [1]. D'une part, en effet, il y a un moule imposé, d'où chaque langue, quelles que soient ses variations, ne peut jamais sortir [2] ; de l'autre, ce moule est assez large pour laisser place à des mouvements considérables et à de perpétuelles vicissitudes [3]. L'être organisé qui, par une intime assimilation, a renouvelé ses parties constitutives, est toujours le même être, parce qu'une même forme a toujours présidé à la réunion de ses parties ; cette forme, c'est son âme, sa personnalité, son type, son idée. Il en est de même pour les langues. Si, d'un côté, les caractères de famille sont immuables ; s'il est vrai, par exemple, qu'une langue sémitique ne saurait par aucune série de développements atteindre les procédés essentiels des langues indo-européennes ; d'un autre côté, dans l'intérieur des familles, de vastes métamorphoses, non de forme, mais de fond, peuvent s'opérer. Les familles apparaissent comme des types constitués une fois pour toutes, et réduits à se détruire ou à rester ce qu'ils sont. Au contraire, chaque langue en particulier peut se développer selon son génie propre, et, sans sortir du type général auquel elle appartient, subir toutes les modifications que lui imposent le temps, le climat, les événements politiques, les révolutions intellectuelles et religieuses. Rien de moins philosophique que de dresser une fois pour toutes la statistique d'une famille de langues, et de considérer les idiomes qui en font partie

1. Métaphore dont on a beaucoup abusé ; ce qu'il y a de vivant c'est l'homme, et ses œuvres sont par là même soumises aux lois de son propre développement.

2. La grammaire d'une langue ne varie guère : les mots s'altèrent ou se renouvellent ; mais il y a, dans les lois mêmes de leur formation et de leur agencement, une uniformité constante.

3. Les causes de ces changements ont été réduites à deux par M. Muller, l'altération phonétique et le renouvellement par les dialectes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

comme des individualités identiques à elles-mêmes pendant toute la durée de leur existence. Chacun de ces groupes naturels ressemble à un tableau mouvant où les masses de couleurs, se fondant l'une dans l'autre, se nuanceraient, s'absorberaient, s'étendraient, se limiteraient par des dégradations insensibles; mieux encore, à une végétation sur un tronc commun, où le rameau isolé, s'assimilant tour à tour les parties qui ont servi à la vie de l'ensemble, s'accroît, fleurit, s'atrophie, meurt, selon que des causes diverses favorisent ou arrêtent son développement[1].

E. Renan[2].

---

4. — Les diversités de l'intelligence expliquent la diversité du langage.

C'est aussi dans la diversité des races qu'il faut chercher les causes les plus efficaces de la diversité des idiomes[3]. L'esprit de chaque peuple et sa langue sont dans la plus étroite connexité : l'esprit fait la langue, et la langue à son tour sert de formule et de limite à l'esprit. La race religieuse et sensitive des peuples sémitiques ne se peint-elle pas trait pour trait dans ces langues toutes physiques auxquelles l'abstraction est inconnue et la métaphysique impossible[4] ? Imaginer un Aristote ou un Kant avec un pareil

1. M. Renan a répété que le langage est « un organisme. » Il est certain que c'est une œuvre sans cesse modifiée par la force qui la crée, la pensée; et que malgré l'expression consacrée, on ne trouve jamais dans ce mouvement incessant le point où une langue est *fixée*. Mais ce n'est point là une propriété du langage, c'est un effet d'une activité latente, celle de l'esprit humain.

2. *De l'origine du langage*. Michel Lévy, 1863, p. 115.

3. L'ethnographie n'est pas une science à dédaigner; il ne faudrait pourtant pas tout expliquer par la différence des races. M. Renan oppose le monothéisme sémitique au paganisme aryen, les langues, les mœurs, les institutions, les destinées de ces deux grandes races, et en rend compte par cette seule formule que les uns sont des sémites et les autres des aryens. On n'est pas obligé de croire que la diversité du langage tienne à celle des races, mais il reste parfaitement juste qu'elle s'explique par des causes intellectuelles. Que celles-ci se rattachent à leur tour à un *quid proprium* inhérent à la race, c'est vrai en quelque mesure.

4. Les langues sémitiques se divisent en trois groupes : l'araméen, l'hébraïque,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

instrument n'est guère plus possible que de concevoir un poëme comme celui de Job écrit dans nos langues métaphysiques et réfléchies. Aussi chercherait-on vainement chez les peuples sémitiques quelque tentative indigène d'analyse rationnelle, tandis que leurs littératures abondent en expressions vraies de sentiments moraux, d'aphorismes pratiques...

Au contraire, de même que la recherche réfléchie, indépendante, sévère, courageuse, philosophique, en un mot, de la vérité semble avoir été le partage de cette race indo-européenne, qui, du fond de l'Inde jusqu'aux extrémités de l'occident et du nord, depuis les siècles les plus reculés jusqu'aux temps modernes, a cherché à expliquer Dieu, l'homme et le monde par la science, et a laissé derrière elle, comme échelonnés aux divers degrés de son histoire, des systèmes, toujours et partout soumis aux lois d'un développement rationnel; de même, les langues de cette famille semblent douées pour l'abstraction et la métaphysique[1] : elles ont une souplesse merveilleuse pour exprimer les relations les plus intimes des choses par les flexions de leurs noms, par les temps et les modes si variés de leurs verbes, par leurs mots composés, par la délicatesse de leurs particules. Possédant seules l'admirable secret de la période, elles savent relier dans un tout les membres divers de la phrase; l'inversion leur permet de conserver l'ordre naturel des idées sans nuire à la détermination des rapports grammaticaux; tout devient pour elles abstraction et catégorie. Elles sont les langues de l'idéalisme. Elles ne

l'arabique. Dans chacun d'eux il y a un petit nombre de langues vivantes, et plusieurs langues mortes, comme l'ancien éthiopien, l'hébreu biblique, le carthaginois, le chaldéen, le syriaque. Les langues des inscriptions cunéiformes de Babylone et de Ninive, dont le déchiffrement est si pénible et si incertain encore, paraissent appartenir à cette famille et à celle des langues aryennes.

1. Les langues aryennes comprennent un grand nombre d'idiomes vivants ou morts. Les classes généralement reconnues sont : l'indienne, l'iranienne, la celtique, l'italienne, l'hellénique, la slave et la teutonique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pouvaient apparaître que chez une race philosophique, et une race philosophique ne pouvait se développer sans elles.

E. RENAN[1].

---

5. — Les langues sont synthétiques avant de devenir analytiques.

Dans nos langues modernes, le sujet, le verbe, ainsi que plusieurs des relations de temps, de modes et de voix, sont exprimés par des mots isolés et indépendants. Dans les langues anciennes, au contraire, ces idées sont le plus souvent accumulées dans un mot unique et exprimées par une flexion. Le seul mot *amabor* renferme l'idée d'aimer, la notion de la première personne, celle du futur et celle du passif. L'allemand, en disant : *Ich werde geliebt werden*, représente ces quatre notions par quatre mots séparés. Ἐγώ εἰμί λύων serait sans doute beaucoup plus analytique que λύω, et, à entendre les grammairiens, on serait parfois tenté de croire que telle était la forme primitive. Pourtant, il n'est pas douteux qu'on n'ait débuté par l'expression composée, et que l'esprit, avant de disséquer la pensée et de l'exprimer partie par partie, n'ait d'abord cherché à la rendre dans son unité[2]. L'agglutination dut être le procédé dominant du langage des premiers hommes, comme la synthèse ou plutôt le syncrétisme fut le caractère de leur pensée. De là cette influence réciproque des mots, grâce à laquelle la période est comme un tout dont les parties sont connexes. De là cette construction savante, disposant les parties de la phrase avec tant d'harmonie que l'intelligence de l'une d'elles suppose la vue collective de l'ensemble. De là, enfin, dans l'écriture ancienne, cette absence de ponctuation,

1. *De l'origine du langage*. Michel Lévy, 1863, p. 193.

2. Il y a pourtant des langues très-anciennes, le chinois, par exemple, qui sont restées monosyllabiques; mais la brièveté du mot n'empêche pas la composition de la pensée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cette réunion des mots qui semble ne faire de tout le discours qu'une seule proposition. E. RENAN[1].

---

6. — De l'écriture.

On peut rendre durables des signes fugitifs en attachant à une figure tracée chacune des idées représentées par chacun des mots de la langue parlée. Il suffit pour cela de créer autant de figures qu'il y a de signes différents dans la langue usuelle[2], et d'y observer les mêmes analogies et le même ordre de composition. Ainsi il faut autant de ces figures que de mots dans la langue parlée, les assujettir aux mêmes lois, et retenir fidèlement la valeur des unes et des autres. Ce sont deux langues parallèles et correspondantes. Pour pouvoir traduire de l'une dans l'autre, il faut qu'elles soient équivalentes et qu'on les sache bien toutes deux; c'est tout simple.

Telle est la manière usitée par les anciens Egyptiens, par les Chinois, les Japonais, et généralement par tous les peuples qui se servent des figures que nous appelons *hiéroglyphiques* ou *symboliques*[3], et de celles qui en dérivent; en un mot, par tous les hommes qui ont une langue parlée et une langue peinte[4].

Mais les langues parlées, pour rendre durables les signes fugitifs qui les composent, offrent un autre moyen qui leur est particulier et qui présente bien plus d'avantages. Quelque nombreux que soient les mots qu'elles emploient, tous sont les résultats de la fréquente répétition d'un assez petit nombre de sons. Les voix, les tons et les articulations

1. *De l'origine du langage.* Michel Lévy, 1863, p. 154.

2. Ces figures peuvent ne pas représenter des signes, mais les pensées elles-mêmes.

3. On les appelle communément *idéographiques.*

4. Les hiéroglyphes sont plus compliqués que l'auteur ne le pense; ils n'appartiennent pas exclusivement au système idéographique. Quant à l'écriture des Japonais, elle est syllabique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

différentes qui constituent ces sons sont faciles à distinguer jusqu'à un certain point. Il est donc aisé de représenter, par des figures tracées, chacun des sons qui émanent de l'organe humain ; et s'ils le sont exactement et fidèlement, il n'en faut pas davantage pour rendre sensibles à la vue, d'une manière durable, non-seulement tous les mots actuels d'une langue parlée, et tous ceux qu'elle peut adopter dans la suite, mais encore tous ceux de toutes les langues parlées possibles, passées, présentes et à venir [1]. C'est là ce que font plus ou moins bien nos écritures proprement dites, soit *syllabiques*, soit *alphabétiques*. C'est là ce que l'on appelle spécialement écrire ; et c'est une opération à laquelle les langues orales seules peuvent donner lieu, puisqu'il s'y agit uniquement de représenter les sons.

DESTUTT DE TRACY [2].

---

7. — De l'écriture idéographique.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dans l'écriture chinoise, chaque signe, au lieu de rappeler un son, comme dans nos systèmes alphabétiques, représente immédiatement l'idée ou l'objet : c'est ce qu'on appelle une écriture *idéographique*, c'est-à-dire peignant les idées. Le mot me semble un peu ambitieux et un peu inexact ; car, à un certain nombre d'exceptions près, les caractères chinois, dans leur état actuel, ne sont point des peintures ressemblantes des objets et encore moins des idées, dont il n'est pas facile de faire le portrait, mais des assemblages de traits, en grande partie arbitraires, par lesquels on est convenu de désigner les objets ou les idées [3]. Quoi qu'il en

1. Cette sorte d'écriture n'est donc pas une langue ; c'est le signe d'un signe. Elle repose sur une association d'idées : chaque son est représenté par un caractère visible qui suffit à le faire concevoir. Il faut franchir deux intermédiaires pour arriver à la pensée : la lettre rappelle le son, le son rappelle l'idée.

2. *Idéologie*. T. II, p. 260.

3. Il est probable que ces caractères avaient d'abord par eux-mêmes une valeur expressive ; mais ils l'ont perdue. C'est une langue purement artificielle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

soit, ces signes n'offrent point, comme nos mots écrits, la représentation d'un mot parlé dont ils contiendraient les éléments. Chacun d'eux a sa valeur propre pour l'œil, indépendamment de toute combinaison de son qu'on y peut rattacher ; c'est exactement ce qui a lieu chez nous pour les signes des nombres : le chiffre 2, par exemple, nous donne immédiatement l'idée de dualité, sans que nous ayons besoin de penser au mot deux [1]. Ce chiffre n'a aucun rapport avec le mot, cela est évident ; eh bien ! il en est ainsi pour tout à la Chine. Chaque objet de la pensée a son chiffre ; c'est ce qu'on appelle un caractère. On pourrait donc, à la rigueur, ne pas savoir articuler une syllabe chinoise et comprendre un livre chinois, de même qu'un Allemand n'a pas besoin de savoir un mot de français pour lire un numéro dans une rue de Paris. Le terme *clef* a aussi beaucoup servi à embrouiller les idées touchant l'écriture chinoise ; cependant rien de plus simple : les caractères chinois sont composés d'un nombre plus ou moins considérable de traits plus ou moins compliqués ; les ranger par clef, c'est grouper ensemble ceux qui contiennent une partie commune. Les clefs sont pour les mots-signes de la langue chinoise ce que sont les *radicaux* pour les mots parlés de nos langues. Ce sont de véritables radicaux dont le nombre, comme celui de toutes les racines, peut varier, selon que l'on pousse plus ou moins loin l'opération analytique par laquelle on recherche la partie radicale d'un mot. Ces clefs n'ont pas été inventées d'abord, comme le croyait Fourmont, puis combinées d'après des règles constantes et raisonnées pour former les caractères. L'esprit humain ne commence pas ainsi par une analyse savante ; il ne s'en avise qu'après coup, pour classer les produits d'une synthèse instinctive. C'est ce qui est arrivé à la Chine : on a d'abord inventé les carac-

1. L'arithmétique est une langue, et les signes écrits ont leur valeur indépendamment des mots : c'est un vrai système d'idéographie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tères, puis, pour les ordonner, on a cherché quels étaient ceux qui avaient une partie commune : on a nommé cette partie commune clef ou radical, et on a placé dans les dictionnaires, les uns à côté des autres, les caractères qui avaient le même radical ou la même clef, comme on range quelquefois les mots de nos langues d'après les racines.

Voilà tout le mystère des clefs.

Je n'ai considéré jusqu'ici que la langue écrite. Si les Chinois étaient sourds et muets, cette langue leur suffirait complétement, et ils pourraient par elle se tout dire, sans avoir idée de ce que nous appelons un mot. Mais, comme ils ne sont pas sourds et muets, ils ont une langue parlée. Cette langue parlée désigne par des sons ce que la première désigne par des traits ; elle s'adresse uniquement aux oreilles, comme la première uniquement aux yeux. Ces deux langues, comme je l'ai dit, n'ont aucune relation essentielle. Cela est si vrai, que des nations de l'Asie qui parlent des idiomes très-différents se servent également des caractères chinois, comme tous les peuples de l'Europe, malgré la diversité de leurs langues, font usage des chiffres arabes.

J.-J. AMPÈRE [1].

1. *La science en Orient.* Didier, 1869, p. 6.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DES FACULTÉS NÉCESSAIRES A LA CRÉATION ET A L'INTERPRÉTATION DES SIGNES.

1. — Des signes considérés selon leur origine et leur interprétation.

Quoique la fonction et la nature du *signe* soient toujours les mêmes, et que tout signe soit uniformément un fait visible au moyen duquel un fait invisible est manifesté par une nature intelligente ou non [1] à une autre nature nécessairement intelligente, cependant il y a deux sortes de signes : les signes *artificiels* et les signes *naturels*.

Le signe artificiel a cela de spécial, que le rapport qui l'unit à la chose signifiée n'a point été établi par la nature, mais par l'homme qui a arbitrairement choisi ce signe pour signifier cette chose ; tandis que le rapport qui lie le signe naturel à la chose signifiée n'est point d'invention humaine, mais a été établi par Dieu, soit arbitrairement, soit en vertu d'une correspondance entre la nature visible et la nature invisible, dont il a gardé le secret, et qui reste un mystère pour nous [2].

Nous saisissons parfaitement la double opération par laquelle notre intelligence comprend le *signe artificiel*, et s'en sert ; cette double opération lui serait à jamais impossible si elle ignorait le rapport arbitrairement établi entre le signe et la chose signifiée. Mais, une fois qu'elle le connaît, et que l'association des deux faits est fixée dans sa mémoire, le signe lui rappelle immédiatement la chose

1. Dans ce cas, le fait n'est pas un signe pour l'être qui le produit ; il ne peut être créé comme tel que s'il est entendu.

2. Cette distinction est juste si on la borne au fait, et à son rapport avec la chose qu'il manifeste. Mais le fait ne devient un signe que par suite d'une expérience ; on apprend qu'il *signifie* quelque chose.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

signifiée, et la chose signifiée le signe convenu qui l'exprime; elle comprend donc la chose quand le signe lui est montré, et elle trouve et produit le signe quand elle veut exprimer la chose. Cette double opération n'offre rien de spécial ni de nouveau. C'est un simple effet, une pure application de la mémoire et de ses lois [1].

L'expérience prouve que l'intelligence et l'invention du signe naturel s'opèrent tout naturellement. Nous comprenons le *signe naturel* sans avoir appris ni pu apprendre le rapport naturel qui le lie à la chose signifiée, et nous trouvons et employons ce signe pour exprimer le fait intérieur auquel il est naturellement lié, par cela seul que ce fait se produit en nous, et sans avoir la moindre notion préalable ni du signe, ni du rapport qui l'unit à ce fait [2].

En cherchant dans la nature du rapport qui associe le signe naturel à la chose signifiée, l'explication de ces mystérieuses opérations, on ne la trouve pas. Il n'y a entre le signe naturel et la chose signifiée aucune analogie qui puisse logiquement conduire l'esprit de l'un à l'autre [3]. Ce rapport est pour notre intelligence entièrement arbitraire.

Ces deux opérations ont dans notre nature des analogues. Celle qui fait passer l'esprit par une induction immédiate, antérieure à toute expérience, du signe à la chose signifiée, est évidemment de même nature que les conceptions *a priori* de la raison [4]. Celle qui lui fait produire spontanément le signe naturel à la suite du fait intérieur qu'il est

1. L'explication est exacte : mais il faut supposer que l'intelligence a déjà saisi le rapport direct qui existe entre certains faits imperceptibles et leur manifestation extérieure. Sans cela l'idée même du signe est inintelligible.

2. On peut, au contraire, établir que ce rapport est appris comme le précédent; nous ne l'instituons pas, mais nous le percevons et nous le retenons.

3. Il n'y a, en effet, aucun rapport entre les larmes et la douleur, si ce n'est que la douleur ressentie par la conscience amène parfois les larmes, phénomène perçu par les sens.

4. Assertion gratuite que rien ne confirme. On apprend la valeur des signes; c'est affaire d'expérience. On saisit en soi-même le rapport immédiat entre une cause morale comme la tristesse, et un effet physique comme la contraction du visage, le cri ou les larmes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

destiné à exprimer est donc un fait semblable aux actes et aux opérations de l'instinct [1]. On peut donc considérer la première de ces opérations comme une conception *a priori* de la raison, et la seconde comme un phénomène de l'instinct. Mais, en se rangeant chacune dans une catégorie d'actes intellectuels déjà connus, elles ne se confondent avec aucun des actes antérieurement compris dans ces catégories. La conception *a priori,* qui nous fait passer immédiatement du signe naturel à la chose signifiée, ne rentre dans aucune des autres conceptions *a priori* de la raison contingentes ou nécessaires [2]. Elle est, en particulier, profondément distincte de celle de la cause à propos du fait qui commence d'exister, la seule qui pourrait prêter à une confusion [3]. Et, d'un autre côté, l'acte instinctif qui nous fait produire spontanément le signe naturel du phénomène que nous éprouvons ne se confond avec aucun autre acte instinctif de notre nature. Il s'en distingue essentiellement par sa fin et par sa cause occasionnelle, lesquelles lui sont propres et n'appartiennent à aucun autre.

On peut donc déterminer la nature de ces deux opérations et leur trouver une place dans la classification des phénomènes psychologiques ; mais on ne saurait les expliquer, c'est-à-dire les ramener à des opérations déjà connues, comme s'y ramènent les deux opérations analogues de l'intelligence et de l'usage du signe artificiel. Elles dépendent l'une et l'autre de faits primitifs, et, selon toute apparence, irréductibles, de la nature humaine, qui n'ont d'autre explication que notre constitution même, et d'autre

1. Les mouvements dont on parle sont instinctifs. L'enfant crie par une impulsion toute naturelle ; mais il apprend à faire de son cri un *signe*.

2. On se demande comment des conceptions de la raison peuvent être contingentes ?

3. Jouffroy a essayé de le prouver. Il a fort bien établi que le cri, par exemple, dénote pour notre raison qu'il a une cause, mais non pas quelle est cette cause. Mais s'il avait tenu compte de l'expérience, il aurait admis que le sentiment intérieur suffit pour nous apprendre que cette cause est tantôt la joie, tantôt la douleur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raison assignable que la volonté de Dieu, qui l'a organisée[1].

Ces différences radicales entre les signes naturels et les signes artificiels expliquent l'universalité de ceux-là, et la particularité de ceux-ci. Les premiers, étant spontanément compris et employés en vertu des lois de la nature humaine, doivent être compris et employés dans le même sens par tous les hommes, si la nature humaine est *une*. Et c'est aussi ce que l'expérience nous apprend[2]. Les seconds, étant l'œuvre arbitraire des hommes et de pure convention, peuvent varier de peuple à peuple, et, s'il en est ainsi, présenter pour chaque peuple un système spécial, inintelligible à tous les autres. C'est aussi ce qui existe en fait : les signes naturels sont communs à tous les hommes ; les signes artificiels diffèrent chez les différents peuples. Ceux-ci, n'ayant qu'un fondement conventionnel, varient et se modifient tous les jours. Ceux-là, étant inhérents à la constitution de l'homme, dureront autant que l'espèce humaine.

JOUFFROY[3].

---

2. — Création des signes.

On avait dit déjà et bien fait voir que les signes plus ou moins artificiels et conventionnels dont le langage est formé tirent leur origine de certains signes naturels[4]. Nous savons de plus maintenant, par la remarque de Charles

1. Ce recours à une faculté primitive est une ressource désespérée et inutile. On peut expliquer sans aucune incertitude comment un mouvement organique, attaché par nature à un fait de conscience, devient pour l'être qui perçoit l'un et ressent l'autre, un signe, c'est-à-dire un fait qui en rappelle un autre.

2. Tous les hommes faisant la même expérience reçoivent le même enseignement. Il n'est personne qui n'ait saisi en soi-même les rapports entre les mouvements et les faits de conscience ; ils sont donc universellement connus.

3. *Nouveaux mélanges philosophiques*. Hachette, 1861, p. 297. — En somme, Jouffroy attribue à une faculté spéciale, voisine de la raison, l'interprétation des signes ; on peut en rendre compte par une simple expérience, à laquelle nul homme ne peut se dérober.

4. Du moins de certains mouvements naturellement associés à certaines actions de l'âme, et devenus de bonne heure pour l'être qui saisit cette liaison des signes de ces actions.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Bell[1], au moins pour certains cas, ce que sont ces signes et comment ils s'expliquent; nous voyons d'autant mieux comment on peut, par la volonté, en étendre l'usage, les développer, les transformer, en tirer un véritable langage[2]. Les besoins de la respiration, des impressions diverses, font pousser à l'enfant nouveau-né le cri qui fait venir à son aide[3]; plus tard il comprendra l'usage qu'il en peut faire; il le répétera, il s'imitera ainsi lui-même. C'est là le premier langage. De ce premier langage, modifié, étendu, naîtra, par le concours du naturel et de la volonté, ce qu'on nomme les mots d'une langue. Ces mots, enchaînés les uns aux autres, ou modifiés, simplifiés, selon des lois qui sont celles mêmes de la pensée et dont l'ensemble est la logique, ces mots assujettis de la sorte aux règles dont se compose ce qu'on nomme la grammaire, c'est la langue complète.

Dans ces vues semblent se trouver les rudiments d'une explication vraiment philosophique des origines des langues. Une conséquence à en tirer, et qui n'a pas échappé à M. Lemoine, c'est que non-seulement la parole ne précède pas la pensée et n'en est pas la cause, comme le pensait de Bonald, et aussi, d'après des principes tout différents, Condillac, mais que c'est, au contraire, l'intelligence qui, à mesure qu'elle se produit, se façonne en quelque sorte des organes, un corps. Et ici comme partout, nous retrouvons, au fond de toute création, la force créatrice de l'esprit.

A. RAVAISSON[4].

1. Ce savant s'est acquis une grande renommée par ses études sur le système nerveux. C'est à lui et à Magendie qu'on doit la distinction des fonctions des nerfs moteurs et sensitifs. Il est de plus l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Anatomie et philosophie de l'expression dans ses rapports avec les beaux-arts*. Londres, 1844. M. A. Lemoine en a présenté le résumé dans son traité de *la Physionomie*, etc.

2. Ch. Bell a prouvé que les mouvements qui expriment les états de l'âme, ont leur cause dans l'organisation, dans les rapports des fonctions entre elles. Ce ne sont pas primitivement des signes, leur destination n'est pas d'exprimer.

3. Ce cri n'est un signe que pour les personnes qui l'entendent, et non pas, comme le prétend Jouffroy, pour l'enfant qui le pousse. Il est d'abord l'*effet* de la douleur, plus tard il en deviendra le *signe*.

4. *Rapport sur la philosophie*, etc. Hachette, 1868, p. 204.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Point de signes sans intention.

Dans l'être sentant, les impressions affectives se manifestent au dehors par des mouvements ou des voix qu'elles déterminent, mais on ne peut pas dire que cet être se serve lui-même de tels signes pour exprimer ce qu'il sent[1]. Là où il n'y a point d'intention ni de volonté, il n'y a point de signes proprement dits[2]. Nous pouvons bien attacher à une interjection, à un cri qu'arrache la douleur le sens d'une proposition complète, telle que celle-ci : *Je sens, je juge, je veux*, exprimée en un seul terme; mais c'est nous qui instituons ici arbitrairement le signe et lui créons une valeur qu'il n'a pas et ne peut avoir pour l'être sensitif. Si le mouvement, le cri involontaire, la simple agitation mécanique avaient déjà dans le sens intime la valeur qu'on leur attribue, il ne faudrait plus chercher l'origine de l'institution des signes, pas plus que celle de la pensée ou de l'individualité personnelle. Tout serait inné, et l'homme penserait ou parlerait dès le ventre de sa mère. L'enfant ne commence vraiment à avoir des signes que lorsqu'il transforme lui-même ses cris ou ses interjections en signes de réclame, ou qu'il s'en sert pour appeler à lui[3]. Ce n'est qu'alors qu'il a une *intention* et qu'il l'exprime au dehors, par des mouvements ou des voix dont il dispose ou dont il se sent cause[4]. Bientôt il aperçoit que cette volonté expri-

1. Cette vérité n'a pas été comprise par Jouffroy. Parce qu'un enfant crie, il conclut qu'il appelle; parce qu'il tremble devant un visage menaçant, il affirme qu'il comprend la menace. Il semble ignorer que les choses extérieures ont, pour un être à peu près uniquement sensible, des effets agréables ou pénibles. Un enfant ne *comprend* pas qu'on le menace; il *souffre* de voir un air menaçant.

2. Pensée admirable de justesse; si l'on ne connaît pas d'autres personnes que la sienne, si l'on ne sait par expérience qu'on peut agir sur elles, si on n'a l'intention de le faire, il n'y a pas de signe. — Toute la théorie de Jouffroy se trouve réfutée par cette seule réflexion.

3. Il faut en revenir à ces idées pour expliquer la formation et la nature du langage; il n'y a rien de merveilleux en tout cela, et les facultés de l'homme, la conscience, la perception extérieure et la mémoire suffisent pour tout expliquer.

4. Pour comprendre le signe, il faut d'abord le créer; celui-là seul qui s'en sert peut l'entendre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mée a une influence sur d'autres volontés qui lui obéissent ou concourent avec elle : tel est le premier sentiment d'une puissance morale, lié au premier acte de réflexion. C'est aussi de cette première association d'un signe volontaire[1] et d'une idée que part l'individu pour imposer des noms aux choses, et exercer ultérieurement sur ses propres idées l'empire qu'il a par sa voix ou ses mouvements sur des êtres extérieurs à lui.

MAINE DE BIRAN[2].

---

4. — Le langage est-il naturel à l'homme.

Si le langage, en effet, n'est plus un don du dehors, ni une invention tardive et mécanique[3], il ne reste qu'un seul parti à prendre, c'est d'en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble. Le besoin de signifier au dehors ses pensées et ses sentiments est naturel à l'homme : tout ce qu'il pense, il l'exprime intérieurement et extérieurement[4]. Rien non plus d'arbitraire dans l'emploi de l'articulation comme signe des idées. Ce n'est ni par une vue de convenance ou de commodité, ni par imitation des animaux, que l'homme a choisi la parole pour formuler et communiquer sa pensée, mais bien parce que la parole est chez lui naturelle, et quant à sa production organique, et quant à sa valeur expres-

1. Le signe est volontaire ; mais le fait lui-même qui se trouve érigé en signe est naturel.

2. *Œuvres inédites*. Delagrave, 1866, t. II, p. 240.

3. La première théorie, celle de la révélation du langage, a été soutenue par de Bonald, de Maistre, de Lamennais ; la seconde, celle de l'invention réfléchie et successive, suppose un premier âge où l'homme ne parle pas, un second où il recourt à l'emploi des signes naturels, et enfin une période où il établit le langage *artificiel ;* les philosophes du XVIIIe siècle, à l'exception de Turgot, n'ont guère eu d'autre opinion. M. Renan rejette ces deux hypothèses.

4. Il faudrait prouver cette proposition : il paraît certain que tous les actes de la vie intellectuelle et morale produisent des mouvements organiques ; il est moins sûr que l'homme n'apprenne pas par une expérience inévitable à se servir de ces mouvements pour traduire les faits invisibles de son existence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sive [1]. Si on accorde, en effet, à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme l'originalité de la parole? pourquoi s'obstiner à ne voir en celle-ci qu'une imitation de celui-là? Il serait absurde de regarder comme une découverte l'application que l'homme a faite de l'œil à la vision, de l'oreille à l'audition : il ne l'est guère moins d'appeler invention l'emploi de la parole comme moyen expressif [2]. L'homme a la faculté du signe ou de l'interprétation, comme il a celle de la vue et de l'ouïe; la parole est le moyen qu'il emploie pour exercer la première, comme l'œil et l'oreille sont les organes des deux autres [3]. L'usage de l'articulation n'est donc pas plus le fruit de la réflexion que l'usage des différents organes n'est le résultat de l'expérience [4]. Il n'y a pas deux langages, l'un naturel, l'autre artificiel, mais la nature, en même temps qu'elle nous révèle le but, nous révèle les moyens qui doivent servir à l'atteindre [5].

C'est donc un rêve d'imaginer un premier état où l'homme ne parla pas, suivi d'un autre état où il conquit l'usage de la parole. L'homme est naturellement parlant, comme il est naturellement pensant, et il est aussi peu philosophique d'assigner un commencement voulu au langage qu'à la pensée [6].

1. Il y a là deux assertions : la première est incontestable, et la parole n'est pas un signe artificiel. La seconde n'est pas aussi évidente : on peut croire que l'homme, ayant remarqué le lien qui unit les sons au sentiment et à la pensée, s'est servi des uns pour manifester les autres. Un instinct primitif et mystérieux n'est pas une explication.

2. L'homme *n'invente* pas le langage, si on veut, mais il l'apprend, en vertu de son intelligence, et il ne peut pas ne pas l'apprendre. Aussi tous les hommes parlent, et ont toujours parlé, quoi qu'on ait dit d'un état où ils n'étaient qu'un *mutum et turpe pecus*.

3. On se défiera de cette analogie qui n'a rien d'exact : on comparerait seulement avec justesse les organes qui produisent la parole avec ceux qui nous servent à percevoir la lumière ou le son.

4. Précisément il est très-constant que l'on apprend à diriger et à exercer les organes des sens, c'est-à-dire à regarder et à écouter. De même, l'homme crie spontanément, il parle avec intention, ce qui exclut l'aveugle spontanéité.

5. La liaison des sons à la pensée n'est pas artificielle; mais l'adaptation de tel son à telle pensée ne paraît pas naturelle.

6. On peut souscrire à cette conclusion en faisant quelques réserves sur les prémisses. Du moment que l'homme pense, il parle, parce que toujours il en éprouve le besoin, et que toujours une expérience inévitable, à défaut d'une révélation, lui en apprend le moyen.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Qui oserait dire que les facultés humaines sont des inventions libres de l'homme? Or, inventer le langage eût été aussi été impossible que d'inventer une faculté. Le langage étant la forme expressive et le vêtement extérieur de la pensée, l'un et l'autre doivent être tenus pour contemporains[1].

E. RENAN[2].

---

5. — La formation des mots n'est pas arbitraire.

Le caprice n'a eu aucune part dans la formation du langage. Sans doute on ne peut admettre qu'il y ait une relation intrinsèque entre le nom et la chose. Le système que Platon a si subtilement développé dans le Cratyle[3], cette thèse qu'il y a des dénominations naturelles, et que la propriété des mots se reconnaît à l'imitation plus ou moins exacte de l'objet, pourrait tout au plus s'appliquer aux noms formés par onomatopée, et pour ceux-ci mêmes, la loi dont nous parlons n'établit qu'une convenance[4]. Les ap-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Il y a là une image et non pas un argument; la question n'est pas de savoir si quelque mouvement organique correspond toujours aux actes intérieurs; il faut, pour qu'il y ait *signe*, que l'homme s'aperçoive de cette correspondance, et veuille s'en servir; en un mot, comme l'a dit Maine de Biran, il n'y a pas de signe sans intention; et nécessairement la pensée est antérieure au langage, d'une antériorité purement logique, sans qu'on puisse imaginer un temps où l'une ait subsisté sans l'autre.

2. *De l'origine du langage*, p. 89. Michel Lévy, 1862. Court de Gebelin s'exprime presque de la mème façon : « Demander quelle fut l'origine de la parole, c'est demander quand l'homme commença de voir, d'entendre, de marcher. La parole est une faculté aussi simple que les autres, son exercice aussi naturel, le besoin est aussi grand; le muet lui-même en éprouve la force. » (*Histoire naturelle de la parole*. 1776, p. 18.)

3. Dans le dialogue auquel il donne le nom de *Cratyle*, disciple d'Héraclite, qu'il avait entendu, Platon soutient que les noms ont une propriété. Socrate y réfute Hermogène qui ne voit dans leur formation que l'effet « de la convention et du consentement des hommes. » Mais il ne donne pas tout à fait raison à Cratyle et maintient contre lui que le caprice et le hasard ont une certaine part dans la formation des langues Au reste, l'antiquité, à partir de Pythagore, n'a cessé de se poser cette question : Φύσει τὰ ὀνόματα ἢ Θέσει. Voir M. M. Muller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, traduction de MM. Harris et Perrot. Durand, 1868.

4. La théorie qui explique la formation des racines par l'imitation des sons ou onomatopée a été en faveur dès l'antiquité, et reprise au XVIIIe siècle. Les philologues contemporains sont d'accord pour conclure « que le nombre des onomatopées véritables est fort restreint et que toutes les langues qui nous sont connues décèlent une origine différente. » Muller, ouvrage cité, t. I, p. 463.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pellations n'ont point uniquement leur cause dans l'objet appelé (sans quoi elles seraient les mêmes dans toutes les langues), mais dans l'objet appelé vu à travers les dispositions personnelles du sujet appelant. Jamais, pour désigner une chose nouvelle, on ne prend le premier nom venu ; et si, pour désigner cette chose, on choisit telle ou telle syllabe, un tel choix a sa raison d'être [1]. Rien de plus admirable que la puissance d'expression de l'enfant, et la fécondité qu'il déploie pour se créer un langage propre avant qu'on lui ait imposé sa langue officielle. Les analogies secrètes et souvent insaisissables d'après lesquelles les gens du peuple forment les sobriquets, les noms de lieux, et en général tous les mots qui ne leur ont pas été imposés par l'usage, ne sont pas pour l'observateur un moindre sujet d'étonnement. Le lendemain du jour où une armée s'est établie dans un pays inconnu, tous les endroits importants ou caractéristiques ont des noms, sans qu'aucune convention soit intervenue. Il en fut de même pour les dénominations primitives. La raison qui a déterminé le choix des premiers hommes peut nous échapper, mais elle a existé. La liaison du sens et du mot n'est jamais nécessaire, jamais arbitraire ; toujours elle est motivée. E. RENAN [2].

---

6. — Création spontanée du langage.

Les quatre ou cinq cents racines [3] qui nous restent, après

1. « Si les mots ne sont pas arbitraires, si l'on eut quelque motif pour imposer à un objet un nom plutôt qu'un autre, ce motif fut nécessairement le rapport que l'on voyait entre ce nom et l'objet qu'on voulait nommer. » (Court de Gebelin. *Histoire naturelle*, etc. p. 10.)

2. *De l'origine du langage*. Michel Lévy, 1863, p. 146. Leibniz dit avec raison : « Je sais qu'on a coutume de dire dans les écoles et partout ailleurs que les significations des mots sont arbitraires (*ex instituto*), et il est vrai qu'elles ne sont point déterminées par une nécessité naturelle, mais elles ne laissent pas de l'être par des raisons tantôt naturelles, où le hasard a quelque part, tantôt morales, où il entre du choix. » (*Nouveaux essais*, l. III, ch. II.)

3. Les racines, d'après M. M. Muller, ont été d'abord des mots véritables. Il est vrai que dans les langues anciennes et modernes, y compris le sanscrit, on

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'analyse la plus minutieuse, comme éléments constitutifs des différentes familles de langues [1], ne sont ni des interjections ni des onomatopées. Ce sont des types phonétiques produits par une puissance inhérente à l'esprit humain [2]. Ces racines ont été créées par la nature, comme disait Platon ; mais avec le même Platon nous nous hâtons d'ajouter que par la nature nous entendons la main de Dieu.

Il y a dans le monde physique une loi presque universelle : tout ce qui est frappé résonne. Chaque substance rend un son particulier [3]. Nous pouvons reconnaître la pureté plus ou moins grande, la composition plus ou moins parfaite des métaux, à leurs vibrations, à la réponse qu'ils nous donnent. L'or ne sonne pas comme l'étain, le bois ne sonne pas comme la pierre ; et des sons différents sont produits par différentes percussions. Cette même loi atteint également l'homme, la plus délicatement organisée de toutes les œuvres de la nature. L'homme rend aussi des sons : dans son état primitif et parfait [4], il n'était pas seulement doué de la puissance de traduire ses perceptions par des onomatopées, ni, ainsi que le font les bêtes, d'exprimer ses sensations par des cris. Il possédait en outre la faculté de donner

ne trouve aucune racine employée comme nom ou comme verbe, et qu'on pourrait les prendre pour de pures abstractions ; mais en chinois les racines ont des fonctions dans le discours ; on peut s'en apercevoir grâce à cette forme monosyllabique « qui a été le commencement du langage aussi sûrement que les roches granitiques ont formé la première des couches terrestres. »

1. Les langues connues ne s'élèvent pas à moins de neuf cents. On les range généralement en trois familles, les langues aryennes, sémitiques, touraniennes. — Encore M. Renan prétend-il que les idiomes qu'on réunit sous ce dernier nom, à part le groupe des langues tartaro-finnoises, « n'ont guère qu'un caractère commun, c'est de n'être ni indo-européennes ni sémitiques. »

2. Assertion peu instructive ; et qui semble, d'ailleurs, contredire les lignes suivantes, où l'on dit des mêmes racines, qu'elles sont créées par la nature, par la main de Dieu. Ces hésitations sont très-ordinaires à M. Max Muller, toutes les fois qu'il se risque sur le terrain de la philosophie. Lire, pour s'en convaincre, la neuvième leçon d'où sont extraites ces lignes.

3. M. Muller nous prévient, en note, « qu'il ne prétend pas donner le fait de la sonorité des corps comme une explication de l'origine du langage. »

4. Quel est cet état primitif et parfait, deux qualités qui ne paraissent pas avoir pu se trouver ensemble ? Et quelle science a initié M. Muller à cette existence dont il connaît si bien les conditions ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une expression articulée aux conceptions de sa raison [1]. Cette faculté, il ne se l'était pas donnée à lui-même. C'était un instinct, un instinct mental aussi irrésistible que tout autre. En tant qu'il a été produit par cet instinct, le langage appartient clairement au domaine de la nature. Mais l'homme perd ses instincts à mesure qu'ils lui deviennent inutiles, et ses sens s'atrophient dès qu'ils cessent d'être exercés [2]. Ainsi la faculté créatrice qui donna une expression articulée à toutes les conceptions de notre esprit lors de leur première éclosion, cette faculté, dis-je, disparut sitôt qu'elle fut dénuée d'objet. MAX MULLER [3].

1. N'est-ce pas à peu près la méthode des qualités occultes, et explique-t-on l'expression en invoquant une faculté expressive ?

2. On voit combien est faible cette théorie de la création spontanée du langage et sur quel roman invraisemblable elle est fondée : on n'a peut-être jamais risqué d'introduire en une discussion sérieuse une hypothèse aussi singulière, celle d'une faculté que l'homme a perdue. Il faut dire que, quelques lignes plus bas, M. M. Muller avoue que ces spéculations sont assez incertaines. En réalité, le langage s'explique par les facultés actuelles de l'homme ; c'est lui qui le découvre, mais cette découverte est nécessaire parce qu'elle provient d'une expérience à laquelle nul ne peut se soustraire.

3. *La science du langage*, traduction de MM. Harris et Perrot. Durand, 1867.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — RAPPORTS RÉCIPROQUES DE LA PENSÉE ET DU LANGAGE.

1. — La pensée est antérieure à la parole.

Je ne saurais exprimer un jugement avec des mots si, dès l'instant que je vais prononcer la première syllabe, je ne voyais pas déjà toutes les idées dont mon jugement est formé [1]. Si elles ne s'offraient pas toutes à la fois, je ne saurais par où commencer, puisque je ne saurais pas ce que je voudrais dire. Il en est de même lorsque je raisonne : je ne commencerais point ou je ne finirais point un raisonnement [2], si la suite des jugements qui le composent n'était pas en même temps présente à mon esprit.

Ce n'est donc pas en parlant que je juge et que je raisonne. J'ai déjà jugé et raisonné, et ces opérations de l'esprit précèdent nécessairement le discours [3].

En effet, nous apprenons à parler, parce que nous apprenons à exprimer par des signes les idées que nous avons et les rapports que nous apercevons entre elles. Un enfant n'apprendrait donc pas à parler s'il n'avait pas déjà des idées, et s'il ne saisissait pas déjà des rapports. Il juge donc et il raisonne avant de savoir un mot d'aucune langue [4].

Sa conduite en est la preuve, puisqu'il agit en conséquence des jugements qu'il porte. Mais, parce que sa pensée est l'opération d'un instant, qu'elle est sans succession, et

1. Il y a encore d'autres actes de pensée qui précèdent nécessairement la parole : ce sont ceux d'où résulte l'idée du signe, actes déjà mentionnés plus haut.

2. Sans doute le raisonnement parlé comporte diverses parties qui ont une sorte d'indépendance; mais, dans la pensée, ce ne sont que les divers moments d'un acte unique : il faut qu'il soit accompli pour être exprimé.

3. On voit que l'on s'est trompé quand on a rangé Condillac parmi ceux qui font dériver la pensée de la parole.

4. On peut même dire que, pour songer à parler, il faut d'abord avoir appris ce que c'est qu'un signe.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'il n'a point de moyen pour la décomposer, il pense sans savoir ce qu'il fait en pensant [1], et penser n'est pas encore un art pour lui.

CONDILLAC [2].

---

2. — Rapport général du langage avec la pensée.

Qu'est-ce que le langage doit à la pensée? Il lui doit ce que l'effet doit à sa cause; il lui doit tout ce qu'il est : c'est la pensée qui l'engendre; c'est la pensée qui, après l'avoir lancé dans la carrière, l'y maintient et l'y soutient [3] : le signe est à la chose signifiée ce que l'ombre est au corps [4]; que la pensée s'élève ou s'abaisse, s'étende ou se resserre, le langage, avec elle et après elle, s'élèvera ou s'abaissera, s'étendra ou se resserrera! Les qualités et les défauts de nos langues tiennent aux qualités et aux défauts de nos intelligences; autant vaut la pensée, autant vaut l'expression qu'elle se donne [5]. Ce n'est donc point par le perfectionnement préalable du langage que se prépare le perfectionnement correspondant de la pensée; c'est, au contraire et nécessairement, par le perfectionnement préalable de la

1. Il y a toujours quelque conscience vague qui accompagne la pensée; mais elle n'est pas encore la réflexion.

2. *Grammaire*. Discours préliminaire.

3. On peut démontrer de plus d'une façon que le langage est produit par la pensée. Il suffit même, pour cet objet, d'analyser l'idée du signe; c'est un fait perçu qui provoque la conception, c'est-à-dire le souvenir, d'un autre fait absent ou imperceptible. Celui qui emploie le signe a donc la conscience d'un fait réel, la certitude qu'un autre peut le connaître, et l'intention de le lui communiquer. Celui qui le comprend ne fait que se rappeler : il ne reçoit pas une pensée nouvelle, il reproduit un acte intellectuel antérieur.

4. L'image n'est pas très-heureuse : la parole est plus que l'ombre et même que le signe de la pensée. « Un signe indique la chose signifiée, dit un judicieux écrivain, mais il ne la porte pas avec lui, il ne la montre pas. La fumée est signe du feu, elle en indique l'existence. L'odeur est signe de la proximité d'un corps odorant, le son, d'un corps sonore; mais ni la fumée, ni l'odeur, ni le son, ne montrent les corps dont ils sont une émanation. La parole, non-seulement indique la pensée; mais elle la tire, pour ainsi dire, de l'intérieur de celui qui parle, pour la manifester au dehors, la montrer et nous en rendre participants.» (Condillac, *Études élémentaires*, t. II, p. 226.)

5. On voit par là qu'il ne faut pas exagérer la différence entre « le fond et la forme. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pensée que s'obtient le perfectionnement correspondant du langage [1] ; pour marcher sûrement et infailliblement, sous ce rapport, dans la voie du progrès, ce n'est pas de la grammaire à la logique, mais de la logique à la grammaire, qu'il nous faudra procéder. CHARMA [2].

---

3. — Du sophisme qui fait dériver la pensée du langage.

L'école de Condillac et une fausse théologie, qui croit ramener l'homme à Dieu en l'avilissant, se réunissent pour soutenir que l'homme est de sa nature si impuissant, qu'il ne pense qu'à l'aide des signes [3]. Mais il est aisé de les convaincre toutes deux d'une pétition de principe.

L'institution des signes et du langage repose essentiellement sur la puissance de l'esprit humain, sans laquelle l'institution serait stérile et n'aurait même jamais été.

Toute institution présuppose une puissance qui la fait être; puis l'institution, réagissant sur la puissance même qui l'institue, la développe, l'étend, de sorte que celle-ci lui doit ses progrès et paraît en dépendre. Mais, comme c'est elle qui a créé l'institution qui la fortifie, il est vrai de dire que c'est à elle-même qu'elle doit réellement tous ses progrès.

Il est absurde de dire que l'homme ne pense qu'au moyen de signes, si l'on n'ajoute qu'il n'a des signes que parce qu'il pense. Les signes ne créent point nos facultés;

1. Il est juste de dire que l'influence est réciproque; mais le premier progrès a toujours son origine dans la pensée.

2. *Essai sur le langage.* Hachette, 1846, p. 170. M. Charma, longtemps professeur à la faculté de Caen, a laissé, outre ce livre, qui fut sa thèse pour le doctorat, un *Essai sur les bases de la moralité*, et divers ouvrages de philosophie et d'histoire littéraire.

3. Condillac a certainement exagéré l'influence des signes sur la pensée; mais il n'a jamais soutenu la proposition qu'on lui attribue. C'est l'*art* de penser qui, selon lui, dépend du langage. En d'autres termes, on peut penser sans parler; mais on ne pense avec suite, avec méthode, que grâce à la parole. On a reproduit en tête de ce chapitre un fragment où Condillac soutient lui-même qu'on ne peut parler, si d'abord on ne pense.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

c'est, au contraire, notre activité volontaire et libre qui les crée ; c'est donc de cette volonté productrice qu'il faut nous relever, non des signes qui n'en sont que les produits.

Pourquoi l'animal ne pense-t-il pas ? Parce qu'il n'a pas de signes, dit-on ; mais je demande pourquoi il n'a pas de signes. C'est parce qu'il ne pense pas ; et il ne pense pas, parce qu'il ne veut pas ; n'ayant pas d'intention propre, il ne conçoit pas ce que c'est qu'une intention, et il ne peut donc attacher une intention, c'est-à-dire un sens à un son ou à un mouvement matériel [1]. V. COUSIN [2].

---

4. — Les termes généraux sont nécessaires à la constitution des langues.

Les termes généraux ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle [3]. Car, si par les choses particulières on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des noms propres et point d'appellatifs, c'est-à-dire s'il n'y avait des mots que pour les individus, puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidents et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus ; mais si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (*species infimas*), outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des universaux, fondés sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon qu'on parle des

1. On reconnaît l'analogie de ces idées avec celles de Maine de Biran, qu'on a pu lire plus haut.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Didier et Ladrange, t. I, p. 360.

3. La question de l'emploi des termes généraux dans le langage se divise ainsi : d'abord ces termes sont-ils nécessaires à la constitution des langues telles que nous les connaissons ; ensuite est-ce par eux que les hommes ont débuté ? On ne peut guère résoudre la première affirmativement et contester la seconde. Leibniz établit qu'il est impossible aux hommes de se comprendre s'ils désignent chaque objet ou chaque fait individuel par un nom propre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

genres ou des espèces, il est naturel de marquer toutes sortes de similitudes ou convenances, et par conséquent d'employer des termes généraux de tous degrés ; et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former, et sont les plus utiles[1]. Aussi voyez-vous que les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler, ou la matière dont ils parlent, se servent des termes généraux comme chose, plante, animaux, au lieu d'employer les termes propres qui leur manquent. Et il est sûr que tous les noms propres ou individuels ont été originairement appellatifs ou généraux... Ainsi j'oserais dire que presque tous les mots sont originairement des termes généraux[2], parce qu'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès sans raisons pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèces, qu'on donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom de *Grosse tête* à celui de la ville qui l'avait la plus grande, ou qui était le plus considéré des grosses têtes que l'on connaissait[3]. LEIBNIZ[4].

1. Le mot *compréhensif* prête à l'équivoque. En réalité, plus un terme est général, moins il a de compréhension, moins il est « chargé » d'idées, et plus il a d'étendue, c'est-à-dire qu'il s'applique à un plus grand nombre d'objets particuliers.

2. C'est la seconde partie du sujet. Leibniz serait contredit sur ce point par Locke, Condillac, et Adam Smith. Ces philosophes sont d'avis que les mots ont été d'abord des noms propres, que l'on applique ensuite à un grand nombre d'objets. Cette opinion est démentie à la fois par la science de l'esprit et par celle des langues, qui confirme de plus en plus celle de Leibniz... M. Muller a démontré que les racines sont des signes d'idées générales. « Nommer, dit-il, c'est classer, c'est-à-dire ranger les faits individuels sous des faits généraux, et tout ce que nous connaissons, soit par notre propre expérience, soit par la science, nous ne le connaissons qu'à l'aide de nos idées générales. »

3. On remarquera le parti qu'on peut tirer de ce fragment et du suivant pour réfuter la théorie qui dérive l'intelligence de la parole. Pour parler, il faut avoir des idées générales, c'est-à-dire, avoir d'abord perçu, puis comparé, et combiné les ressemblances.

4. *Nouveaux essais*, livre III, ch. I. Ladrange, 1866, p. 261.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Les racines des langues expriment des idées générales.

Il ne reste plus qu'une seule remarque à faire sur ces deux théories de l'interjection [1] et de l'onomatopée, c'est que, si les éléments constitutifs du langage étaient ou de simples cris, ou des imitations des bruits de la nature, il serait difficile de comprendre pourquoi les bêtes ne posséderaient pas le langage. Non-seulement le perroquet, mais l'oiseau moqueur et beaucoup d'autres oiseaux, peuvent imiter avec une exactitude frappante les sons articulés et inarticulés ; en outre, il n'est presque pas d'animal qui ne puisse faire entendre quelques interjections telles que *hiss*, *bêê*, etc. [2]. Il est manifeste également que, si la faculté d'avoir des idées générales est ce qui établit une parfaite distinction entre l'homme et la brute, un langage qui serait formé d'interjections ou par l'imitation des cris des animaux ne pourrait prétendre en aucune façon à être le signe extérieur de cette prérogative distinctive de l'homme. Tous les mots, sinon plus tard, au moins à leur création (et c'est là le seul point qui nous intéresse), auraient été les signes de perceptions individuelles, et ne seraient arrivés

1. Suivant de Brosses, Condillac et d'autres auteurs, le langage aurait débuté par l'interjection, les cris de douleur ou de joie. Il y a au contraire une véritable opposition entre ces faits organiques et le langage, et celui-ci semble fait pour remplacer ceux-là : « Il y a, dit M. Muller, autant de différence entre un véritable mot tel que « rire » et l'interjection « ah ! ah ! » entre « je souffre » et l'interjection «aie! aie ! qu'entre le verbe « éternuer » et l'acte involontaire ou le bruit de l'éternuement. » Il faut ajouter que beaucoup de nos interjections sont artificielles et dérivent même de véritables mots, comme *hélas !* qui vient de *lassus ;* et que pour les autres, nous les employons précisément quand, sous le coup d'une vive émotion, nous renonçons à l'usage de la parole.

2. Ce raisonnement n'a pas une grande valeur, et c'est pour d'autres motifs qu'on doit rejeter la théorie de l'interjection. Quand les animaux auraient la capacité de produire des sons semblables à nos interjections, il serait toujours facile d'expliquer pourquoi ils n'en ont pas profité pour créer un système de signes : un signe ne peut être inventé ni compris que par un être doué de conscience et de volonté, capable de *concevoir* en percevant. Le prétendu langage qu'on attribue parfois aux animaux n'a rien de commun avec le nôtre : les cris des oiseaux, les attouchements des fourmis sont produits par des sensations, et leur effet sur les êtres semblables à eux est encore une sensation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que graduellement à exprimer des idées générales. Or une telle hypothèse est directement opposée au fait que nous révèle l'analyse du langage conduite d'après les principes de la philologie comparée [1]. Nous avons vu effectivement que les racines composent le résidu donné par cette analyse, et que chacune d'elles exprime une idée générale et non pas individuelle. Tous les noms contiennent un attribut par lequel étaient reconnus les objets qu'ils désignent.

M. MULLER [2].

---

6. — Des services que le langage rend à la pensée.

Dans l'état actuel des choses, habitués que nous sommes à parler perpétuellement notre pensée, nous concevons difficilement comment nous penserions si nous ne parlions point; encore moins, sommes-nous en état de juger à quel degré d'énergie ou de faiblesse s'élèverait ou descendrait une intelligence libre de cette entrave ou privée de ce levier [3].

Il nous semble, toutefois, qu'il est plus d'une circonstance où le signe allége considérablement le fardeau que porte l'intelligence et abrége singulièrement la route qu'elle est tenue de fournir. Un mot suffit fréquemment pour nous représenter le résultat auquel nous ont conduits de longues et pénibles opérations; c'est un total que nous a donné une fatigante série d'additions partielles; retirez-nous ce mot, c'est-à-dire cette somme; vous nous condamnez, chaque fois

1. Les termes du langage dans leur acception primitive ont-ils été des signes d'idées particulières? C'est l'opinion de Locke, de Condillac, d'Adam Smith. Leibniz a soutenu l'assertion contraire, et M. Max Muller confirme la doctrine qu'on a lue au fragment précédent.

2. *La science du langage*, traduction de MM. Harris et Perrot. Durand, p. 467. La conclusion exprimée en ce passage est confirmée dans le même ouvrage par de nombreuses observations étymologiques. On verra plus bas que le langage, à son tour, est presque nécessaire à la formation des idées générales.

3. Le langage n'est jamais une entrave; il n'empêche pas de penser; mais un être qui posséderait, comme Dieu, la perfection de la pensée, n'aurait pas besoin de cet auxiliaire. Il prouve la faiblesse de notre intelligence, mais il n'en est pas la cause.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que ce résultat sera une des conditions de notre marché, à repasser par les mêmes voies, à recommencer le même travail. Il en est ainsi de toutes nos idées générales, de toutes nos idées abstraites ; réduites à leur propre essence, elles s'évanouiraient, elles se disperseraient aussitôt que l'esprit les perdrait de vue, et il nous faudrait sans cesse les refaire. La langue, en les incarnant, les fixe et les solidifie ; grâce à elle, l'abstraction, la généralité, pures conceptions, prennent un corps, se substantifient, et vivent par là d'une existence indépendante, qui, toute factice qu'elle est, ne nous en permet pas moins de les tenir en réserve et de les retroûver au besoin. Tel est le véritable service que, sous le rapport où nous la considérons actuellement, l'expression rend à la pensée. Nous n'appellerons donc point, continuant l'erreur de Condillac et de Destutt de Tracy, nous n'appellerons point nos langues, d'après le premier, des méthodes analytiques et synthétiques ; d'après le second, des instruments de synthèse et d'analyse ; la méthode et l'instrument qu'elle emploie, tout cela est de l'esprit et dans l'esprit ; le signe ici, c'est une formule, rien de moins, rien de plus. On comprend aisément, du reste, que ces formules seront d'autant plus utiles qu'elles seront plus nettes, plus exactes, et que l'analogie des idées représentées par elles s'y reflétera plus fidèlement.

CHARMA [1].

---

7. — De l'action du langage dans la formation des idées générales et abstraites.

Qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom ; ou si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale [2].

1. *Essai sur le langage*. Hachette, 1846, p. 73.
2. Cette affirmation est trop absolue : la parole ne crée pas en nous la faculté d'abstraire et de généraliser; mais elle en est l'instrument indispensable. Il est constant que nous ne pouvons conduire à bonne fin ces deux opérations sans le

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Quand, par exemple, je pense à *homme*, je puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune; auquel cas il est bien évident que mon idée est en quelque sorte circonscrite dans ce nom, qu'elle ne s'étend à rien au delà, et que, par conséquent, elle n'est que ce nom même[1].

Si au contraire, en pensant à *homme*, je considère dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme ; et un homme, dans mon esprit comme dans la nature, ne saurait être l'homme abstrait et général[2].

Les idées abstraites ne sont donc que des dénominations. Si nous voulions absolument y supposer autre chose, nous ressemblerions à un peintre qui s'obstinerait à vouloir peindre l'homme en général, et qui cependant ne peindrait jamais que des individus.

Cette observation sur les idées abstraites et générales, démontre que leur clarté et leur précision dépendent uniquement de l'ordre dans lequel nous avons fait les dénominations des classes, et que, par conséquent, pour déterminer ces sortes d'idées, il n'y a qu'un moyen, c'est de bien faire la langue[3].

Elle confirme ce que nous avons déjà démontré, combien les mots nous sont nécessaires : car, si nous n'avions point

secours du langage ; mais il n'est pas moins vrai que nous ne pourrions parler, si nous n'avions pas le pouvoir de les effectuer. Ces deux facultés sont inséparables. Les premières pensées d'un enfant ne sont, à proprement parler, ni générales ni particulières, et Hamilton n'est pas loin de la vérité quand il dit : « Le langage n'exprime d'abord ni ce qui est absolument général, ni ce qui est précisément particulier : il se tient dans le vague et la confusion, et c'est grâce à lui qu'on distingue l'universel et l'individuel. »

1. Nominalisme exagéré : le mot homme désigne des attributs très-réels, réunis sous une seule dénomination, qui est comme le résumé d'un nombre d'opérations intellectuelles. Si le signe manque, les opérations n'ont pas d'effet stable.

2. C'est une preuve de la différence qu'il y a entre entendre et imaginer. Mais en pensant à *homme*, je puis entendre autre chose que le mot, la définition même de l'espèce humaine, et les divers attributs qui y sont résumés.

3. Sans doute ; mais, pour mettre de l'ordre dans les « dénominations des classes » il faut d'abord penser, comparer, juger ; et la langue ne sera bien faite que si ces opérations, dont elle est le signe, sont régulières.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites [1]; si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres ni espèces; et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisónnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite [2]. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue; et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler [3].

CONDILLAC [4].

---

8. — Nécessité des signes pour compter.

L'arithmétique fournit un exemple bien sensible de la nécessité des signes. Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous n'en imaginions pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous serait impossible de faire aucun progrès dans la connaissance des nombres [5]. Nous ne discernons différentes collections que parce que nous avons des chiffres qui sont eux-mêmes fort distincts. Otons ces chiffres, ôtons tous les signes en usage, et nous nous apercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées. Peut-on seulement

1. Au moment même de la perception, on peut faire attention à une seule qualité de l'objet perçu : c'est déjà une abstraction.

2. C'est un cercle : car la langue sera bien ou mal faite, suivant que nous aurons bien ou mal raisonné.

3. On voit qu'il y a dans ce passage quelque mélange de vérité et d'erreur. Sans doute, l'art de bien parler tient de près à l'art de bien raisonner, mais le premier est une conséquence et non pas une cause du second.

4. *La logique*, ch. v.

5. On ne saurait mieux choisir l'exemple ; car on peut dire que dans ce cas c'est le signe qui *crée* l'idée. Nous n'avons naturellement aucun moyen de distinguer un nombre un peu élevé d'un autre, 150 de 151, par exemple, sinon par la différence des signes. Remarquez que, même pour compter des objets réels, l'absence des signes rend toute numération impossible.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

faire la notion du plus petit nombre, si l'on ne considère pas plusieurs objets dont chacun soit comme le signe auquel on attache l'unité? Pour moi, je n'aperçois les nombres deux ou trois qu'autant que je me représente deux ou trois objets différents. Si je passe au nombre quatre, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté et deux de l'autre; à celui de six, je ne puis me dispenser de les distribuer deux à deux, ou trois à trois, et si je veux aller plus loin, il me faudra bientôt considérer plusieurs unités comme une seule et les réunir pour cet effet à un seul objet. CONDILLAC[1].

---

9. — Les langues sont-elles des méthodes d'analyse et de raisonnement?

Les langues ne sont pas, comme le prétend Condillac, des *méthodes analytiques*. L'examen approfondi de tout ce qui se passe dans notre âme, ou, suivant l'expression de Condillac, l'*analyse* complète de nos sentiments et de nos pensées, doit précéder la formation de la langue qui a pour objet de les exprimer[2]. On peut procéder avec méthode à cette formation; mais le résultat auquel on est conduit n'est pas une méthode. Dans l'emploi qu'on fait de la langue, ce ne sont pas les signes qui devancent et décomposent la pensée; ils ne font que suivre les idées à mesure qu'elles se forment, se prêtent à toutes les décompositions que l'esprit y conçoit, et les fixent invariablement à mesure qu'elles se produisent[3].

L'art de raisonner ne se réduit pas, comme le dit Condillac, *à une langue bien faite*. Ce n'est pas le langage qui fait les déductions, il les exprime et les fixe quand l'esprit les a

1. *De l'art de penser,* ch. VI.

2. Cette antériorité est toute logique; il n'y a pas deux moments dans la vie : l'un où l'homme pense sans parler, et l'autre où il parle sa pensée.

3. Il est évident que la langue est seulement un instrument précieux d'analyse, et qu'elle exprime et fixe l'opération mentale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

faites. Il peut les rendre plus ou moins faciles, suivant qu'il est plus ou moins parfait. Les démonstrations d'Archimède, si difficiles à suivre, quand on emploie, comme il le faisait, le langage ordinaire, deviennent très-simples avec le langage algébrique. Mais la comparaison qui amène la déduction est toujours une opération de l'esprit ; et le mécanisme du langage a pour objet de la faciliter et non de l'exécuter.

DUHAMEL [1].

---

10. — Ne pas exagérer l'influence des signes sur la pensée.

Des écrivains justement célèbres ont sérieusement soutenu que le procédé pour arriver par le raisonnement à de nouvelles vérités consiste dans la simple substitution d'une réunion de signes arbitraires à d'autres ; doctrine à laquelle, selon eux, l'exemple de l'algèbre donnait une irrésistible confirmation. Je serais bien étonné s'il y avait en sorcellerie et en nécromancie des procédés plus *préternaturels* que celui-ci. Le point culminant de cette philosophie est le fameux aphorisme de Condillac, qu'une science n'est *qu'une langue bien faite*, ou, en d'autres termes, que l'unique règle pour découvrir la nature et les propriétés des choses est de les bien nommer ; comme si, tout à l'inverse, il n'était pas certain qu'il n'est possible de les nommer avec propriété qu'autant que nous connaissons déjà leur nature et leurs qualités. Est-il besoin de dire que jamais une manipulation quelconque de simples noms, en tant que noms, n'a donné ni pu donner la moindre connaissance des choses ; et que tout ce qu'on peut apprendre par les noms, c'est seulement ce que celui qui les emploie savait auparavant? L'analyse philosophique confirme cette observation du sens commun, que la seule fonction des noms est de nous mettre

1. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement.* Gauthier-Villars, 1865, p. 93.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à même de *nous souvenir* de nos pensées et de les communiquer. Qu'ils renforcent, même à un degré incalculable, la faculté de penser, rien de plus vrai ; mais ce n'est pas par une faculté intrinsèque et particulière ; c'est par la puissance propre de la mémoire artificielle, instrument dont on a rarement su reconnaître la force immense. Comme mémoire artificielle, le langage est véritablement, ce qu'on l'a souvent appelé, un instrument de la pensée ; mais être l'instrument ou être le sujet exclusif auquel il s'applique sont deux choses différentes. Sans doute nous pensons beaucoup à l'aide des noms, mais ce à quoi nous pensons, ce sont les choses désignées par ces noms, et il n'y a pas de plus grande erreur que d'imaginer que la pensée puisse se constituer et s'exercer uniquement par des noms, ou que nous puissions faire penser les noms pour nous. STUART MILL [1].

---

11. — Autorité naturelle de la parole humaine.

Plusieurs philosophes ont cru pouvoir expliquer par une induction du passé à l'avenir la confiance que nous accordons au témoignage de nos semblables ; mais, si l'on s'en tient aux analyses les plus exactes, on reconnaîtra aisément que cette croyance est instinctive, qu'elle n'est pas le produit d'un calcul des probabilités, mais un mouvement naturel de l'âme, sous la triple influence du désir de connaître, de la sympathie secrète qui nous attire vers nos semblables, et surtout d'un penchant spécial que Reid appelle *principe de crédulité*. C'est par la vertu de ces divers instincts que nous sommes amenés par la nature à affirmer, sur la parole d'autrui, ce que nous n'avons pas connu par nous-mêmes, et à nous approprier une foule d'idées que d'autres nous ont

1. *Système de logique*. Traduction de M. Peisse. Ladrange, 1868, t. II, p. 197. Condillac est parfaitement critiqué par un philosophe qui en beaucoup de points pense comme lui.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

transmises. Otez le respect, ôtez la déférence pour la véracité humaine, vous supprimez l'enseignement, la tradition, l'histoire, l'instruction de chacun, l'accumulation des idées et des expériences au profit de tous [1].

CH. WADDINGTON [2].

1. On voit par où la question du langage touche à celle du *témoignage,* dont on trouvera les éléments dans tous les traités de philosophie élémentaire.
2. *Essais de logique.* Durand, 1857, p. 234.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XIV.

MORALE.

DE L'OBJET ET DE LA MÉTHODE DE LA MORALE.

1. — Définition de la morale.

La *morale* est, comme son nom l'indique, la science des mœurs. Les mœurs ne sont ni de simples actions ni des qualités naturelles. Elles tiennent le milieu entre ces deux choses ; elles sont des qualités acquises par la réitération fréquente des mêmes actions, elles sont des *habitudes*. Elles peuvent donner lieu à deux espèces d'études fort différentes. La première consiste à observer les mœurs des hommes comme on observe, dans l'histoire naturelle, celles des animaux sans se proposer aucun but ultérieur ; la seconde consiste à déterminer rationnellement les principes et les règles auxquelles les mœurs doivent se conformer pour être bonnes. Théophraste et la Bruyère se sont livrés à la première de ces études, ils ne sont que des peintres de mœurs ; Platon et Kant se sont livrés à l'autre, ils sont de véritables philosophes moralistes. Déterminer les règles des mœurs, c'est déterminer celles des actions dont les mœurs résultent[1] ; c'est déterminer celles de la volonté dont les actions elles-mêmes dérivent ; c'est déterminer la fin à laquelle la volonté doit tendre, laquelle n'est autre que le bien, que l'honnêteté. De là les définitions

1. Il ne faut pas oublier que, si les mœurs font les actions, la réciproque n'est pas moins vraie ; c'est par l'ensemble des actes que les mœurs se forment et peuvent être jugées : on devient juste, dit Aristote, en faisant des actions justes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

diverses qu'on a données de la morale : la morale est la science des mœurs ; la morale est la science des actes humains ; la morale est la science de la volonté ; la morale est la science du bien ou de l'honnête [1]. Toutes ces définitions, comme on peut voir, diffèrent plus en apparence qu'en réalité ; elles se laissent aisément ramener à une conception unique.

FERRAZ [2].

---

2. — De la méthode rationnelle en morale.

Tous les concepts moraux sont tout à fait *à priori* et ont leur source et leur siége dans la raison, dans la raison la plus vulgaire, aussi bien que dans la raison la plus exercée par la spéculation [3]. Ces concepts ne peuvent être abstraits d'aucune connaissance empirique et, par conséquent, contingente ; c'est précisément cette pureté d'origine qui fait leur dignité et leur permet de nous servir de principes pratiques suprêmes [4]. On ne peut rien y ajouter

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Il est encore possible de dire que la morale est la *science du devoir* et celle des *devoirs*. On a vu plus haut qu'elle est, par nature, analogue à la logique. On peut remarquer que, comme cette dernière science, elle se divise en deux parties : les principes et les préceptes, qui constituent la *morale théorique* et la *morale pratique*. Cette division est universellement admise : réduire la morale à une simple analyse de l'idée du bien, c'est en faire une sorte de spéculation stérile ; la restreindre à de simples règles de conduite, c'est la transformer en routine. On devra même se souvenir que, dans cette partie appelée généralement *pratique*, la morale ne perd pas son caractère scientifique. Elle élimine tous les cas particuliers et ne se confond pas avec la casuistique ou la prédication. Après avoir donné la formule générale de la loi, elle essaye d'en déduire les articles particuliers.

2. *Philosophie du devoir*. Didier, 1869, p. 1.

3. L'éternelle opposition de l'empirisme et du rationalisme se retrouve en morale, comme partout. En face d'une méthode purement expérimentale, qui paraît avoir été exprimée, plutôt que pratiquée par Aristote, et qu'ont adoptée tous les empiristes jusqu'à nos positivistes contemporains, Kant, d'accord avec certains stoïciens, veut bannir de la science tout élément étranger à la raison. Il ne fait pas la morale de l'homme, mais celle d'un être raisonnable. Il est impossible de maintenir cette science dans les sphères de la spéculation pure, et si on pouvait le faire, il faudrait s'en abstenir : elle deviendrait inutile. Mais il vaut mieux pencher de ce côté. La morale est une science déductive ; tout y est raisonné. Le moindre devoir doit être, par une déduction, rattaché à un principe.

4. Ces concepts existent dans l'intelligence de l'homme ; il faut donc les ana-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'empirique sans diminuer d'autant leur véritable influence et la valeur absolue des actions; il n'est pas seulement de la plus grande nécessité sous le rapport théorique, ou pour la pure spéculation, mais aussi de la plus haute importance sous le rapport pratique, de puiser ces concepts et ces lois à la source de la raison pure[1]; de les présenter purs et sans mélanges, et même de déterminer toute la sphère de cette connaissance pratique rationnelle ou pure, c'est-à-dire toute la puissance de la raison pure pratique. Si la philosophie spéculative permet et trouve même quelquefois nécessaire de faire dépendre ses principes de la nature particulière de l'homme, les lois morales, devant s'appliquer à tout être raisonnable en général, doivent être tirées du concept général d'un être raisonnable[2], et par conséquent, la morale qui, dans son application à des hommes, a besoin de l'anthropologie, doit être traitée d'abord tout à fait indépendamment de celle-ci, comme une philosophie pure, c'est-à-dire comme une métaphysique (ce qui peut se faire aisément dans cette espèce de connaissance tout abstraite[3]). Enfin, quiconque ne sera pas en possession d'une telle science, non-seulement essaiera vainement d'établir une théorie spéculative, exacte et complète, de la morale du devoir, mais sera même incapable, en ce qui concerne la pratique ordinaire et particulièrement l'enseignement moral, de fonder les mœurs sur leurs véritables principes, de produire ainsi des dispositions morales vraiment pures,

lyser là où on les trouve; les principes de la moralité ne peuvent être constatés que dans le seul être moral, que nous connaissions, et par l'observation psychologique.

1. Cette raison se réfléchit dans la conscience, et nous ignorerions ses décrets, si nous ne pouvions y lire.

2. De ce concept on tirera la *forme* du devoir; mais on n'en pourra connaître la *matière* que par l'observation. Kant n'en disconvient pas.

3. Il y a beaucoup de grandeur dans cette conception d'une morale universelle pour tous les êtres raisonnables, comme les mathématiques le sont pour tous les mondes possibles; mais il faudra toujours la vivifier par la connaissance de la nature humaine.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

et de préparer les cœurs à l'accomplissement du plus grand bien possible dans le monde[1]. KANT[2].

---

3. — De la méthode expérimentale en morale.

Pour nous, c'est la même méthode à suivre dans l'étude de l'homme, dans la morale notamment, que dans la philosophie naturelle[3]. Plus de spéculations, plus de systèmes, plus de métaphysique : l'observation, l'analyse, la simple description des faits moraux[4]. La nature humaine une fois connue, sa fin, sa loi, ses devoirs s'en déduisent facilement sans frais de métaphysique. Alors rien de plus simple, de plus évident, de plus solide, de plus scientifique qu'une morale ainsi faite. En tête de la science, le tableau des grands faits de la vie morale résumant les observations, les analyses, les descriptions de la psychologie; puis la définition de la fin de la nature humaine,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. La conclusion est juste. Dans le stoïcisme ancien, certains philosophes, comme Ariston, voulaient réduire toute la morale à une sorte de géométrie de l'idée du bien, et abandonner les préceptes « aux pédagogues et aux nourrices. » D'autres, comme les stoïciens romains, auraient volontiers sacrifié la doctrine aux applications. La vérité se trouve sans doute entre ces deux extrêmes, mais plus près de Kant que de ses contradicteurs.

2. *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Traduction de M. Barni, p. 42. Kant dit ailleurs : « Tout le monde conviendra qu'une loi pour avoir une valeur morale, c'est-à-dire pour fonder une obligation, doit être marquée d'un caractère de nécessité absolue; que ce commandement : tu ne dois pas mentir, ne s'adresse pas seulement aux hommes, mais que les autres êtres raisonnables devraient aussi le respecter; qu'il en est de même de toutes les autres lois morales particulières; que, par conséquent, le principe de l'obligation ne doit pas être cherché dans la nature de l'homme, ni dans les circonstances extérieures où il se trouve placé, mais seulement *a priori* dans les concepts de la raison pure. » Malgré lui, Kant emprunte au moins à l'expérience l'idée des êtres raisonnables, et s'appuie sur une certaine notion de la nature humaine. Il se trompe en affirmant que « la morale n'emprunte pas la moindre chose à la connaissance de l'homme. » (*Fondements de la métaphysique des mœurs.* Préface.)

3. Il y aurait bien des réserves à faire à ce jugement, et l'auteur ne manque pas de les indiquer lui-même, comme on le verra plus bas.

4. Décrire la nature humaine, c'est montrer ce qui est, non pas ce qui doit être; mais en analysant surtout les faits *moraux*, on y trouve les idées absolues sur lesquelles la morale se fonde; la psychologie, de toute manière, est le principe de toute recherche morale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et partant du bien qui n'en est que l'accomplissement[1] ; puis la formule complète et universelle de la loi morale qui n'en est que le simple corollaire ; enfin la théorie des devoirs, c'est-à-dire des applications diverses de la même formule aux principales situations de la vie humaine : voilà toute la morale. Qu'y pourrait-on contester, si les analyses sont bien faites, si les définitions sont claires et fondées sur l'expérience, si toutes les propositions de détail sont des conséquences rigoureuses des définitions ? Et en tout cas, comme l'esprit humain n'est infaillible nulle part, pas même dans les sciences de pure observation, la vérification est facile. L'original est toujours là sous l'œil du psychologue et du moraliste, qui peuvent sans cesse retoucher, rectifier, compléter leur tableau[2]. En métaphysique, les systèmes tiennent tête aux systèmes, surtout dans les questions qui dépassent le sens commun et l'expérience. Mais dans les sciences expérimentales, les fausses inductions, les vaines hypothèses, les conclusions téméraires ne soutiennent pas l'épreuve des faits : en sorte que l'erreur trouve bien vite son remède. On discute encore avec plus ou moins de raison sur les atomes, les monades, la matière, la substance unique ou multiple, la création, la prescience divine. Qui songe à relever du discrédit où elles sont tombées la psychologie de Condillac, la morale d'Helvétius, ou la politique de Hobbes[3] ?

E. VACHEROT[4].

1. Comment définir la fin de la vie humaine sans faire de métaphysique ? Sans doute on appliquera la formule de Jouffroy : « La nature d'un être détermine sa destinée. » Mais ce principe lui-même ne vient pas de l'expérience, pas plus que l'idée d'une destinée obligatoire ; il enferme un postulatum, celui d'une cause intelligente qui a su adapter les facultés de l'homme à sa destinée.

2. Cette vérification ne paraît pas très-instructive ; elle peut servir à ceux qui font des portraits, mais non pas à ceux qui cherchent des lois : L'*original* en morale, c'est le type, c'est l'idéal.

3. Ces exemples mêmes prouvent que l'auteur se fait illusion : la psychologie de Condillac et la morale d'Helvétius ont encore leurs partisans. La morale a le sort commun de toutes les sciences philosophiques : la certitude qui lui est propre n'est pas celle qui exclut jusqu'à la controverse.

4. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 261.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Des axiomes de la morale.

Le jugement du bien est appliqué d'abord à des actions particulières, et il donne naissance à des principes généraux qui nous servent ensuite de règles pour juger d'autres actions. De même qu'après avoir jugé que tel phénomène particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce principe général : tout phénomène a sa cause ; de même nous érigeons en règle générale le jugement moral que nous avons porté à propos d'un fait particulier. Ainsi nous admirons d'abord le mot de Léonidas, et de là nous nous élevons à ce principe, qu'il est bien de mourir pour son pays [1]. Nous possédions déjà le principe avant sa première application particulière à Léonidas ; sans quoi cette application n'eût pas été légitime ; elle n'eût pas même été possible ; mais nous le possédions implicitement ; bientôt il se dégage, nous apparaît sous sa forme universelle et pure, et nous l'appliquons à tous les cas analogues [2]. La morale a ses

1. L'auteur applique à la morale sa doctrine de la raison, telle qu'on la peut lire plus haut, t. I, ch. IV.

2. La question résolue dans cette page, dont le sens est très-clair, a reçu deux solutions différentes. Il y a des moralistes qui admettent une foule de vérités morales *a priori*, ayant en elles-mêmes leur évidence, et ne pouvant se démontrer. « Si je demande, dit M. Cousin, à un honnête homme, qui, malgré les suggestions de la misère, a respecté le dépôt qui lui était confié, pourquoi il a fait cela, il me répondra : parce que c'était mon devoir. Si j'insiste, si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il saura très-bien me répondre : parce que c'était juste, parce que c'était bien. Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent, mais les questions s'arrêtent aussi. » Telle est aussi l'opinion de l'école écossaise et celle de M. J. Simon, qui définit la morale : « L'art d'interroger la conscience morale et d'exprimer clairement les réponses de l'oracle. » D'autres moralistes veulent savoir la *raison* de ces jugements trop facilement déclarés évidents et incontestables comme des *oracles ;* ils prétendent qu'après avoir répondu comme l'honnête homme interrogé par M. Cousin : « Parce que c'était bien, » le philosophe peut et doit encore se demander : « Mais pourquoi était-ce bien ? jusqu'à ce qu'il soit parvenu à une vérité absolument irréductible. Ainsi ces prétendus axiomes que Reid énumère dans son cinquième essai, ceux que M. Cousin énonce avec plus de discrétion, sans jamais en faire le compte, ne seraient que des déductions d'un axiome unique. La morale prendrait ainsi un caractère scientifique qu'elle ne peut revêtir si on y compte autant d'axiomes isolés et indépendants, qu'il y a de cas à juger ; et le seul être raisonnable que nous con-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

axiomes, comme les autres sciences, et ces axiomes s'appellent à juste titre, dans toutes les langues, des vérités morales[1].

Il est *bien* de ne pas trahir ses serments et cela aussi est *vrai*. Il est en effet dans la vérité des choses qu'un serment soit tenu, il n'est prêté que dans cette fin. Les vérités morales, considérées en elles-mêmes, n'ont pas moins de certitude que les vérités mathématiques[2]. Soit donnée l'idée de dépôt, je me demande si celle de le garder fidèlement ne s'y attache pas tout aussi nécessairement qu'à l'idée de triangle s'attache l'égalité de ses trois angles à

naissions ne serait pas condamné à agir et à juger, sans rendre raison de ses actes et de ses jugements. Personne n'a conçu plus nettement cet idéal que Jouffroy; personne n'a fait de plus puissants efforts pour y atteindre; et son œuvre inachevée reste solide en ses fondements.

1. Sans doute, il y a des vérités morales, et l'esprit le moins exercé les aperçoit; la question est de savoir si elles sont des principes, des lois qui se suffisent à elles-mêmes, ou des applications particulières d'une seule loi universelle. M. J. Simon a bien posé le problème : « Sommes-nous réduits purement et simplement à consulter notre conscience chaque fois qu'une occasion d'agir se présente, ou pouvons-nous d'avance puiser, dans l'étude de la raison humaine et dans le développement de l'idée de justice, un certain nombre de principes, de règles fixes, qui nous éclairent sur la conduite que nous devons tenir envers nos passions et sur l'usage que nous devons faire de notre volonté? » Entre ces deux alternatives, il penche évidemment pour la première, puisqu'il réfute tous les systèmes qui ont essayé d'expliquer le devoir, et conclut « que nous n'en devons chercher la règle que dans la raison. » Ne doit-on pas toujours se demander quel lien rattache ces arrêts souverains de la conscience, comment ils forment un système, et où se trouve cette unité de la vie morale pour laquelle les Grecs avaient trouvé le mot énergique de ὁμολογία?

2. Tous les axiomes des mathématiques peuvent, comme on l'a vu, se ramener au seul principe de contradiction; toutes les vérités morales peuvent de même s'ordonner et se subordonner à une vérité unique : la difficulté est de trouver cette formule; c'est l'œuvre de la science. M. Cousin n'a peut-être pas le droit d'énoncer cette assimilation; car pour lui chaque *théorème* de morale est en réalité un véritable axiome, et le raisonnement n'a rien à faire dans ces intuitions du bien; il devrait plutôt conclure comme Reid qui exprime avec franchise les vraies conséquences d'une doctrine qui est commune aux deux philosophes : « Il n'en est pas d'un système de morale comme d'un système de géométrie, où chaque proposition tire son évidence des propositions antérieures, et où les raisonnements se lient les uns aux autres depuis le commencement jusqu'à la fin, de telle sorte que si l'ordre est changé, la chaîne est rompue et l'évidence détruite, un système de morale ressemble plutôt à un système de botanique, collection de vérités qui ne s'enchaînent pas les unes aux autres, et dans lesquelles l'arrangement n'a pas pour but de produire l'évidence, mais simplement de faciliter la conception et de secourir la mémoire. » (*Essai* v.) On ne peut mieux dire que la morale n'est pas une science.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

deux angles droits[1]. Vous pouvez violer un dépôt, mais en le violant, ne croyez pas changer la nature des choses, ni faire qu'en soi un dépôt puisse jamais devenir une propriété. Ces deux idées s'excluent. Vous n'avez qu'un faux semblant de propriété; et tous les efforts des passions, tous les sophismes de l'intérêt ne renverseront pas d'essentielles différences. Voilà pourquoi la vérité morale est si gênante : c'est que, comme toute vérité, elle est ce qu'elle est, et ne se plie à nul caprice. Toujours la même et toujours présente, malgré que nous en ayons, elle condamne inexorablement d'une voix toujours entendue, mais non toujours écoutée, la volonté insensée et coupable qui croit l'empêcher d'être en la reniant, ou plutôt en feignant de la renier[2].

V. COUSIN[3].

---

5. — La morale ne peut se tirer des exemples de l'histoire.

L'histoire a aussi sa morale écrite en caractères éclatants dans les exemples de ses grands hommes et de ses grands peuples. Et si ce genre d'enseignement n'est pas toujours le plus sûr, il est le plus puissant sur l'imagination des foules. Le meilleur des livres pour l'âme populaire, c'est une vie pure, simple ou héroïque[4]. Or, l'his-

1. On démontre cette égalité; on peut aussi *démontrer* qu'un dépôt doit être gardé fidèlement; pour M. Cousin c'est un axiome.

2. Il y a dans ce fragment une idée juste : « La morale a ses vérités comme la géométrie » ; il y en a une autre qu'on doit contester : « La raison dégage de chaque acte particulier une règle, un principe évident. » L'exemple de Léonidas est loin de confirmer cette opinion : sans doute sa mort nous rappelle qu'il est bien de mourir pour sa patrie; sans doute encore nous le savions d'avance, sans y penser distinctement. Mais cette conviction n'est pas une révélation mystérieuse de la raison, une intuition de l'absolu en morale; c'est une conséquence de certaines vues sur la nature humaine, sur notre destinée; la science doit pouvoir dire pourquoi il est bien de mourir pour la patrie.

3. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Ladrange et Didier, 1846. Première série, tome II, p. 296.

4. Reste à savoir si ce sont là les caractères que l'histoire met le plus souvent en relief; la pureté et la simplicité paraissent de médiocres titres à figurer dans les annales de l'humanité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toire abonde en pareilles leçons ; si le moraliste a lieu de s'affliger des fréquents et cruels démentis donnés par les événements aux principes les plus évidents de la conscience humaine, du moins il trouve, dans ce contraste de la grandeur des personnes et de la misère des choses, la vivante démonstration de ces principes éternels. Mais que sont de tels enseignements à côté des révélations de la conscience? où est le pur, l'idéal, l'absolu en fait de principes et de vertus? Rarement dans la vie, toujours dans la conscience de l'homme. Qu'est-ce que cette *moralité historique* que l'historien nous proposera pour modèle, sinon un mélange de bien et de mal, de vertu et de passion, dans lequel le principe moral domine assez pour imposer à l'âme humaine certaines actions d'éclat qui commandent l'admiration de la postérité[1]. C'est ce qui fait le vice radical de toute morale qui fonde la règle de nos actions sur l'*exemple*, au lieu de l'appuyer sur l'*idée*. La pureté de l'idée n'est pas douteuse ; il n'y a qu'à regarder dans la conscience pour l'y voir briller de tout son éclat. La pureté de l'exemple n'est jamais évidente, alors même qu'elle aurait pour garant la vertu d'un Socrate ou d'un Marc-Aurèle. Les sages, les héros, les saints de l'historien sont les seuls, après Dieu, qui puissent juger de ce qui se passe au fond de leur conscience ; le reste de l'humanité, y compris les moralistes les plus sages, ne voit que des apparences. Et encore est-il vrai d'ajouter que sous les révélations intimes et directes de la conscience individuelle, ni le moraliste, ni l'historien ne pourraient deviner la moralité intérieure des actions qui font partie du domaine de l'histoire[2]. Car c'est le propre de la vertu

1. Les actions d'éclat, même quand elles ne s'écartent pas de la loi morale, ne peuvent servir de règle à la vie quotidienne, on arriverait par là à une morale d'exception.

2. Voilà la vraie réponse aux philosophes qui veulent faire sortir le droit de l'histoire ; c'est l'idée qui juge les faits ; c'est la morale qui est la lumière de l'histoire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'être invisible, même dans l'histoire, à tout autre œil que celui de la conscience. E. VACHEROT[1].

---

6. — Contradictions apparentes de la philosophie morale.

Certainement la raison est toujours la même, l'ordre est immuable; et cependant la morale change selon les pays et selon les temps. C'est vertu chez les Allemands que de savoir boire : on ne peut avoir de commerce avec eux si l'on ne s'enivre. Ce n'est point la raison, c'est le vin qui lie les sociétés, qui termine les accommodements, qui fait les contrats. C'est générosité parmi la noblesse que de répandre le sang de celui qui lui a fait quelque injure[2].

Mais sans aller chercher des coutumes damnables dans les siècles passés, que chacun juge à la manière de la raison des coutumes qui s'observent maintenant parmi nous, ou plutôt qu'on fasse seulement attention à la conduite de ceux mêmes qui sont établis pour conduire les autres. Sans doute on trouvera souvent que chacun a sa morale particulière, sa dévotion propre, ses vertus favorites; que tel ne parle que de pénitence et de mortification, tel n'estime que les devoirs de charité, tel autre, enfin, que l'étude et la prière. Mais d'où peut venir cette diversité, si la raison de l'homme est toujours la même? C'est sans doute qu'on cesse de la consulter[3]; c'est qu'on se laisse conduire à

1. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 216. « Que cherche-t-on? dit M. J. Simon : la règle de la justice. Où la cherche-t-on? Dans l'histoire. Que donne l'histoire? Tous les faits humains; non pas seulement ceux qui sont justes ou ceux qui sont injustes, mais les justes et les injustes mêlés ensemble. Comment les distinguer, comment les rapprocher? On ne le peut, si on ne possède d'abord un moyen de la distinguer, c'est-à-dire si on ne possède précisément ce qu'on cherche. Cette objection est insoluble et il faut connaître d'abord la morale pour être capable de la retrouver dans l'histoire. » (*Le devoir*, p. 321.)

2. Pascal a résumé d'une manière plus énergique les contradictions des hommes au sujet de leurs devoirs : « plaisante justice qu'une rivière borne; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. »

3. On ne peut mieux marquer l'impuissance de l'instinct ou du sentiment à

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'imagination, son ennemie ; c'est qu'au lieu de regarder l'ordre immuable comme sa loi inviolable et naturelle, on se forme des idées de vertu conformes, du moins en quelque chose, à ses inclinations : car il y a des vertus, ou plutôt des devoirs qui ont rapport à nos humeurs, des vertus éclatantes, propres aux âmes fières et hautaines, des vertus basses et humiliantes, propres à des esprits timides et craintifs, des vertus molles, pour ainsi dire, et qui s'accommodent bien avec la paresse et l'inaction [1].

MALEBRANCHE [2].

---

7. — Les contradictions de la morale s'expliquent par l'ignorance.

Nous avions résumé plus haut, dans deux propositions, l'objection sceptique contre la morale : chez les peuples sauvages, pas de moralité ; chez les peuples civilisés, moralité contradictoire. A ces deux propositions nous en opposons deux autres : Il n'est pas de peuples sauvages où ne se rencontrent des germes de moralité [3]. — A mesure que les peuples s'élèvent à un même niveau de civilisation, ils se forment une morale de plus en plus semblable, quelles que soient d'ailleurs les différences de race, de climat et d'organisation [4]. Ces deux propositions, qui sont

régler la vie ; la *conscience*, prise dans son sens populaire, malgré l'éloquente apostrophe de J.-J. Rousseau, n'y suffit même pas toujours.

1. Ces différences n'impliquent aucune sorte d'inconstance dans les conclusions de la philosophie morale. Les contradictions qu'on relève contre elle sont bien moins graves qu'on se plaît à le dire, et portent moins sur les principes que sur l'application parfois assez délicate qu'on en doit faire. Voir le fragment suivant.

2. *Traité de morale. Œuvres complètes*, p. 405, tome II.

3. L'auteur a prouvé cette proposition en s'appuyant sur le témoignage des voyageurs ; il a expliqué les pratiques les plus révoltantes, en montrant qu'elles sont précisément l'effet de certains principes moraux mal compris. Le sauvage sait qu'il y a des choses permises, d'autres défendues ; mais il se trompe en les discernant à l'aide d'une intelligence imparfaite.

4. On n'a jamais prétendu, en soutenant que tous les hommes ont les mêmes facultés, qu'il n'y eût pas une longue évolution dans le progrès de leur intelligence et de leur moralité. A mesure que ce progrès se continue, les divergences s'effacent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

précisément le contre-pied des précédentes, sont et seront de plus en plus justifiées par l'étude approfondie des faits.

Ce qui résulte de cette étude, c'est que les contradictions morales s'expliquent par le degré d'ignorance ou de lumière auquel les peuples sont parvenus. A mesure qu'ils s'éclairent, ils tendent de plus en plus à une seule et même morale, et c'est là précisément ce qu'on appelle la civilisation [1]. Est-il nécessaire de rappeler le tableau si souvent reproduit des vérités conquises et des préjugés refoulés par le progrès de la conscience humaine? Par exemple, le sentiment du respect de la vie des hommes s'étant de plus en plus développé sous la double influence de la philosophie et de la religion, on a vu disparaître ou s'affaiblir progressivement tout ce qui pouvait porter atteinte à ce principe. C'est ainsi que le cannibalisme, la *vendetta*, les guerres privées, les sacrifices humains, le tyrannicide, le suicide, le duel, la torture, après avoir été longtemps des pratiques permises et même honorées, ont été condamnées par la morale. C'est ainsi que l'idée vraie de la famille s'étant répandue, on a vu disparaître ou se circonscrire dans certains pays, la polygamie, le droit de vie et mort des parents sur les enfants, le droit d'aînesse, etc. Par rapport à la propriété, on a vu aussi, à mesure que la société a été plus assurée, le pillage et le brigandage, autrefois priviléges des héros, devenir le refuge des malfaiteurs, et en même temps la propriété de plus en plus accessible à tous et de mieux en mieux garantie. On a vu disparaître

1. La question du progrès en morale a été profondément examinée par M. Bouillier, dans son livre : *De la conscience*. La moralité de l'individu se juge par son intention : le mérite n'est pas proportionné aux lumières, dit Jouffroy, et la véritable fin de cette vie ne dépend d'aucune circonstance extérieure; elle dépend tout entière de l'individu. Il n'y a donc aucune raison de croire que les hommes soient aujourd'hui plus vertueux qu'autrefois, ni un Français meilleur qu'un Papou. Mais les lumières allant croissant, les actes deviennent plus conformes à la loi, et l'intention sans être meilleure est plus éclairée. La vertu n'augmente peut-être pas, mais la moralité générale se perfectionne avec la science. M. Janet en donne les preuves irrécusables.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

successivement des États civilisés l'esclavage sous toutes ses formes, ainsi que les violences et les cruautés exercées contre la conscience au nom de la foi. Par rapport au droit des gens, on a vu peu à peu le droit de guerre se réduire au strict nécessaire. Le pillage, le massacre des vaincus, la réduction des prisonniers en esclavage, les armes empoisonnées et perfides, la course, etc., ont été peu à peu abandonnés et flétris, ainsi que le droit d'aubaine, le droit d'épaves, et autres restes de l'état barbare. C'est ainsi que les progrès de la conscience humaine ont fait déjà et feront de plus en plus, dans l'avenir, disparaître ces contradictions si souvent opposées aux moralistes, et qui n'ont d'autre origine que l'ignorance.

P. JANET[1].

---

8. — Utilité pratique des considérations morales.

Il n'y a pas de doute que cet exercice du jugement moral et la conscience des progrès qu'il fait faire à notre raison dans le jugement des choses pratiques, ne produisent peu à peu un certain intérêt pour la loi même d'après laquelle nous jugeons, et, par conséquent, pour les actions moralement bonnes. Nous finissons par aimer les choses dans la contemplation desquelles nous sentons croître le développement de nos facultés de connaître; et les choses morales ont surtout cet effet, car c'est seulement dans cet ordre de choses que la raison peut développer d'une ma-

1. *Unité morale de l'espèce humaine.* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1868.) Plusieurs autres fragments compléteront à l'occasion cette réponse à des objections qui se sont multipliées depuis qu'on a essayé de substituer l'ethnographie à la psychologie. Voltaire a dit : « Il n'y a qu'une morale comme il n'y a qu'une géométrie. Mais, me dira-t-on, la plus grande partie des hommes ignore la géométrie. Oui; mais dès qu'on s'y applique un peu, tout le monde est d'accord. Les agriculteurs, les manœuvres, les artistes, n'ont point fait de cours de morale; ils n'ont lu ni le *De Finibus* de Cicéron, ni les éthiques d'Aristote; mais sitôt qu'ils réfléchissent, ils sont, sans le savoir, les disciples de Cicéron : le teinturier indien, le berger tartare et le matelot d'Angleterre connaissent le juste et l'injuste. » (*Dictionnaire philosophique,* article *Morale.*)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nière tout à fait heureuse sa faculté de déterminer *a priori*, suivant des principes, ce qui doit être. Un observateur de la nature se prend à aimer certains objets, qui d'abord lui répugnaient, lorsqu'il découvre une merveilleuse finalité dans leur organisation, et que sa raison s'applique à cette contemplation, et Leibniz, après avoir soigneusement examiné un insecte avec un microscope, le replaça avec précaution sur la feuille où il l'avait pris, parce que ce spectacle l'avait instruit et lui avait été comme un bienfait.

KANT[1].

---

9. — La conscience et la science morale.

Quand la conscience, par un infaillible instinct, parlerait toujours clairement, il resterait encore à la morale la tâche d'en expliquer les oracles[2]. Autrement elle se réduirait à un sentiment, et ne serait point une science. Quand je saurais que je dois toujours agir de telle façon dans tel cas donné, toujours dire la vérité, respecter la liberté d'autrui, garder un dépôt, être chaste, tempérant, maître de moi-même, bienfaisant, dévoué à l'occasion jusqu'au sacrifice de ma vie; quand je n'aurais aucun doute sur tous ces devoirs, est-il possible qu'une intelligence éclairée ne cherche pas la raison de ces diverses obligations[3]?

1. *Critique de la raison pratique*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, p. 346. Il y a deux erreurs à éviter quand on apprécie l'utilité de la morale : la première consiste à croire que les progrès de la science amènent infailliblement une amélioration dans les mœurs; c'est confondre la connaissance avec la pratique, et la science du devoir avec l'accomplissement du bien. On peut connaître la loi et y désobéir. On se trompe d'une autre façon quand on s'imagine que les recherches morales sont stériles et qu'elles ne pénètrent jamais dans les couches profondes d'une société. Elles y parviennent peu à peu en laissant dans leur cours tout ce qu'elles ont d'abstrait et de scientifique : elles forment insensiblement un milieu moral où chacun puise à son insu ses premiers principes et les éléments de ses mœurs.

2. L'instinct de la conscience est loin d'être infaillible; en tout cas il suffirait à la pratique et non à la science. La morale doit rendre compte des obligations et non pas seulement les déterminer.

3. Kant n'est pas le seul moraliste qui refuse de remonter au principe du devoir. C'est une critique qu'on peut adresser au beau livre de M. Jules Simon, *Le Devoir*.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Pourquoi la chasteté, pourquoi la justice, pourquoi la bienfaisance, pourquoi le dévouement? Or la solution de toutes ces questions est dans la détermination de l'objet de la loi morale, ou, pour parler le langage de l'antiquité, dans la définition du souverain bien.

E. VACHEROT [1].

---

10. — Part de l'instinct et de la raison dans l'activité morale.

La science morale (outre les instincts comme celui qui fait suivre la joie et fuir la tristesse) n'est pas autrement innée que l'arithmétique, car elle dépend aussi de démonstrations que la lumière interne produit [2]. Et comme les démonstrations ne sautent pas d'abord aux yeux, ce n'est pas grande merveille, si les hommes ne s'aperçoivent pas toujours, et d'abord, de ce qu'ils possèdent en eux, et ne lisent pas aussitôt implantement les caractères de la loi naturelle, que Dieu, selon saint Paul, a gravée dans leur

1. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 317. C'est la meilleure réponse à l'éloquente apostrophe de J.-J. Rousseau : « Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu. C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe... Bornons-nous aux premiers sentiments que nous trouvons en nous-mêmes, puisque c'est toujours à eux que l'étude nous ramène, quand elle ne nous a pas égarés. » (*Emile*, livre IV.) Les moralistes de l'école rationnelle substituent avec raison à ce vague sentiment, une idée : celle de la loi morale, de l'obligation, du devoir. Mais la plupart s'abstiennent d'éclaircir cette idée, parce que nulle autre n'est plus claire. Il semble pourtant qu'il ne suffit pas de savoir qu'une chose est ordonnée, quand même l'ordre serait très-clair; on peut désirer savoir pourquoi elle est ordonnée. « Quoi qu'en dise Kant, ce n'est pas la notion du devoir qui explique la notion du bien, c'est au contraire dans la notion du bien que se résout celle du devoir. Telle action n'est pas bonne parce que je dois la faire, mais je dois la faire parce qu'elle est bonne. » (Vacherot.)

2. Les vérités morales sont innées en ce sens qu'on ne les apprend pas par expérience; mais en cet état elles n'ont rien de scientifique. Elles peuvent suffire à la pratique, et encore c'est douteux; la science doit les éclaircir, les relier, démontrer celles qui ne sont pas des principes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

esprit[1]. Cependant, comme la morale est plus importante que l'arithmétique, Dieu a donné à l'homme des instincts qui le portent d'abord et sans raisonnement à quelque chose de ce que la raison ordonne[2]. C'est comme nous marchons suivant les lois de la mécanique sans penser à ces lois, et comme nous mangeons, non-seulement parce que cela nous est nécessaire, mais encore et bien plus parce que cela nous fait plaisir[3]. Mais ces instincts ne portent pas à l'action d'une manière invincible[4] ; on y résiste par des passions, on les obscurcit par des préjugés, et on les altère par des coutumes contraires. Cependant on convient le plus souvent de ces instincts de la conscience et on les suit même, quand de plus grandes impressions ne les surmontent. La plus grande et la plus saine partie du genre humain leur rend témoignage. LEIBNIZ[5].

1. « Est-ce qu'on s'imagine que nous voulons que les vérités soient dans l'entendement comme indépendantes les unes des autres, et comme les édits du préteur étaient dans son affiche ou album? » (Id., *ibid.*)

2. « Il y a des vérités innées que nous trouvons en nous de deux façons, par lumière et par instinct. C'est ainsi que nous sommes portés aux actes d'humanité par instinct, parce que cela nous plaît, et par raison, parce que cela est juste. » (Id., *ibid.*)

3. « Il y a donc en nous des vérités d'instinct, qui sont des principes innés, qu'on sent et qu'on approuve quand même on n'en a pas la preuve, qu'on obtient pourtant lorsqu'on rend raison de cet instinct. C'est ainsi qu'on se sert des lois des conséquences suivant une connaissance confuse et par instinct, mais les logiciens en démontrent la raison, comme les mathématiciens aussi rendent raison de ce qu'on fait sans y penser en marchant et en sautant. » (Id., *ibid.*)

4. Quand même ils y porteraient, l'homme en les suivant ne saurait guère ce qu'il fait ; il ne s'élèverait pas à la vraie vie morale : ne rien faire dont on ne puisse rendre raison.

5. *Nouveaux essais*. Livre I, ch. II, p. 59. Ladrange, 1866. « Il ne faut pas, dit M. Cournot, confondre l'instinct moral avec l'idée morale qui, plus tard, vient s'y joindre, s'y incorporer, de manière à constituer par cette union ce qu'on nomme proprement la conscience humaine. » (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, t. II, p. 162.) « Nous allions à notre fin, dit Jouffroy, avant que nous eussions l'idée que nous en avons une ; nous y allions en vertu de l'instinct. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XV.

DES EFFETS DE LA LOI DE LA MORALE SUR L'ACTIVITÉ HUMAINE.

§ I. — DU BIEN ET DU MAL.

1. — Jugement du bien et du mal.

Le jugement du bien et du mal est le principe de tout ce qui le suit[1] ; mais lui-même ne repose que sur la constitution même de la nature humaine, comme le jugement du vrai et le jugement du beau[2]. Ainsi que ces deux jugements, celui du bien est un jugement simple, primitif, indécomposable.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Comme eux encore, il est absolu ; il n'est pas arbitraire. Nous ne pouvons pas ne pas porter ce jugement en présence de certains actes ; et en le portant, nous savons qu'il ne constitue pas le bien ou le mal, mais qu'il le déclare. La réalité des distinctions morales nous est révélée par ce jugement, mais elle en est indépendante, comme la beauté est indépendante de l'œil qui l'aperçoit, comme les vérités

1. « Ce qui le suit, » ce sont les autres faits moraux de la nature humaine dont l'ensemble appartient à la *conscience morale*. On distingue sous ce dernier terme une fonction de la raison unie à l'expérience et au sentiment. Il faut y discerner à la fois la conscience, c'est-à-dire la perception de notre liberté, de notre intention, la conception de l'acte à accomplir ou le souvenir de l'avoir exécuté ; puis l'idée d'une loi qui ordonne ou défend ; enfin un jugement rapide et sûr qui compare l'action à cette loi, et un sentiment agréable ou pénible, suivant qu'elle a été observée ou violée. Tous ces actes s'effectuent d'un seul coup, et on ne les distingue que par analyse. Ils sont un peu différents, quand au lieu de nous juger nous-mêmes nous qualifions les actions de nos semblables. Tous prouvent qu'il y a une loi morale et que nous la connaissons.

2. Il ne faut pas prendre cette assertion au pied de la lettre, ni croire que ce jugement soit relatif à notre *constitution*. L'auteur entend qu'il a son origine dans notre raison, qui rapproche tout acte libre d'une loi obligatoire, et qui le juge bon ou mauvais suivant qu'il y est conforme ou contraire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

universelles et nécessaires sont indépendantes de la raison qui les découvre[1].

Le bien et le mal sont des caractères réels des actions humaines, bien que ces caractères ne puissent être ni vus de nos yeux, ni touchés de nos mains[2]. Les qualités morales d'une action ne sont pas moins certaines pour ne pouvoir être confondues avec les qualités matérielles de cette action. Voilà pourquoi des actions matériellement identiques peuvent être moralement très-différentes. Un meurtre est toujours un meurtre. Cependant, si c'est souvent un crime, c'est souvent aussi une action légitime, par exemple quand elle est accomplie non par vengeance, non par intérêt, mais dans le cas rigoureux de la défense personnelle. Ce n'est pas le sang versé qui fait le crime, c'est le sang innocent. L'innocence et le crime, le bien et le mal ne résident pas dans telle ou telle circonstance extérieure déterminée une fois pour toutes. La raison les reconnaît avec certitude sous les apparences les plus diverses, dans des circonstances tantôt identiques et tantôt dissemblables.

V. Cousin[3].

---

2. — Différence des opinions humaines sur le bien et sur le mal.

Parmi les faits que l'on cite pour prouver qu'il n'y a pas de morale, on confond souvent deux sortes de faits très-distincts, les mœurs et les opinions. De ce qu'il y a de

1. Cette indépendance est bien plus visible pour le bien que pour le beau et le vrai : ce n'est pas notre raison qui fait la loi, elle l'aperçoit et en reconnaît l'autorité.

2. Ce ne sont pas des qualités inhérentes aux actes; on ne les y découvre pas par une faculté d'expérience, comme l'ont prétendu les partisans du *sens moral*, mais par une comparaison rapide avec l'obligation imposée par la loi.

3. *Cours de l'histoire de la philosophie.* Ladrange et Didier, 1848, t. II, p. 295. En somme on doit retenir de cette analyse que le jugement du bien et du mal ne peut être prononcé par un être qui ignorerait que sa volonté est soumise à une loi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mauvaises mœurs chez un peuple, faut-il conclure nécessairement qu'il n'y a pas de morale? Non, sans doute, mais qu'il ne la pratique pas. On trouve chez certains peuples des perversités incroyables. La faute en serait-elle à la morale de ces peuples? Nullement, mais seulement à leurs passions. Tel pays de l'Europe est célèbre à tort ou à raison par la facilité de ses mœurs : faut-il croire que dans ce pays le libertinage et l'adultère sont considérés comme plus légitimes qu'ailleurs, que la pureté des mœurs y est blâmée et condamnée par la morale? En aucune façon ; seulement ce peuple a un moindre degré de moralité qu'un autre, voilà tout. Il en est des peuples comme des individus : ils sont plus ou moins honnêtes, plus ou moins moraux, plus ou moins vicieux ; mais de ce qu'il y a des individus vicieux, perdant même jusqu'à la conscience de leurs vices, en faut-il conclure que la différence du bien et du mal n'existe pas? On ne devrait donc ici invoquer que ces faits universels qui sont communs à tout un pays, à tout un temps, et qui sont acceptés par l'État, la religion, par la conscience publique ; or on ne fait pas toujours cette distinction. On vous citera les Chinois donnant, dit-on, leurs enfants à manger aux pourceaux ; mais en supposant que ce fait fût vrai, et il paraît fort douteux[1], que prouverait-il autre chose qu'une grande perversion des sentiments naturels dans ce pays, causée sans doute par l'extrême misère? Que l'on me cite une loi dans laquelle cette atrocité soit commandée ou même permise ; que l'on me montre un passage de Confucius ou de Mencius qui recommande aux parents en détresse de se débarrasser ainsi de leurs enfants : ce sera alors une objection contre l'universalité

1. Le révérend Milne, missionnaire anglais qui a vécu pendant vingt ans en Chine, dans l'intérieur du pays et dans l'intimité de la vie chinoise, affirme que durant ce long temps il n'a pas vu ni entendu raconter un seul exemple de cette pratique barbare. Il conjecture que le fait a pu se présenter dans quelques années de famine, et qu'on a pu faire une loi générale de ce qui a pu n'être qu'une odieuse exception. (P. Janet.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la loi morale[1] ; mais le fait n'en est pas une. Locke lui-même le reconnaît. « On objectera peut-être, dit-il, qu'il ne s'ensuit pas qu'une règle soit inconnue de ce qu'elle est violée. L'objection est bonne lorsque ceux qui n'observent pas la règle ne laissent pas de la recevoir en qualité de loi... Mais il est impossible de concevoir qu'une nation entière rejetât publiquement ce que chacun de ceux qui la composent connaîtrait certainement et infailliblement être une véritable loi. » Fort bien, il faudra donc rechercher avec soin, lorsqu'on citera telle pratique sauvage, si c'est une corruption plus ou moins répandue, mais non justifiée, ou si c'est un vrai préjugé accepté publiquement. Ainsi, par exemple, le duel est une pratique plus ou moins sauvage, qui dans les temps modernes a fait de nombreuses victimes. Cependant il a toujours été condamné par les moralistes et par la religion ; les gouvernements ne l'ont pas moins proscrit, et ceux-là même qui obéissent aux funestes lois du duel sont les premiers à reconnaître que, sauf un petit nombre de cas où tout autre mode de justice est insuffisant, cette pratique est aussi absurde qu'elle est odieuse. J'ajoute même que le duel ne s'est défendu si longtemps que parce qu'il a quelque chose de beau moralement : la mort affrontée de sang-froid, le sentiment de l'honneur, qu'aucune loi positive ne peut défendre aussi efficacement, etc[2].

Dans d'autres cas, il faut remarquer au contraire que, précisément parce que le fait dont il s'agit est prescrit et réglementé par la loi, il cesse d'avoir la signification qu'il aurait s'il était le résultat d'une pratique universelle et spontanée. Par exemple, le larcin était permis à Sparte par la loi ; faut-il en conclure qu'à Sparte il n'y avait pas

1. Cette objection sera-t-elle bien grave? A supposer qu'un philosophe, comme Confucius, ait pu se tromper sur l'application de la loi morale, en conclurait-on raisonnablement que cette loi n'existe pas ou qu'elle n'est pas universelle? Elle a une universalité de *droit* et non de *fait*.

2. Il y a même des moralistes qui le justifient, témoin M. Guizot et M. Franck.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de propriété? C'est le contraire évidemment, car on ne peut permettre le larcin que là où la propriété existe et est reconnue. S'ensuit-il de cet usage que le vol était considéré comme légitime en toute circonstance? En aucune façon, car il est évident que dans ce cas le larcin, étant consenti d'un commun accord entre le voleur et les citoyens, perdait le caractère du vol; si je consens à ce que vous me preniez quelque chose, évidemment vous ne me volez pas. Les Spartiates, pour favoriser l'adresse à la guerre, autorisaient donc cette sorte de jeu, qui était soumis à des règles fixes. C'est comme si on disait qu'à Rome on ne reconnaissait pas la distinction des maîtres et des esclaves, parce qu'aux Saturnales la loi et la coutume permettaient que les rapports du maître à l'esclave fussent passagèrement intervertis.

P. JANET[1].

---

3. — Le bien.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Le bien, pour un être, est l'accomplissement de sa destinée; le mal, le non accomplissement de sa destinée. Fait d'une manière plutôt que d'une autre, cet être est destiné à jouer tel rôle plutôt que tel autre; ce qui est vraiment bon pour lui, parce que sa nature l'exige, parce que sa manière d'être l'y contraint, c'est que ce rôle soit rempli; s'il est sensible, il le sent; s'il est intelligent, il le comprend; s'il n'est ni l'un ni l'autre, cela reste vrai de lui sans qu'il le sente et sans qu'il le sache.

L'accomplissement de sa destinée, voilà tout ce qu'il y a d'absolument bon pour un être[2]; les actions qu'il fait et

1. *De l'unité morale de l'espèce humaine.* (*Revue des Deux-Mondes*, octobre 1868.)

2. Cette destinée, on peut la lire dans la nature même de l'être; mais alors on risque de tourner dans un cercle. On ne peut pas, en effet, soutenir que le bien consiste dans la satisfaction de tous les penchants; il faut les juger, les discerner, donner à celui-ci la préférence sur celui-là. Mais au nom de quel principe?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

celles que les autres font, les choses, de quelque nature qu'elles soient, ne sont bonnes ou mauvaises pour lui que par leur concours ou leur opposition avec ce qui, seul, est absolument et vraiment bon pour lui.

Il est donc impossible de déterminer *a priori* les choses bonnes ou mauvaises, les actions bonnes ou mauvaises ; avant tout, il faut déterminer par rapport à quel être on cherche leur bonté et leur méchanceté[1]. Cela fait, il est encore impossible de déterminer pour tous les cas leur bonté et leur méchanceté par rapport à cet être ; car le même acte et la même chose peuvent être tour à tour bons ou mauvais, par rapport à lui selon les circonstances. C'est ainsi qu'il devient quelquefois mauvais pour nous de boire et de manger. Tout ce qu'on peut dire du bien pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement de sa destinée ; tout ce qu'on peut dire du bien en soi, c'est qu'il est l'accomplissement des destinées de tous les êtres.

Or, qu'est-ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulières ? C'est l'ordre universel.

TH. JOUFFROY[2].

---

4. — **Le mal.**

Le mal, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre ; c'est, pour chaque être, l'imperfection de l'œuvre à laquelle sa nature le destine. Le mal, pour la matière, c'est l'imperfection de l'inertie qui est la conséquence de sa nature. Il y a mal pour la force qui anime la plante, l'animal, l'homme, parce qu'elle lutte, parce que son développement est borné et fini ; il y a mal pour les éléments moléculaires qu'elle

1. Kant a une opinion directement opposée à celle de Jouffroy. Il cherche la loi pour un être raisonnable quel qu'il soit. Mais, après tout, il ne peut se faire l'idée de cet être qu'en regardant la nature humaine.

2. *Mélanges philosophiques*, 1833, p. 406. Ces idées sur la nature du bien seront éclaircies et complétées au chapitre XVI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

agrége, parce que leur inertie est troublée ; c'est-à-dire qu'il y a discorde ou accomplissement imparfait de la destinée dans les deux composants ; le mal de la matière provient de la force, le mal de la force provient de la matière et des autres forces ; le mal, en tout, provient de la mise en opposition des natures et des destinées.

Le mal n'est point quelque chose de positif, c'est l'imperfection du bien ou de l'ordre. Ce monde n'est point la lutte du bien et du mal, de l'ordre et du désordre ; ce qu'on doit dire de lui, c'est qu'il est imparfaitement bon, c'est que son ordre n'est point complet ; son ordre est une tendance à l'ordre, c'est une ébauche. Tous les êtres qui le composent l'attestent : les natures sensibles par la souffrance, les natures intelligentes par leurs jugements, les natures morales par la résignation et la vertu ; les autres le témoignent à qui sait lire sur la face des choses ce qu'elles ne savent pas elles-mêmes.

TH. JOUFFROY[1].

1. *Mélanges philosophiques*. Paris, 1833, p. 411.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DU DEVOIR ET DU DROIT.

1. — Du devoir.

Une action faite par devoir ne tire *pas* sa valeur morale *du but* qu'elle doit atteindre, mais de la maxime qui la détermine, et, par conséquent, cette valeur ne dépend pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du *principe* d'après lequel la *volonté* se résout à cette action, abstraction faite de tous les objets de la faculté de désirer[1]. Les buts que nous pouvons nous proposer dans nos actions, et les effets de ces actions considérés comme buts et comme mobiles de la volonté, ne peuvent leur donner une valeur absolue et morale. Où donc réside cette valeur, si elle n'est point dans le rapport de la volonté à l'effet attendu? Elle ne peut être que dans le *principe* de la volonté, considéré indépendamment des résultats qui peuvent être obtenus par l'action.

Des deux propositions précédentes[2], je déduis cette troisième comme conséquence : Le devoir est la nécessité de faire une action par respect pour la loi[3]. Je puis bien avoir de l'*inclination*, mais jamais du *respect* pour l'objet qui doit être l'effet de mon action, précisément parce que cet objet n'est qu'un effet et non l'activité d'une volonté. De même je ne puis avoir du respect pour une inclination, qu'elle soit la mienne ou celle d'un autre ; je ne puis que l'agréer dans le premier cas et quelquefois l'aimer dans le second, c'est-à-dire la regarder comme favorable à mon premier intérêt.

1. Il y a là une distinction réelle entre le but et le motif; le motif seul permet de qualifier l'acte; le but, quoiqu'il soit bon en lui-même, ne fait pas la bonté de l'action. C'est l'idée seule qui rend la volonté *morale*.

2. On vient de lire l'une de ces propositions; l'autre, c'est que l'inclination, même quand elle est bonne, ne peut donner à l'acte son caractère moral.

3. Il vaudrait mieux dire l'*obligation* que la *nécessité*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il n'y a que ce qui est lié à ma volonté comme principe, et non comme effet, ce qui ne sert pas mon inclination, mais en triomphe, ou du moins l'exclut entièrement de la délibération, et, par conséquent, la loi, considérée en elle-même, qui puisse être un objet de respect et en même temps un ordre[1]. Or, si une action faite par devoir exclut nécessairement toute influence des penchants, et par là tout objet de la volonté, il ne reste plus rien pour déterminer la volonté, sinon, objectivement, la *loi*, et, subjectivement, le *pur respect* pour cette loi pratique, par conséquent cette maxime qu'il faut obéir à cette loi, même au préjudice de tous les penchants...

Il est très-beau de faire du bien aux hommes par humanité et par sympathie, ou d'être juste par amour de l'ordre[2]. Mais ce n'est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui nous convient, *à nous autres hommes*. Il ne faut pas que, semblables à des soldats volontaires, nous ayons l'orgueil de nous placer au-dessus de l'idée du devoir, et de prétendre agir de notre propre mouvement, sans avoir besoin pour cela d'aucun ordre. Nous sommes soumis à la discipline de la raison, et dans nos maximes nous ne devons jamais oublier cette soumission, ni en rien retrancher. Il ne faut pas diminuer par notre présomption l'autorité qui appartient à la loi, quoiqu'elle vienne de notre propre raison[3], en plaçant ailleurs que dans la loi même, et dans le respect que nous lui devons le principe déterminant de notre volonté, celle-ci fût-elle d'ailleurs conforme à la loi. Devoir et obligation, voilà les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre

1. Exclure l'inclination, c'est impossible, et ce n'est pas souhaitable; on peut la juger et y condescendre, non pas parce qu'elle est vive ou qu'elle agrée, mais seulement parce qu'elle est conforme à la loi.

2. Le sentiment ne suffit pas pour donner à un acte sa vraie valeur morale; la raison seule juge le sentiment lui-même.

3. Cette autorité ne vient pas de la raison; la raison la constate, mais ce n'est pas elle qui a le pouvoir législatif; elle a celui de lire la loi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rapport à la loi morale. Nous sommes, il est vrai, des membres législateurs[1] d'un royaume moral que notre liberté rend possible, et que la raison pratique nous propose comme un objet de respect, mais en même temps nous en sommes les sujets, non les chefs ; et méconnaître l'infériorité du rang que nous occupons comme créatures, et refuser par présomption à la sainte loi du devoir l'autorité qui lui appartient, c'est déjà commettre une infraction à l'esprit de cette loi, quand même on en remplirait la lettre.

KANT[2].

---

2. — Différence entre la légalité et la moralité des actions.

Le concept du devoir exige donc objectivement de l'action, qu'elle soit conforme à la loi, et subjectivement de la maxime de l'action, que le respect de cette loi soit l'unique principe qui détermine la volonté[3]. Et c'est là-dessus que repose la différence qui existe entre la conscience d'une action *conforme au devoir*, et celle d'une action faite *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi. La première, la légalité, serait possible, alors même que la volonté ne serait déterminée que par des penchants, mais la seconde, la moralité, qui seule donne aux actions une valeur morale, suppose nécessairement que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire uniquement en vue de la loi. KANT[4].

1. Nous ne sommes pas législateurs dans l'ordre moral ; nous avons seulement le pouvoir de connaître et d'appliquer les prescriptions du devoir.

2. *Critique de la raison pratique*, traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, pages 23 et 262. M. Cousin a dit de cet ouvrage que « c'était le plus solide monument que le génie philosophique eût élevé à la vertu. »

3. On pourrait accomplir un acte qui fût conforme à la loi, en vertu d'une maxime qui ne fût pas le respect de cette loi ; l'acte considéré en lui-même *objectivement* serait légal ; mais dans son rapport avec la volonté, *subjectivement*, il ne serait pas moralement bon.

4. *Critique de la raison pratique*, traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 260.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Toute considération intéressée empoisonne l'intention morale.

Sans doute assez d'attraits et d'agréments peuvent s'associer à ce mobile (le devoir), pour qu'un épicurien raisonnable, réfléchissant sur le plus grand bien de la vie, soit fondé à croire que le parti le plus prudent est de choisir une conduite morale [1]. Il peut même être bon de joindre cette perspective d'une vie heureuse, au mobile suprême et déjà suffisant par lui-même de la moralité [2] ; mais il ne faut avoir recours à ce genre de considération, que pour contrebalancer les séductions que le vice ne manque pas d'employer de son côté, et non pour en faire, si peu que ce soit, un véritable motif de détermination, quand il s'agit de devoir; car ce ne serait rien moins qu'empoisonner l'intention morale à sa source. La majesté du devoir n'a rien à démêler avec les jouissances de la vie; elle a sa loi propre; elle a aussi son tribunal. On aurait beau secouer ensemble ces deux choses pour les mêler et les présenter comme un remède à l'âme malade, elles se sépareraient bientôt d'elles-mêmes; et si la vie physique y gagnait quelque force, la vie morale s'éteindrait sans retour [3].

KANT [4].

1. On sait que Fontenelle, voyant conduire un criminel à la mort, s'écria : « Voilà un homme qui a mal calculé. » Beaucoup de moralistes recommandent la vertu comme le plus sûr moyen d'être heureux; ils la suppriment en la subordonnant à l'intérêt.

2. Kant fait ici une concession qu'il n'accorderait pas toujours, et peut-être a-t-il tort de se départir de sa rigidité ordinaire. Si l'on joint l'idée du bonheur à celle du bien, il est difficile que le désir n'entraîne pas la décision qui, dès lors, suivant la doctrine de Kant, perd toute valeur morale. Il vaut mieux maintenir cette maxime populaire : « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

3. C'est une réponse admirable à toutes les morales de compromis qui, déjà, excitaient l'indignation des stoïciens; douce morale, dit-on souvent, morale relâchée, devrait-on dire.

4. *Critique de la raison pratique*. Ladrange, 1848, traduction de M. Barni, p. 272.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Une certaine ignorance est la condition du désintéressement.

La critique de la raison pure spéculative[1] prouve l'extrême insuffisance de cette faculté pour résoudre d'une manière conforme au but auquel nous devons tendre, les importants problèmes qui lui sont proposés. Il semble donc que la nature nous ait traités *en marâtre,* en rendant en nous insuffisante une faculté nécessaire à notre but.

Mais supposez qu'elle nous ait servis à notre souhait, et qu'elle nous ait donné en partage cette puissance d'esprit et ces lumières que nous voudrions bien posséder, ou dont quelques-uns se croient réellement en possession[2], qu'en résulterait-il, suivant toute apparence? A moins que toute notre nature ne fût changée en même temps, les penchants qui ont toujours le premier mot, réclameraient d'abord leur satisfaction, et, éclairés par la réflexion, leur plus grande et leur plus durable satisfaction possible, ou ce qu'on appelle le bonheur; la loi morale parlerait ensuite, afin de retenir ces penchants dans les bornes convenables, et même afin de les soumettre tous à une fin plus élevée, indépendante elle-même de tout penchant. Mais, à la place de cette lutte que l'intention morale a maintenant à soutenir avec les penchants, et dans laquelle, après quelques défaites, l'âme acquiert peu à peu de la force morale, Dieu et l'éternité, avec leur majesté redoutable, seraient sans cesse devant nos yeux (car, ce que nous pouvons parfaitement prouver a pour nous une certitude égale à celle des choses dont nous pouvons nous assurer par nos yeux). Nous évi-

1. On sait que Kant distingue deux fonctions dans la raison : sous sa forme *spéculative,* elle n'est que l'ensemble des lois de la connaissance, c'est plutôt un système de conditions qu'une faculté, et elle n'a pas d'objet dans la réalité. Mais quand elle est *pratique,* quand elle connaît le devoir, elle atteint la réalité, et par-là le monde intelligible se rouvre pour elle.

2. Cette puissance est celle d'apercevoir l'infini en acte; elle n'est pas aussi complétement refusée à l'homme que Kant le croit; mais il est certain qu'elle est très-bornée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

terions sans doute de transgresser la loi, nous ferions ce qui est ordonné; mais, comme l'intention d'après laquelle nous devons agir, ne peut nous être inspirée par aucun ordre, tandis qu'ici l'aiguillon de notre activité serait devant nous, qu'il serait *extérieur*, et que, par conséquent, la raison ne chercherait plus seulement dans une vivante représentation de la dignité de la loi, une force de résistance contre les penchants, la plupart des actions, extérieurement conformes à la loi, seraient dictées par la crainte, et presque aucune par le devoir, et elles perdraient cette valeur morale qui seule fait le prix de la personne et celui même du monde aux yeux de la suprême sagesse[1]. La conduite de l'homme, tant que sa nature resterait comme elle est aujourd'hui, dégénérerait donc en un pur mécanisme, où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on chercherait en vain la vie sur les figures. Or, comme il en est tout autrement, comme, malgré tous les efforts de notre raison, nous n'avons de l'avenir qu'une idée fort obscure et incertaine, comme le maître du monde nous laisse plutôt conjecturer qu'apercevoir et prouver clairement son existence et sa majesté, comme au contraire la loi morale, qui est en nous, sans nous faire aucune promesse ni aucune menace positive, exige de nous un respect désintéressé, sauf d'ailleurs à nous ouvrir, alors seulement que ce respect est devenu actif et dominant et par ce seul moyen, une perspective, bien obscure à la vérité, sur le monde supra-sensible, il peut y avoir une intention véritablement morale, ayant immédiatement la loi pour objet; et la créature raisonnable peut se rendre digne de participer au souverain bien, qui convient à la valeur morale de sa personne, et non pas seulement à ses actions. Ainsi ce que l'étude de la nature et de l'homme nous

1. Elles seraient, suivant une distinction qu'on a vue plus haut, *légales* et non pas *morales*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

montre d'ailleurs suffisamment, pourrait bien ici encore se trouver exact, à savoir que la sagesse impénétrable, par laquelle nous existons, n'est pas moins digne de vénération pour ce qu'elle nous a refusé que pour ce qu'elle nous a donné en partage. KANT [1].

---

5. — Le devoir et la personnalité.

Devoir! mot grand et sublime, toi qui n'as rien d'agréable ni de flatteur, et commandes la soumission, sans pourtant employer pour ébranler la volonté, des menaces propres à exciter naturellement l'aversion et la terreur [2], mais en te bornant à proposer une loi, qui d'elle-même s'introduit dans l'âme et la force au respect (sinon toujours à l'obéissance [3]), et devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils travaillent sourdement contre elle; quelle origine est digne de toi! Où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants, cette racine où il faut placer la condition indispensable de la valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes [4] !

Elle ne peut être que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même en tant qu'il est une partie du monde sensible,

1. *Critique de la raison pratique*, traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, p. 368.

2. Le seul sentiment inspiré par le devoir, c'est le *respect ;* il n'implique pas le plaisir, car nous nous y résignons avec peine, et nous en sommes comme humiliés; mais il n'entraîne pas nécessairement la douleur: « quand une fois nous avons mis à nos pieds notre présomption, nous ne pouvons plus nous lasser d'admirer la majesté de la loi morale, et notre âme croit s'élever elle-même d'autant plus qu'elle voit cette sainte loi plus élevée au-dessus d'elle et de sa fragile nature. »

3. Telle est la nature de l'*obligation* que Kant a définie de tant de façons : un acte obligatoire, a-t-il dit ailleurs, c'est celui que nous *devons* faire, et que nous *pouvons* ne pas faire ; ou bien encore : c'est un acte objectivement nécessaire, et subjectivement contingent, c'est-à-dire exigé par la loi, mais qui peut n'être pas consenti par nous.

4. Cette valeur, c'est leur dignité; elle ne sert pas de principe au devoir, comme on le soutient souvent, d'après Kant, mais elle en est une conséquence. Nous tirons notre honneur de la tâche qui nous est imposée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ce qui le lie à un ordre de choses purement intelligible; elle ne peut être que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté [1], ou l'indépendance à l'égard de tout le mécanisme de la nature [2], considérée comme la faculté d'un être qui appartient au monde sensible, mais qui en même temps est soumis à des lois, pures pratiques qui lui sont propres, ou qui lui sont dictées par sa propre raison, et par conséquent, à sa propre personnalité, en tant qu'il appartient au monde intelligible [3].

Cette idée de la personnalité, qui excite notre respect [4], et qui nous révèle la sublimité de notre nature (considérée dans sa destination), en même temps qu'elle nous fait remarquer combien notre condüite en est éloignée [5], et que par-là elle confond notre présomption, cette idée est naturelle même à la raison commune, qui la saisit aisément. Y a-t-il un homme, tant soit peu honnête, à qui il ne soit

1. La liberté, pour Kant, est *autonome*, c'est-à-dire qu'elle se fait sa loi; elle est donc, pour parler [illegible] langage, « la racine du devoir. » On lui objecte avec justesse que la liberté se conforme à la loi, mais ne la constitue pas; la raison elle-même que Kant ne distingue guère de la liberté, quand il l'envisage comme *pratique*, connaît la loi, mais ne l'institue pas. C'est donc une erreur de dire que la *personnalité* est l'origine du devoir, à moins d'entendre par ce dernier mot, non pas la loi qui oblige, mais l'acte qu'elle enjoint, et qu'une *personne* seule peut accomplir.

2. Grâce à la liberté, l'homme échappe au monde des *phénomènes*, il pénètre dans la région des *noumènes*, c'est-à-dire dans le monde intelligible dont l'idée du devoir lui ouvre l'accès, et où il trouve ensuite celles de l'immortalité et de Dieu. C'est la négation de cette proposition de Spinoza, que l'homme n'est pas un empire dans un empire. Cette différence, entre l'ordre *mécanique* de la nature et l'ordre *moral* de la volonté, est le principe d'une démonstration de la vie future et de l'existence de Dieu.

3. On comprend bien que l'homme soit soumis à des lois qui le distinguent de tous les autres êtres; on entend moins qu'il soit soumis à sa personnalité; mais il ne faut pas oublier que, pour Kant, cette personnalité est législatrice; il a bien marqué la solidarité qu'il y a entre le devoir et la personne; peut-être n'en a-t-il pas rendu compte exactement.

4. Le respect, d'après Kant, ne s'attache qu'à la loi; il ne se contredit pas en l'attribuant aussi à la personnalité; car elle recèle la loi, elle fait un avec elle : c'est même par l'idée du devoir que nous pouvons seulement nous démontrer notre liberté. Il y a une solidarité complète entre les deux termes : la liberté fait sa loi, et réciproquement c'est l'idée de la loi qui nous convainc du pouvoir que nous avons de l'observer. Les deux choses unies constituent notre *dignité*, mot qu'on pourrait souvent substituer à celui dont Kant fait usage.

5. Notre conduite n'est pas d'accord avec « la sublimité de notre nature. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parfois arrivé de renoncer à un mensonge, d'ailleurs inoffensif, par lequel il pourrait se tirer lui-même d'un mauvais pas, ou rendre service à un ami cher et méritant, uniquement pour ne pas se rendre secrètement méprisable à ses yeux [1] ! L'honnête homme frappé par un grand malheur qu'il aurait pu éviter, s'il avait manqué à son devoir, n'est-il pas soutenu par la conscience d'avoir maintenu et respecté en sa personne la dignité humaine, de n'avoir point à rougir de lui-même, et de pouvoir s'examiner sans crainte. Cette consolation n'est point le bonheur sans doute, elle n'en est pas même la moindre partie. Nul en effet ne souhaiterait l'occasion de l'éprouver, et peut-être ne désirerait la vie à ces conditions ; mais il vit, et ne peut souffrir d'être à ses propres yeux indigne de la vie. Cette tranquillité intérieure n'est donc que négative, relativement à tout ce qui peut rendre la vie agréable ; car elle vient de la conscience que nous avons d'échapper au danger de perdre quelque chose de notre valeur personnelle, après avoir perdu tout le reste. Elle est l'effet d'un respect pour quelque chose de bien différent de la vie, et au prix duquel au contraire la vie, avec toutes ses jouissances, n'a aucune valeur.

KANT [2].

1. L'homme ne peut considérer son propre être qu'avec une sorte de vénération, quand il songe à sa vraie destination, et qu'il se sent le sujet d'une loi que seul il connaît ici-bas. La *sainteté* de cette loi se communique, pour ainsi dire, à celui qu'elle oblige et, comme le dit Kant : « L'homme à la vérité n'est pas saint, mais l'humanité dans sa personne doit lui être sainte. » Les anciens connaissaient ce respect de soi-même : « Qui se ipse norit, primum aliquid sentiet se habere divinum, ingeniumque in se suum, sicut simulacrum aliquod, dedicatum putabit. » (Cicéron, *De legibus*, I, 22.)

2. *Critique de la raison pratique*, traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, p. 269. — On voit que Kant, quoi qu'il veuille, ne peut se passer de l'expérience pour construire sa morale, et qu'il lui emprunte au moins le sentiment de notre volonté libre et raisonnable.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Formule générale du devoir.

Mais quelle peut être enfin cette loi dont la représentation doit déterminer la volonté par elle seule et indépendamment de l'effet attendu, pour que la volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction? Puisque j'ai écarté de la volonté toutes les impulsions qu'elle pourrait trouver dans l'espérance de ce que promettrait l'exécution d'une loi, il ne reste plus que la légitimité universelle des actions en général qui puisse lui servir de principe, c'est-à-dire que *je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle*[1].

Le seul principe qui dirige ici et doive diriger la volonté, si le devoir n'est pas un concept chimérique et un mot vide de sens, c'est donc cette simple conformité de l'action à une loi universelle[2] (et non à une loi particulière applicable à certaines actions). Le sens commun se montre parfaitement d'accord avec nous sur ce point dans ses jugements pratiques, et il a toujours ce principe devant les yeux[3]...

Faisons attention à ce qui passe en nous chaque fois que nous transgressons un devoir. En réalité, nous ne voulons pas faire de notre maxime une loi universelle; car cela

1. Kant se méprend; il ne nous donne pas la formule de la loi, mais un signe excellent pour la reconnaître. Quand un homme se demande si la maxime à laquelle il obéit, peut être érigée à la hauteur d'une loi universelle, il a un moyen infaillible de prononcer sur la valeur de son acte. — Mais qu'il le condamne ou qu'il l'approuve, il ne sait pas pourquoi; il ignore le texte de la loi qu'il applique. Ajoutez que le dévouement et l'héroïsme ne s'expliquent pas par cette loi.

2. Cette loi, que dit-elle? Sans doute elle est universelle, et, par suite, tout acte qui ne peut être ramené à une formule universelle est nécessairement mauvais; mais pourquoi l'acte opposé est-il bon? Nous avons le moyen de ne jamais nous tromper, un art d'infaillibilité morale, au moins par rapport au jugement; mais si nous demandons pourquoi telle action est ordonnée, suffira-t-il de nous dire : parce que, si on la formule en maxime, on aura un principe de législation universelle?

3. C'est douteux, mais il faudrait souhaiter que ce fût vrai. Il n'y a peut-être pas de règle plus certaine et plus claire pour la conscience; la science peut ne pas s'en satisfaire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous est impossible; nous voulons bien plutôt que le contraire de cette maxime reste une loi universelle; seulement nous prenons la liberté d'y faire une *exception* en notre faveur ou en faveur de nos penchants, et pour cette fois seulement. Par conséquent, si nous examinions les choses d'un seul et même point de vue, c'est-à-dire du point de vue de la raison, nous trouverions une contradiction dans notre propre volonté, puisque tout en voulant qu'un certain principe soit *objectivement* nécessaire comme loi universelle, nous voulons que *subjectivement* [1] ce principe cesse d'être universel, et qu'il souffre des exceptions en notre faveur. Mais, comme nous envisageons notre action du point de vue d'une volonté entièrement conforme à la raison, et, en même temps, de celui d'une volonté affectée par l'inclination, il n'y a pas ici de contradiction réelle, mais seulement une résistance de l'inclination au commandement de la raison, résistance qui convertit l'universalité du principe en une simple généralité, et qui fait que le principe pratique rationnel et la maxime se rencontrent à moitié chemin [2]. Or, quoique notre propre jugement, quand il est impartial, ne puisse justifier cette espèce de compromis, on y voit néanmoins la preuve que nous reconnaissons réellement la validité de l'impératif catégorique, et que, sans cesser de le respecter, nous nous permettons à regret quelques exceptions qui nous semblent de peu d'importance [3].

KANT [4].

1. On renonce à expliquer ces termes, sans cesse reproduits dans les œuvres de Kant, et dont le sens a été souvent fixé dans ces notes.

2. L'amour de soi et l'idée du devoir se mèlent; il en résulte une *maxime* de conduite qui n'est pas susceptible d'universalité, puisque si on la considérait comme absolument universelle, il y aurait contradiction : on élèverait des considérations *personnelles* à la hauteur d'un principe *universel*.

3. Elles peuvent nous sembler importantes; mais nous les jugeons excusables seulement pour nous. Nous ne pourrions nous décider à prononcer que tout homme dût agir de la mème manière à notre place. Nous nous condamnons, dès que nous avons la force de nous transformer en spectateur *impartial*.

4. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 26. — On y a joint quelques lignes extraites de la *Critique de*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — De l'idée du droit.

Il n'y a pas de devoirs sans droits, ni de droits sans devoirs [1], et il est impossible de concevoir l'une sans l'autre ces deux notions, renfermées toutes deux dans l'idée supérieure de la loi morale : c'est cette loi elle-même, essentiellement une et immuable de sa nature, que nous appelons tantôt du nom de droit et tantôt du nom de devoir, selon le point de vue sous lequel on l'envisage [2]; selon que le sujet auquel elle s'adresse, c'est-à-dire l'homme, est considéré comme passif ou comme actif par rapport à ses semblables [3]. En effet, ce que la loi morale m'ordonne de faire, ce qu'elle me prescrit comme un devoir, elle défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; elle me déclare inviolable, par conséquent, dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir; et cette inviolabilité dont je suis revêtu, ou cette

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la raison pratique, p. 69. Des critiques rejettent la règle de Kant, parce qu'il est plus facile de savoir ce qu'on doit faire soi-même, que de savoir ce que doivent faire tous les hommes sans exception. Ce reproche ne paraît pas fondé : car nous jugeons mieux du devoir des autres que du nôtre, puisque nous n'avons plus à triompher des sophismes de l'intérêt personnel ou de la passion. M. Barthélemy Saint-Hilaire avance que « le sens commun ne se conduit pas par le fameux précepte de la législation universelle, que le philosophe lui-même ne se guide pas par cette considération. » Mais Kant n'a jamais prétendu *décrire* les faits de la vie morale; il indique une règle qu'on ferait bien de suivre; il faut examiner si elle est bonne, et non pas si on la néglige. Il y a une autre règle plus familière, que l'on peut laisser à Leibniz le soin d'apprécier. « Quant à la règle qui porte qu'on ne doit faire aux autres que ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent, elle a besoin, non-seulement de preuve, mais encore de déclaration. On voudrait trop si on en était le maître; est-ce donc qu'on doit trop aussi aux autres? On me dira que cela ne s'entend que d'une volonté juste. Mais ainsi cette règle, bien loin de suffire à servir de mesure, en aurait besoin. Le véritable sens de la règle est, que la place d'autrui est le véritable point de vue pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met. »

1. Cette proposition comporte deux sens très-différents, suivant qu'on l'applique à une seule personne, ou qu'on l'entend d'une réciprocité entre des personnes différentes. Elle est vraie dans la première acception; on n'oserait dire qu'elle le soit dans la seconde, malgré l'autorité de M. Cousin et de M. Franck.

2. A parler rigoureusement, la loi n'est pas le devoir ni le droit; elle impose l'un, elle confère l'autre.

3. Cette distinction ne s'entend guère; on la dément quelques lignes plus bas, quand on définit le droit, l'inviolabilité de la volonté. L'homme est-il *passif* quand il agit, et l'idée du *droit* n'entraîne-t-elle pas celle de *faire*?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

défense adressée à mes semblables, voilà précisément ce qui constitue mon *droit* [1]. Ce principe n'a pas besoin de démonstration; il brille de sa propre évidence comme un axiome de géométrie; c'est un axiome de morale qu'on ne saurait nier, sans nier en même temps toute idée de justice et d'obligation réciproque [2].

La conséquence qui en découle immédiatement, c'est que le caractère moral de l'homme, les devoirs qu'il a à remplir, le caractère universel et absolu de ces devoirs, où l'intérêt ni l'expérience ne doivent avoir aucune part, sont le fondement unique de tous ses droits. En effet, un droit c'est plus qu'un pouvoir, autrement tout pouvoir serait légitime et toute action serait juste [3]; c'est plus qu'une faculté et la liberté matérielle d'en faire usage : c'est la consécration de cette liberté pour tous ceux qui pourraient y porter atteinte [4]; consécration qui emporte avec elle, dans les limites où elle existe, l'inviolabilité de ma personne. Or, d'où me pourrait venir un tel caractère, sinon d'une

ZENEAKADEMIA
LISZT MÚZEUM

1. De ces deux mots *inviolabilité* et *défense,* le premier doit être retenu, parce qu'il marque bien la nature du droit; le second est moins exact. Il signifierait que le principe du droit est dans une autre personne que celle même qui en est investie : nous serions sacrés seulement parce que nous avons des semblables; et nous perdrions tous nos droits, s'ils n'avaient pas de devoirs. Sans doute il y a coïncidence entre les obligations de nos pareils et nos droits, mais les unes ne sont pas la raison des autres. Ce sont nos propres devoirs qui nous donnent, avec une tâche obligatoire, les *moyens* de l'accomplir; ces *moyens* sont ordonnés, dès lors ils sont autorisés, et nous sommes inviolables en les employant. On a très-bien dit : l'homme n'a pas d'autre droit que celui de faire son devoir. Quant aux autres hommes, leur devoir, loin d'être le principe de notre droit, n'en est que la conséquence : ils sont obligés envers nous parce que nous avons des droits; c'est l'inverse de la proposition de M. Franck. Si nous n'avions pas des devoirs *personnels,* il serait juste de dire avec M. J. Simon : « Qu'est-ce que le devoir, sinon l'obligation de respecter le droit d'autrui? »

2. L'idée de justice et d'obligation réciproque est étroitement unie à celle de droit, mais comme la conséquence au principe. La société ne fonde pas le droit, elle le consacre; ne pas confondre la justice avec le bien : la première idée, bornée aux relations sociales, est moins large que l'autre.

3. Le droit est un pouvoir, mais un pouvoir légitime, c'est-à-dire conféré par la loi. Leibniz a dit : « Le droit est un pouvoir moral, comme le devoir est une nécessité morale. »

4. L'homme peut porter atteinte à ses propres droits : il peut violer en lui-même cette liberté que la loi rend inviolable. Il est donc moralement défendu contre ses propres attentats, aussi bien que contre ceux des autres.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

loi absolument obligatoire et, par conséquent, universelle, à l'accomplissement de laquelle je dois employer toutes mes facultés et toute mon existence? Comment mes facultés, comment ma vie et ma personne même seraient-elles pour les autres un objet de respect, si elles n'avaient pas une destination marquée d'avance par cette loi supérieure qui commande à tous les intérêts, à toutes les passions, à tous les besoins du moment, et qui oblige indistinctement tous les hommes? C'est en vain que l'on chercherait à faire dériver nos droits d'un autre principe; il y a même une véritable contradiction à prononcer ce mot, lorsqu'on méconnaît le but moral de la vie et qu'on repousse comme une chimère la règle absolue du devoir, telle que nous la donne une connaissance immédiate de la raison. Dira-t-on que nos droits sont dans nos besoins [1]? Mais si mes besoins, exaltés par la passion, sont précisément de telle nature que je ne puisse les satisfaire qu'en faisant violence à mes semblables, et si, de plus, j'ai la certitude d'être le plus fort dans ce conflit, quelle raison aurai-je de m'abstenir?

Dira-t-on que nos droits sont simplement les conditions de la société et n'ont pas d'autre fondement que l'intérêt général? Par exemple, la vie et la liberté d'un homme, la propriété qui représente ses labeurs, n'ont-elles par elles-mêmes rien de sacré, aucun titre qui les protége contre les entreprises de la violence, et ne doivent-elles être respectées que pour des motifs tirés de la sécurité publique? L'intérêt général, qu'on voudrait nous donner comme la règle suprême de toute justice, n'est-ce pas quelquefois ce qui flatte les passions du grand nombre? et parce que le grand nombre est le plus fort, tout lui est-il permis envers les faibles? On ne saurait admettre davantage que nos droits soient le résultat d'une convention ou d'un engage-

1. C'est l'expression du droit, suivant les matérialistes : « Le bien, dit M. Moleschott, est ce qui, dans un moment donné du développement de l'humanité, correspond aux exigences de l'espèce. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ment réciproque de tous envers chacun et de chacun envers tous. En fait, cette convention n'existe pas, les sociétés humaines ont commencé tout autrement et se dissoudraient à l'instant même si elles devaient être fondées sur l'accord unanime des individus. Mais, en supposant même qu'un tel engagement fût possible, il n'obligerait que ceux qui l'ont positivement et sciemment accepté, il ne pourrait pas s'étendre au delà d'une génération, par conséquent les droits qui devraient en résulter seraient à chaque instant suspendus ou, ce qui revient au même, n'existeraient pas. Il y a plus encore : cette idée de droit ou d'obligation réciproque qu'on veut faire dériver d'un contrat, est la base même et la condition absolue de tout contrat ; car évidemment un contrat suppose la liberté des contractants, ce droit fondamental, dont on peut sans peine faire sortir tous les autres ; il suppose l'obligation de respecter ses engagements, et cette obligation à son tour suppose les droits de ceux envers qui l'on s'engage et qui observent les clauses arrêtées en commun.

A. FRANCK [1].

---

8. — Corrélation du droit et du devoir.

Envers les choses, je n'ai que des droits [2] ; je n'ai que des devoirs envers moi-même ; envers vous, j'ai des droits et

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Hachette, 1845, t. XI, p. 190. M. Franck, dans un ouvrage plus récent, semble avoir modifié ses idées, ou du moins il leur a donné une forme plus précise, et on peut souscrire sans réserve à ces paroles : « Droit et devoir sont deux notions corrélatives qui se supposent et s'appellent réciproquement ; de sorte que notre esprit est dans la nécessité, ou de les accepter, ou de les repousser ensemble. Ils nous représentent le même principe, la même loi, la loi morale, sous deux aspects différents. En effet, ce que la loi m'ordonne de faire, ce qu'elle me prescrit comme un devoir, elle défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit ; elle me déclare inviolable dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir ; et cette inviolabilité, empruntée à mes obligations et limitée par elles, voilà précisément ce qui constitue mon droit. » (*La morale pour tous*. Hachette, 1869.)

2. Il n'est pas facile de démêler le sens de cette expression si ordinaire, et si impropre pourtant, *avoir des droits* envers quelqu'un ou quelque chose. Le droit

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des devoirs qui dérivent du même principe [1]. Le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect [2]; et réciproquement, vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous [3]. Ni vous ni moi nous n'avons d'autre droit l'un sur l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux [4].

Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne, il n'a pas de droits. Il peut inspirer une terreur immense; il n'a pas droit au respect. On n'a pas de devoirs envers lui [5].

Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est

est la permission accordée par la loi qui commande un acte : pour savoir si cet acte est permis, il ne faut pas seulement considérer l'objet même sur lequel s'exerce l'activité, mais l'ordre qui lui est prescrit. Toutes les fois que l'acte est justifié par une obligation, il est un droit, parce qu'il est un devoir. Quand nous exerçons notre pouvoir sur les choses, encore que nous n'ayons aucun devoir *envers* elles, nous n'en restons pas moins soumis à la loi, et nous n'avons pas le droit de tout faire.

1. Il est impossible qu'il y ait un devoir sans un droit : c'est la confusion de toutes les idées. Conçoit-on une loi qui *commande* un acte et n'*autorise* pas à le faire? Supposons, bien que cela ne s'entende guère, qu'on puisse distinguer dans une seule personne le *sujet* et l'*objet* du devoir, et qu'il soit exact de dire que *nous* avons des devoirs envers *nous,* est-ce qu'à chacune de ces obligations ne correspond pas le droit de l'accomplir? Tout ce qui nous est ordonné nous est permis.

2. Le devoir que j'ai de vous respecter implique seulement *mon* droit de tout faire pour remplir cette obligation; je ne puis être moralement contraint d'y manquer, ni empêché de m'y conformer.

3. Vos devoirs envers moi sont *vos* droits sur moi. Du reste, ces expressions *envers* et *sur* n'ont ici aucune propriété et ont contribué à embrouiller cette théorie. On indique ici un échange de bons offices, on n'en marque pas le principe. M. Cousin a dit lui-même ailleurs : « L'homme n'a pas de droits sur l'homme. »

4. Ni vous ni moi n'avons, à proprement parler, de droits l'un *sur* l'autre; nous avons le devoir de respecter une personne, quelle qu'elle soit, la vôtre ou la mienne, et notre activité s'exerçant dans ces limites est sacrée.

5. Voilà des paroles d'une vérité parfaite : la force n'est légitime, c'est-à-dire respectable, que si elle est conforme à la loi. Mais pourquoi ajouter que nous n'avons alors aucun devoir envers elle? Notre activité libre cesse-t-elle d'être *obligée,* toutes fois que le terme de son action est une chose? Est-ce donc l'objet de l'acte qui impose le devoir, et non pas la loi, et toutes les fois que l'un n'a pas de droits, l'autre est-elle sans autorité?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la liberté [1]. Ils naissent le même jour, ils se développent et ils périssent ensemble.

On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, on ne saurait trop se le répéter à soi-même et aux autres, qu'est-ce que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre? mais vous-même, vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal, et en moi d'un égal devoir [2].

V. COUSIN [3].

---

9. — **Où s'arrête la corrélation du devoir et du droit.**

Kant ramène tous les devoirs à deux classes: devoirs de *droit* et devoirs de *vertu* [4]. Les uns et les autres sont également obligatoires. Mais les premiers sont tels qu'ils donnent droit de contrainte contre ceux qui les violent, tandis que les seconds n'impliquent pas ce droit. J'ai le devoir de respecter la liberté, la vie, la propriété de mon voisin. Mon voisin, de son côté, a le droit de me contraindre à ce respect [5]. Voilà le devoir de droit. J'ai aussi le devoir, non

1. Leur mère commune, s'il faut parler par figures, est la loi morale; la liberté n'est qu'une condition nécessaire : il reste vrai que l'un est la liberté obligée, et l'autre la liberté sacrée; d'un côté le devoir, de l'autre le pouvoir, mais un pouvoir respectable, parce qu'il est assujetti à un ordre. Une loi qui prescrit une fin, autorise en même temps les moyens.

2. En somme, il reste vrai que le devoir et le droit ne font qu'un, mais dans une seule et même personne. Cette corrélation ne peut s'interrompre : tout acte commandé est un acte permis. Si on objecte qu'alors les actions indifférentes peuvent être empêchées, puisque le devoir ne les prescrivant pas, le droit ne doit pas les protéger, il suffira de répondre qu'il n'y a pas dans la vie morale d'action de ce genre; y en eût-il, quelle puissance aurait le droit de mettre la main sur cette activité inséparable de l'autre?

3. *Justice et charité*. Pagnerre et Paulin, 1848, p. 21.

4. Malgré la justesse de la distinction, on peut critiquer les mots qui la consacrent. Il n'y a pas de devoirs qui soient en dehors de la vertu; la vertu réunit les uns et les autres.

5. Il faudrait dire pourquoi. On en trouverait cette unique raison : Mon voisin a des devoirs et il peut me contraindre à ne pas l'empêcher de les accomplir. On a parfois défini le droit : l'exigibilité du devoir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moins obligatoire, de secourir, d'aider, d'éclairer mon voisin; mais il n'a point le droit de me containdre à tous ces actes [1]. Voilà le devoir de vertu. Il y a donc des devoirs qui sont en même temps des droits : devoirs pour celui qui les pratique, droits pour celui envers qui on les pratique [2]. Cette classe de devoirs seule fait la matière de la législation [3]. Les devoirs qui n'impliquent pas des droits, les devoirs de simple vertu, comme ceux que nous venons de citer, ne peuvent jamais entrer dans la législation; ils restent dans la morale. Cette distinction des devoirs de droit et des devoirs de vertu, est fondée sur une différence de nature, et non simplement de degré. Ce n'est point parce que nos devoirs sont plus ou moins importants qu'ils s'appellent, les uns devoirs de droit, les autres devoirs de vertu. Il y a tel devoir de vertu, bien plus grave qu'un devoir de droit formellement prescrit par la loi. Il y a bien autrement de mal à laisser mourir un homme de faim, qu'à voler le morceau de pain dont on a besoin. Le premier devoir n'en est pas moins un devoir de vertu, tandis que le second est un devoir de droit [4]. La loi me punit d'avoir violé la justice, tandis qu'elle laisse à un autre juge, Dieu ou ma conscience, le soin de me punir d'avoir négligé la charité.

La distinction de Kant n'est pas seulement très-juste en soi [5]; elle a encore le mérite, par son caractère de généra-

1. Dans ce cas, je n'empêche pas cet homme de travailler à sa destinée; je me borne à ne pas le seconder. Il n'a d'autre droit, comme moi-même, que celui de faire son devoir. Or, pas un seul devoir n'implique pour lui la légitimité d'une entreprise sur ma liberté. Pour parler le langage de Kant, il ne peut se servir de moi comme d'un moyen.

2. C'est une simple coïncidence, mais il ne faut pas admettre que ce soit le devoir d'un homme qui fonde le droit de l'autre, ni réciproquement. Nul n'a le droit d'exiger de nous l'accomplissement d'un de nos devoirs; mais chacun est inviolable quand il agit pour l'accomplir.

3. La législation a pour but de garantir nos droits; elle n'a pas directement d'action sur nos devoirs : autrement ce serait une main mise sur notre liberté.

4. La loi n'exige pas de celui qui vole, l'accomplissement d'un de ses devoirs; elle défend la personne volée contre une violation de son droit.

5. Cette distinction est juste en un point : Elle établit parfaitement la limite

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lité, de marquer la vraie limite qui sépare la législation de la morale proprement dite. Sous le nom de devoirs de vertu, Kant comprend, outre les devoirs dits de charité, tous les devoirs de la morale personnelle [1]; sa distinction a donc, sur toutes les autres, l'avantage de circonscrire par tous les côtés le domaine de la législation, dans le domaine plus vaste de la morale. Bentham a dit : « la législation a le même centre, mais non la même circonférence que la morale. »

E. VACHEROT [2].

---

10. — Égalité des hommes quant à leurs droits.

Selon Hobbes et Spinoza [3] chaque homme a un droit absolu sur toutes choses ; mais le droit absolu de l'un s'op-

où doit s'arrêter l'action de la société sur l'individu; mais elle ne donne pas la vraie raison de cette restriction. Voir plus bas : *Justice et charité*.

1. Les devoirs de la morale personnelle comme tous les autres sont hors des prescriptions pénales, et au même titre. La loi n'est faite que pour sauvegarder la liberté. Si elle imposait l'accomplissement du devoir, elle la détruirait. Les exceptions à ce principe sont plus apparentes que réelles. Sans doute on trouverait dans nos lois des dispositions qui nous imposent des obligations ; et parfois même des devoirs de charité. Par exemple, il est prescrit aux enfants, dans certains cas, de faire une pension alimentaire à leurs parents. Prétend-on par là les contraindre à un devoir? Mais il n'y a pas de puissance capable d'opérer ce prodige : car un acte *contraint* peut bien être en tout extérieurement semblable au devoir : au fond, il n'en est que la dérision, puisque, suivant la formule de Kant lui-même, il n'est pas fait par respect pour la loi morale. Imposer le devoir, qu'on y réfléchisse, c'est prétendre réaliser l'œuvre la plus impossible, unir les contradictoires et vouloir faire que la liberté subsiste quand elle n'est plus libre. La raison de l'obligation imposée est dans le droit des parents. C'est lui qu'on sauvegarde, et l'enfant, en dépit du code, n'est ni meilleur, ni pire, qu'il se dérobe à ce devoir, ou qu'il l'accomplisse par force. La vertu ne s'édicte pas.

2. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 231.

3. Ces deux philosophes, avec des systèmes si opposés, mais également fatalistes, arrivent à des principes de morale à peu près semblables. Le premier définit le droit, la liberté d'user de ses facultés en vue de sa conservation, c'est-à-dire de défendre sa personne, et d'employer à cet usage tous les moyens nécessaires. Ce droit, étant égal chez tous les hommes, fait naître entre eux un état naturel de guerre dont ils sortent en l'abdiquant entre les mains d'un pouvoir. Spinoza confond le droit avec la puissance, avec les lois naturelles qui gouvernent l'existence de chaque être : « Le droit naturel, par conséquent, n'interdit que ce que personne ne désire et ce que personne ne peut. » De là des conséquences analogues à celles du précédent système.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

posant au droit absolu de l'autre, il suit nécessairement que c'est la force qui décide : par conséquent le principe se détruit lui-même. Selon Kant, au contraire, le droit ne peut être l'ennemi du droit. Tout usage de ma liberté qui nuit à la liberté d'autrui est contraire au droit. La limite de ma liberté n'est donc pas dans la force dont je puis faire usage, mais dans la faculté que doivent avoir les autres hommes d'user de leur liberté, comme j'use de la mienne. Par exemple, j'ai le droit de me conserver; et je ne puis me conserver moi-même, que par l'usage libre de ma volonté; j'ai donc le droit de prendre un fruit qui n'appartient à personne, de pêcher dans un ruisseau que nul ne s'est encore approprié; mais ce droit que j'ai, un autre l'a également; sa liberté est égale à la mienne; je ne puis donc lui arracher de force le fruit qu'il s'est approprié avant moi, ni le chasser de la place qu'il a occupée; je ne puis que saisir un autre fruit et une autre place. Le droit consiste donc dans l'accord de la liberté de l'un avec la liberté de l'autre; et tout ce qui viole cet accord est tyrannie [1].

P. JANET [2].

1. Kant pense que le droit suppose relation entre deux personnes, qu'il résulte du rapport de deux volontés; il en conclut cette maxime : « Est conforme au droit toute action qui permet ou dont la maxime permet au libre arbitre de chacun de s'accorder suivant une loi générale avec la liberté de tous. » M. Janet fait remarquer que cette formule est le signe extérieur du droit, mais qu'elle n'explique pas pourquoi cet accord est légitime. On en rendrait compte en remontant au principe du droit. L'activité libre a dans la loi, non-seulement sa règle, mais sa sauvegarde; elle est protégée par elle; chaque homme, qui se sent obligé, se sent par là même inviolable contre toute force qui tenterait de l'empêcher d'accomplir sa tâche. Or, les autres hommes sont comme lui des personnes; comme lui ils ont le droit de marcher à leur fin; ils sont respectables au même titre; ce sont d'autres lui-même. S'il ne doit pas s'empêcher d'accomplir sa destinée obligatoire, il ne doit pas plus entraver celle des autres personnes. Son droit n'est pas restreint par le leur; il expire par nature là où cesse le devoir.

2. *Histoire de la philosophie morale et politique.* Ladrange, 1858, t. II, p. 545. Il a paru récemment une seconde édition augmentée de cet ouvrage remarquable.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Formule générale du droit.

L'homme, et en général tout être raisonnable, *existe* comme fin en soi, *et non pas simplement comme moyen* pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté, et dans toutes ses actions, soit qu'elles ne regardent que lui-même, soit qu'elles regardent aussi d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *comme fin*[1]. Tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle; car si les inclinations et les besoins qui en dérivent n'existaient pas, ces objets seraient sans valeur. Mais les inclinations mêmes, ou les sources de nos besoins, ont si peu une valeur absolue et méritent si peu d'être désirées pour elles-mêmes, que tous les êtres raisonnables doivent souhaiter d'en être entièrement délivrés[2]. Ainsi la valeur de tous les objets que nous pouvons *nous procurer* par nos actions, est toujours conditionnelle. Les êtres dont l'existence ne dépend pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et c'est pourquoi on les appelle des *choses*[3], tandis qu'au contraire, on donne le nom de *personnes* aux êtres raisonnables, parce que leur nature même en fait des

1. Pourquoi ne peut-on pas employer comme moyen la volonté d'autrui? Parce qu'elle a elle-même sa loi, sa tâche qui lui est personnelle, et qu'elle ne peut en être détournée pour concourir à l'accomplissement d'une autre destinée. Il n'est pas rigoureusement exact de dire que l'homme est une fin en soi; sa fin lui est extérieure, mais il est admirablement juste de dire qu'il ne peut être un moyen : sa fin est à lui, sans être lui-même.

2. Kant traite la morale *more geometrico*. Il ne tombe pas sans doute dans les paradoxes du stoïcisme, mais il laisse trop peu de place aux penchants, parce qu'il a horreur de l'empirisme. Il peut s'en passer quand il se contente de faire la géométrie du devoir; mais quand il recherche la *matière* même du devoir, bon gré mal gré, il est obligé d'en tenir compte. Il est douteux qu'un être sans penchants puisse être un être moral, à moins qu'il ne soit le bien lui-même comme Dieu.

3. Tels sont les animaux. Ils ont une fin; mais ils ne le savent pas, ils n'en sont pas responsables. Nous-mêmes nous ignorons quelle elle peut être; nous ne savons donc pas comment nous pouvons nous abstenir de les en éloigner. De là une autorité absolue sur eux, chaque fois qu'ils peuvent servir à seconder l'accomplissement de notre destinée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne doit pas être employé comme moyen et qui, par conséquent, restreint d'autant la liberté de chacun, et lui est un objet de *respect*. Les êtres raisonnables ne sont pas, en effet, simplement des fins subjectives dont l'existence a une valeur *pour nous*, comme effet de notre action, mais ce sont des fins objectives, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre, par rapport à laquelle elle *ne* serait *qu'*un moyen. Autrement rien n'aurait une valeur *absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle et par conséquent contingente, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême.

L'impératif pratique se traduira donc ainsi : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen*[1]. KANT[2].

1. Cette formule comprend à la fois le principe de nos obligations envers nous-mêmes et envers les autres; elle a le mérite de les mettre toutes sur la même ligne, de les ramener à ce seul précepte : toute personne est respectable. La nôtre est donc défendue contre nos entreprises aussi bien que celle des autres; et même nous comprenons ce qui nous est interdit envers autrui par ce qui nous est défendu envers nous. La morale tout entière n'est qu'une extension de la morale individuelle : nous devons aux autres ce que nous nous devons à nous-mêmes; et nous ne leur devrions rien, s'ils n'étaient moralement d'autres nous-mêmes.

2. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 69. Kant n'hésite pas à imposer même à la puissance de Dieu ce respect du droit : « toute volonté, fût-elle la volonté divine, est astreinte à la condition de s'accorder avec l'autonomie des êtres raisonnables. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DES SENTIMENTS MORAUX.

1. — S'il faut aimer le bien pour l'accomplir.

Un jugement qui ne dit rien à ma sensibilité, n'est qu'une opération logique sans aucune influence morale[1] : il m'oblige de tirer une conclusion, mais il ne m'incline pas le moins du monde à agir[2]. Il occupe ma pensée et laisse mon cœur indifférent. Par exemple, ne m'arrive-t-il pas souvent de trouver qu'une chose est fort belle sans souhaiter en aucune façon de la posséder, tandis que malgré moi j'en désire passionnément une autre dont je suis le premier à reconnaître l'infériorité? c'est que l'une parle à mon entendement et à lui seul, tandis que l'autre sollicite mon goût et attire mon désir[3]. On peut opposer, sans doute, ce qui arrive lorsque toute mon inclination est

1. La question est très-grave : il faut décider si quelques idées qu'on appellerait *pratiques*, outre qu'elles éclairent l'entendement, agissent sur la volonté ou bien si le cœur a seul le pouvoir de donner le mouvement à cette faculté. Cette dernière thèse est celle de M. Jules Simon. On verra dans les notes suivantes les difficultés qu'elle soulève.

2. C'est vrai pour la plupart de nos jugements ; mais qu'on examine de près celui du bien. Qu'est-ce que le bien ? Sans vouloir en chercher la définition, M. Jules Simon répondrait qu'en toute occasion, c'est ce qu'il faut *faire*, ou bien encore que c'est la justice. Peut-il donc être conçu, sinon dans son rapport immédiat avec la volonté qu'il oblige ? Eliminez de ce concept l'idée de la volonté obligée, il ne reste plus rien d'intelligible. En un mot, le bien ne peut être entendu que comme un principe d'action, un commandement : le connaître, c'es connaître un *ordre* ; qu'on éprouve de la joie ou de la tristesse à le recevoir, c'est inévitable, mais cela ne change rien à sa nature qui est d'être obéi. « Qu dit obligation, dit quelque chose qui agit sur la raison et sur la volonté. » (Jouffroy.)

3. L'exemple n'a pas beaucoup de force. On accordera facilement que le beau ne peut pas être conçu sans être aimé, et même on s'étonnera que l'auteur ai pu imaginer une beauté « qui parle à son entendement et à lui seul, » et une autre qui provoque des désirs de possession, lesquels précisément manquent toujours à l'émotion purement esthétique. Mais il ne s'agit pas ici du beau, dans ses rapports avec la faculté de *souhaiter*, mais du bien dans ses rapports avec la faculté de *vouloir*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'un côté et le devoir de l'autre. Le devoir est conçu par l'intelligence; c'est une idée, un principe, ce n'est pas un sentiment. Mais, en premier lieu, c'est une question de savoir si cette idée est efficace par elle-même, ou si elle n'agit sur la volonté qu'après avoir agi sur la sensibilité [1]. Or, il est bien évident qu'elle agit sur la sensibilité; il faudrait être aveugle pour ne pas voir la force de son influence [2]. Si je ne fais que connaître mon devoir sans l'aimer, je ne m'y résous point; ou du moins, lorsque je fais mon devoir à mon corps défendant, sans l'aimer, de mauvaise grâce, c'est que je sens de la répugnance pour le vice ou pour le crime, ou de la crainte pour les châtiments qu'ils entraînent [3]. Ainsi la nature du devoir est d'être conçu et défini par l'intelligence, rendu efficace par la sensibilité [4]. Quiconque voudra prétendre le contraire sera obligé de soutenir que le vice est un faux raisonnement, le crime une erreur, la vertu une science, et que, pour obéir à la morale, il suffit de la connaître [5]. J. SIMON [6].

1. Cette question, on semblait l'avoir déjà tranchée.

2. C'est une vérité d'observation incontestable; le bien est objet d'amour, comme objet d'intelligence; mais n'a-t-il d'efficacité que parce qu'il est aimé?

3. Kant répondrait que dans ces deux cas on ne fait pas son devoir, et il semble qu'il aurait raison.

4. N'est-ce pas revenir à la morale du sentiment et faire dépendre l'accomplissement du devoir de cette sensibilité qu'on a déclarée capricieuse, inégale? N'est-ce pas substituer à la loi ce que Kant appelle un *impératif hypothétique?* et quoi de plus terrible pour l'homme que de lui proposer cet arrêt : tu feras ton devoir, si tu l'aimes? Suis-je libre de l'aimer? Et malgré les révoltes de mon cœur, ne puis-je pas l'accomplir, non pas par amour pour la vertu, ni par répugnance pour le vice, mais par simple soumission à ma raison?

5. Quiconque prétendra que l'accomplissement du devoir dépend des hasards d'un sentiment fatal, qu'il nous est impossible de rendre à notre gré chaleureux ou tiède, sera obligé de soutenir que le vice et le crime sont inévitables à une nature apathique et sans enthousiasme, que la vertu est une passion, et que pour obéir à la morale il suffit de la trouver belle. En maintenant que la raison aperçoit le bien comme *devant* être pratiqué, on ne nie pas, à l'exemple de Platon, que la volonté puisse s'incliner d'un autre côté vers des principes de séduction et d'attrait. La conclusion de M. J. Simon serait vraie, si nous n'avions qu'un seul motif d'agir; mais en face du bien que nous *devons* pratiquer, il y a l'intérêt et la passion auxquels nous *pouvons* céder. Le crime et le vice sont des défaillances ou des corruptions invétérées de la volonté, la vertu sa soumission constante à la loi; pour obéir à la loi morale, il suffit de le *vouloir*.

6. *Du devoir*. Hachette, 1863, p. 250. En faisant des réserves sur le rôle trop

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Sentiment qui se mêle au jugement moral.

Lorsque la raison se développe et soumet à son contrôle nos instincts moraux, innés ou acquis [1], elle désapprouve les uns et approuve les autres, parce que les uns lui paraissent contraires et les autres conformes aux principes d'ordre général, de régularité, d'harmonie qu'elle porte en elle-même [2]. Bien plus, ce jugement d'approbation ou de désapprobation ne sera pas le plus souvent un jugement froid, rendu par un juge impassible, pas plus que la contemplation de l'ordre du monde n'est pour l'ordinaire une contemplation froide, sans accompagnement d'admiration pour les beautés qui s'y rencontrent. Indépendamment de toute impulsion instinctive, de tout mouvement de la chair et du sang, il y a des actes que dans les régions supérieures de son intelligence, l'homme admire pour leur rectitude, pour leur conformité à un type dont la régularité le frappe, pour les caractères de grandeur et de force dont ils portent l'empreinte [3] : il y en a d'autres dont la laideur le choque par des raisons contraires. Cela suffirait-il pour fonder l'obligation morale, le devoir, comme les philosophes l'ont souvent prétendu ? Nous ne le pensons nullement. On dit d'un chef-d'œuvre de l'art qu'il *commande* notre admira-

prépondérant que M. J. Simon semble assigner à la sensibilité, on doit pourtant reconnaître que notre volonté serait bien dépourvue si elle n'était soutenue par cette espèce d'amour qui, suivant Platon, est ami de la raison, et par d'autres sentiments dont on va parler.

1. Tout instinct est inné, mais il ne se manifeste pas pour cela du premier coup. Il y a un certain milieu nécessaire pour que les instincts moraux se développent, et en ce sens on peut dire qu'ils sont acquis, sans être artificiels. « L'enfant en bas-âge, dit M. Cournot, ne montre pas encore les instincts d'amour, de guerre ou de chasse qu'il tient de ses ancêtres et qui ne peuvent se manifester que dans une autre période de la vie : niera-t-on pour cela qu'ils sont, dans bien des cas, l'objet d'une transmission héréditaire ; et que, par conséquent, ils existent à l'état latent, dans la constitution native du sujet, bien avant qu'ils ne se montrent par des actes ? » On doit ajouter que si les circonstances ne s'y prêtent, ils ne se montreront pas du tout.

2. On pourrait remplacer ces mots par celui-ci : la loi morale.

3. On voit réunis dans cette excellente analyse les deux caractères de la beauté, l'ordre et la puissance : c'est le beau moral.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion; il faut dire la même chose d'un acte héroïque, et l'acte moralement bon, sans être héroïque, commandera dans le même sens notre approbation; mais de là à l'*impératif catégorique* de Kant, il y a la distance du sens métaphorique au sens propre. La véritable force de commandement est ailleurs, dans des régions moins élevées[1]. L'idée morale, dans sa pureté abstraite, est comme un marbre grec : tous les gens de goût admirent les chefs-d'œuvre de la statuaire, mais on ne cite que Pygmalion qui soit devenu amoureux d'une statue[2]. COURNOT[3].

---

3. — Sentiment inspiré par la loi morale : le respect.

Le *respect* s'adresse toujours aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'*inclination*, et même de l'amour, quand ce sont des animaux (par exemple, des chevaux, des chiens), ou de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais de *respect*. Ce qui ressemble le plus au respect, c'est l'*admiration*, et celle-ci, comme affection, est un étonnement que les choses peuvent aussi produire, par exemple les montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, la grandeur, la multitude, l'éloignement des corps célestes, la force et l'agilité de certains animaux, etc.[4]. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut aussi être un objet d'amour, de crainte, ou

1. Ces derniers mots sont les seuls qu'on voudrait retrancher. La force du commandement est ailleurs, mais non pas dans des régions moins élevées : elle est inhérente à la loi elle-même; la beauté n'est que dans la volonté qui la réalise.

2. Il ne suffit pas d'ailleurs d'aimer le bien, *video meliora proboque*; il faut encore le vouloir. On vient d'examiner, si on peut le vouloir sans l'aimer.

3. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, etc. Hachette, 1861, tome II, p. 163. L'approbation n'est pas toujours mêlée d'admiration; une action qui ne témoigne pas d'un effort puissant, quoique conforme à l'ordre, n'a pas de beauté : on l'approuve sans l'admirer.

4. L'admiration ne parait pas s'attacher aux choses elles-mêmes; ce que nous admirons en elles, c'est la puissance, l'intelligence, ou la bonté de la force qui les a produites.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

d'admiration et même d'étonnement, sans être pour cela un objet de respect [1]. Son enjouement, son courage et sa force; la puissance qu'il doit au rang qu'il occupe parmi les autres, peuvent m'inspirer ces sentiments, sans que j'éprouve intérieurement de respect pour sa personne. *Je m'incline devant un grand,* disait Fontenelle, *mais mon esprit ne s'incline pas.* Et moi j'ajouterai : devant l'humble bourgeois, en qui je vois l'honnêteté du caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haut que je porte la tête pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang. Pourquoi cela ? C'est que son exemple me rappelle une loi qui confond ma présomption, quand je la compare à ma conduite, et dont je ne puis regarder la pratique comme impossible, puisque j'en ai sous les yeux un exemple vivant. Que si j'ai conscience d'être honnête au même degré, le respect subsiste encore. En effet, comme tout ce qui est bon dans l'homme est toujours défectueux, la loi, rendue visible par un exemple, confond toujours mon orgueil, car l'imperfection dont l'homme, qui me sert de mesure, pourrait bien être entaché, ne m'est pas aussi bien connue que la mienne, et il m'apparaît ainsi sous un jour plus favorable. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non; nous pouvons bien ne pas le laisser paraître au dehors, mais nous ne saurions nous empêcher de l'éprouver intérieurement.

KANT [2].

1. On le respecte seulement quand il agit pour exécuter la loi; c'est le sentiment inspiré par cette loi qui retombe sur celui qui y obéit.

2. *Critique de la raison pratique.* Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 252. Plusieurs fragments précédents complètent ces idées. Il est à remarquer qu'Aristote a signalé aussi le respect comme le sentiment inspiré par le bien qui pour lui est le bonheur : « Examinons, dit-il, s'il convient de placer le bonheur parmi les choses qui méritent nos louanges, ou s'il ne faut pas plutôt le classer parmi celles qui méritent notre respect... Pour les choses les plus parfaites, il faut quelque chose de plus grand et de meilleur que la louange. Personne ne songe à louer le bonheur comme on loue l'équité; on l'admire comme quelque chose de plus divin et de meilleur. » (*Morale à Nicomaque.* L. I, ch. x.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — La satisfaction morale et le remords.

Nous ne pouvons être témoins d'une bonne action, quel que soit celui qui la fasse, nous ou un autre, sans éprouver un plaisir particulier analogue à celui qui est attaché à la perception du beau[1]; et nous ne pouvons être témoins d'une mauvaise action sans éprouver un sentiment contraire, analogue aussi à celui qu'excite la vue d'un objet laid et difforme[2]. Ce sentiment est profondément différent de la sensation agréable ou désagréable.

Est-ce nous qui sommes les auteurs de la bonne action? Nous ressentons une *satisfaction* que nous ne confondons avec aucune autre. Ce n'est pas le triomphe de l'intérêt ni celui de l'orgueil : c'est le plaisir de l'honnêteté modeste ou de la vertu fière qui se rend justice[3]. Sommes-nous les auteurs de la mauvaise action? Nous sentons gémir en nous la conscience offensée. Tantôt ce n'est qu'une réclamation importune, tantôt c'est une angoisse amère. Le *remords* est une souffrance d'autant plus poignante que nous la sentons méritée.....

Le remords est une souffrance d'un caractère particulier. Je ne souffre ni à cause de telle ou telle impression faite sur mes sens, ni dans mes passions naturelles contrariées, ni dans mon intérêt blessé ou menacé, ni par l'inquiétude de mes espérances et les angoisses de mes

1. Il ne faut pas outrer cette analogie, ni faire entrer l'esthétique dans la morale : les deux sentiments que l'on compare sont aussi différents que la conscience et le goût, que la joie et le *respect*.

2. Le nom de ce sentiment, c'est l'*indignation*. « Quand je suis indigné, dit Jouffroy, ce n'est pas un simple jugement froidement porté par la raison. On sent qu'il y a dans le mot indignation quelque chose de plus, qu'il y a quelque chose de sensible; mais, d'un autre côté, ce mot ne représente pas seulement une simple notion sensible, on sent qu'il implique une désapprobation qui dépend de l'intelligence. » On peut en dire autant de tous les sentiments moraux, ils sont les conséquences de nos jugements. On voit par là l'erreur de ceux qui, comme Adam Smith, en font le principe de la législation morale.

3. En thèse générale, toute activité satisfaite entraîne un plaisir; il peut donc y avoir quelque joie à mal faire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

craintes[1]. Non, je souffre sans aucun motif extérieur; je souffre pourtant et de la façon la plus cruelle. Je souffre par cette raison seule que j'ai la conscience d'avoir commis une mauvaise action que je me savais obligé de ne pas faire, que je pouvais ne pas faire, et qui me laisse après elle un châtiment que je subis sans murmure, parce que je sais qu'il est mérité[2]. Nulle exacte analyse ne peut enlever au remords un seul de ces éléments sans le détruire tout entier. Le remords renferme l'idée du bien et du mal, d'une loi obligatoire, de la liberté, du mérite et du démérite. Toutes ces puissances étaient déjà dans la lutte entre le bien et le mal; elles reparaissent dans le remords. Ce n'est pas seulement la logique qui nous en convainc, c'est la conscience elle-même, l'expérience la plus directe et la plus certaine. En vain l'intérêt me conseillait de violer le dépôt qui m'avait été confié : quelque chose me disait et me dit encore que violer un dépôt, c'est mal faire, c'est commettre une injustice; je jugeais et je juge ainsi, non pas tel jour, mais toujours; non pas dans telles circonstances, mais dans toutes. J'ai beau me dire que la personne à laquelle je dois remettre ce dépôt n'en a pas besoin, et qu'il m'est nécessaire : je juge qu'un dépôt doit être respecté sans acception de personnes, et l'obligation qui m'est imposée me paraît inviolable et absolue. Soumis à cette obligation, je me crois par cela seul

1. Il y a bien de la crainte dans le remords, mais elle ne ressemble pas aux autres. On ne sait pas au juste pourquoi l'on est inquiet, mais on a perdu ce sentiment de sécurité, dont l'habitude nous dérobe tout le prix. C'est qu'en effet, la loi morale est notre vraie protection; sous son égide, nous sentons que rien ne *doit* nous menacer. Quand nous nous sommes mis nous-mêmes *hors la loi*, nous entrevoyons confusément que nous sommes hors du droit, et que nous *devons* être exposés aux coups de la justice absolue.

2. On confond peut-être ici le remords avec le repentir : il y a des murmures et des révoltes dans le premier; il est mêlé de colère; on le subit en le maudissant, et par les douleurs qu'il inflige, il exaspère encore la perversité. Le repentir est, au contraire, attaché à la souffrance qu'il ne trouve jamais assez aiguë, qu'il bénit, qu'il prolonge, jusqu'à ce qu'il ait, par cette sorte de compensation, payé sa rançon à la loi. Aussi le remords n'est pas une expiation, mais un tourment; le repentir est un retour à l'innocence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le pouvoir de l'accomplir[1] ; il y a plus : j'ai la conscience directe de ce pouvoir, je sais de la science la plus certaine que je puis garder ce dépôt ou le remettre à son possesseur légitime; et c'est précisément parce que j'ai la conscience de ce pouvoir indépendant, que je juge que j'ai mérité une punition, pour n'en avoir pas fait l'usage pour lequel il m'avait été donné. C'est enfin parce que j'ai la conscience vive et simultanée de tout cela, de la distinction essentielle du bien et du mal, de l'obligation que cette distinction m'imposait, du pouvoir que j'avais de l'accomplir, du châtiment légitime infligé à ma faute, c'est, dis-je, la conscience de tout cela qui excite en moi ce sentiment d'indignation contre moi-même, cette souffrance du remords qui exprime et résume en elle le phénomène moral tout entier.

V. Cousin[2].

---

5. — L'admiration pour la vertu croît avec la difficulté des actions.

Racontez l'histoire d'un honnête homme qu'on veut déterminer à s'adjoindre aux diffamateurs d'une personne innocente, mais d'ailleurs sans crédit (comme, par exemple, Anne de Boleyn, accusée par Henri VIII, roi d'Angleterre). On lui offre de grands avantages, comme de riches présents ou un rang élevé; il les refuse. Cette conduite excitera simplement l'assentiment et l'approbation dans l'âme de l'auditeur, car elle peut être avantageuse. Mais supposez maintenant qu'on en vienne aux dernières menaces : au nombre des diffamateurs sont ses meilleurs amis, qui lui refusent leur amitié, de proches parents qui veulent le déshériter, lui sans fortune; des puissants qui

1. Cousin parle ici le langage de Kant; il semble conclure la liberté de l'obligation. Ce n'est cependant pas sa doctrine.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Ladrange et Didier, 1846, t. II, pages 311 et 292.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

peuvent le poursuivre et le tourmenter en tout lieu et en tout temps; un prince qui menace de lui ôter la liberté et même la vie. Enfin, pour que la mesure du malheur soit comblée, et qu'il ressente la seule douleur qu'un cœur moralement bon puisse ressentir, représentez sa famille, menacée de la dernière misère, le suppliant de céder, et lui-même, dont le cœur, pour être honnête, n'est pas plus fermé au sentiment de la pitié qu'à celui de son propre malheur, réduit à souhaiter de n'avoir jamais vu le jour qui le soumet à une si rude épreuve, mais persévérant dans son honnêteté, sans hésiter, sans chanceler un seul instant : alors mon jeune auditeur passera successivement de la simple approbation à l'admiration, à l'étonnement, et enfin à la plus haute vénération, et il souhaitera vivement de ressembler à un tel homme, sans toutefois désirer le même sort. Et pourtant la vertu n'est ici estimée si haut, que parce qu'elle coûte si cher, et non parce qu'elle procure quelque avantage. Toute l'admiration que nous inspire ce caractère et l'effort même que nous pouvons faire pour lui ressembler, reposent uniquement sur la pureté du principe moral, laquelle ne peut en quelque sorte sauter aux yeux que si l'on écarte des mobiles de l'action tout ce que les hommes peuvent rapporter au bonheur. Ainsi la moralité a d'autant plus de force sur le cœur humain, qu'on la lui montre plus pure. D'où il suit que, si la loi morale, si l'image de la sainteté et de la vertu doit exercer, en général, quelque influence sur notre âme, elle ne le peut qu'autant qu'on nous la présente comme un mobile pur et dégagé de toute considération d'intérêt personnel; car c'est surtout dans le malheur qu'elle montre toute sa dignité.

KANT[1].

1. *Critique de la raison pratique.* Traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, p. 380. Le sentiment qu'on dépeint ici dépend de l'idée du *mérite*, une de celles que la conscience morale affirme avec le plus d'autorité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Juste orgueil de l'homme qui se sait soumis à la loi morale.

Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants, et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au dedans. Je n'ai pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de nuages ou placées au delà de mon horizon, dans une région inaccessible ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première part de la place que j'occupe dans le monde extérieur, et elle étend ce rapport de mon être avec les choses sensibles à tout cet immense espace où les mondes s'ajoutent aux mondes et les systèmes aux systèmes, et à toute la durée sans bornes de leur mouvement périodique. La seconde part de mon invisible moi, de ma personnalité, et me place dans un monde qui possède la véritable infinitude, mais où l'entendement seul peut pénétrer, et auquel je me reconnais lié par un rapport, non plus seulement contingent, mais universel et nécessaire (rapport que j'étends aussi à tous les mondes visibles). Dans l'une, la vue d'une multitude innombrable de mondes anéantit presque mon importance, en tant que je me considère comme une *créature animale;* qui, après avoir (on ne sait comment) joui de la vie pendant un court espace de temps, doit rendre la matière dont elle est formée à la planète qu'elle habite (et qui n'est elle-même qu'un point dans l'univers). L'autre, au contraire, relève infiniment ma valeur, comme *intelligence,* par ma personnalité, dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité et même de tout le monde sensible, autant du moins qu'on en peut juger par la destination que cette loi assigne à mon existence, et qui, loin d'être bornée aux conditions et aux limites de cette vie, s'étend à l'infini.

KANT[1].

1. *Critique de la raison pratique*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1848.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XVI.

NATURE ET FORMULE DE LA LOI MORALE.

§ I. — CARACTÈRES DE LA LOI MORALE.

1. — La loi et la raison suprême.

Les lois des hommes, leurs ordres et leurs défenses n'ont pas la puissance de nous prescrire le bien et de nous détourner du mal : cette puissance, non-seulement elle existait avant qu'il y eût des peuples et des États, mais elle est contemporaine de ce Dieu dont la Providence gouverne le ciel et la terre. Il ne peut, en effet, y avoir d'intelligence divine sans raison, ni de raison divine sans cette autorité, pour déterminer le bien et le mal. Il n'était écrit nulle part qu'un seul homme fût obligé de résister sur un pont à toute une armée ennemie ; et pourtant, qui doutera que l'héroïsme de Coclès lui fût commandé par la loi du courage? et s'il n'y avait à Rome, sous Tarquin, aucune loi positive contre le viol, Sextus en a-t-il moins, en faisant violence à Lucrèce, fille de Tricipitinus, désobéi à cette loi primitive et éternelle? Il y avait, en effet, dès lors, une loi naturelle, ordonnant les bonnes actions et défendant les crimes ; et elle n'a pas commencé à devenir une loi, le jour où le texte en a été écrit, mais le jour où elle a pris naissance[1]. Or, elle est née en même temps que l'intelligence divine. Ainsi cette loi véritable et primitive, qui commande et qui pro-

1. Ces idées ont été familières à l'antiquité, les poëtes les ont exprimées avant les philosophes (Voir Sophocle, *Antigone*, vers 457), qui les ont répétées à partir de Socrate. Cicéron les emprunte aux Stoïciens et à Platon.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

hibe avec autorité, est la droite raison du souverain Jupiter [1].

CICÉRON [2].

---

2. — Origine des lois.

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses [3]; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la divinité a ses lois [4], le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.

Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde ont dit une grande absurdité : car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents [5] ?

Il y a donc une raison primitive : et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elles et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux [6].

1. Rapprocher de ces belles paroles le jugement admirable de Bossuet : « L'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle ; il est ami de la raison et son propre objet. »

2. *Des lois*. Livre II, ch. IV. Les mêmes idées se retrouvent dans la *République*, où l'auteur marque encore plus fortement l'universalité de cette loi, et son origine divine : Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac ; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ; ille legis hujus inventor disceptator, lator, etc. » (Livre III, ch. XXII.) Comparer avec le fragment suivant.

3. On a souvent critiqué cette célèbre définition. Elle a plutôt besoin d'être expliquée que réformée. Voir plus haut, tome I, p. 260 ; t. II, ch. XI.

4. « La loi, dit Plutarque, est la reine de tous mortels et immortels. » Au traité *Qu'il est requis qu'un prince soit savant*. (Montesquieu.)

5. Cette absurdité n'a pas diminué, quoiqu'elle soit devenue plus commune depuis Montesquieu.

6. Il y a donc des lois d'une nécessité absolue sans lesquelles rien ne serait, et qui rattachent le monde à son principe : ce sont celles suivant lesquelles la cause première produit ses effets ; il y en a d'autres d'une nécessité relative, résultant de la nature des choses telles qu'elles sont. Toutes ces lois secondaires sont la suite des lois primitives ; elles dépendent en quelque façon des faits dont elles sont l'expression ; les faits eux-mêmes dépendent des premières. On comprend à quel ordre appartient la loi morale : il ne faut pas la chercher dans les faits par une expérience sujette à l'erreur ; elle n'est pas créée par les rapports des hommes entre eux ; c'est elle qui règle ces rapports.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dieu a du rapport avec l'univers comme créateur et comme conservateur; les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve : il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît; il les connaît parce qu'il les a faites; il les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance [1].

Comme nous voyons que le monde, formé par ce mouvement de la matière et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que ses mouvements aient des lois invariables; et si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes, ou il serait détruit [2].

Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées; il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles.

Ces règles sont un rapport certainement établi. Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse, que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus : chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance.

Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites : mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles : ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les

1. C'est exprimer cette grande vérité souvent répétée dans ces fragments : que l'origine de toute chose est l'intelligence. Les lois, à la hauteur où Montesquieu les considère ici, sont les règles auxquelles l'activité suprême se soumet; elles sont immuables comme la fin qu'elle se propose, et intelligibles comme la raison parfaite. Une seule cause, une seule fin, une seule loi. Voir plus haut, sur les rapports de l'idée de loi avec celle de fin, chapitre XI, p. 77.

2. On peut concevoir qu'un autre monde ait d'autres lois, mais non pas qu'il n'en ait pas du tout.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux; il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. MONTESQUIEU[1].

---

3. — **La loi et la force.**

On dit qu'Alcibiade, avant l'âge de vingt ans, eut avec Périclès, son tuteur, le premier citoyen de la république, cette conversation sur les lois : « Dites-moi, Périclès, pourriez-vous m'apprendre ce que c'est que la loi? — Assurément, répondit Périclès. — Au nom des dieux, enseignez-le-moi. J'entends louer certaines personnes parce qu'elles observent religieusement les lois; et je crois qu'on ne mérite point cet éloge sans savoir ce que c'est que la loi. — Il n'est pas difficile, Alcibiade, de te satisfaire. La loi est tout ce que le peuple assemblé a revêtu de sanction, tout ce qu'il a ordonné de faire ou de ne pas faire. — Et qu'ordonne-t-il de faire? le bien ou le mal? — Le bien, sans doute, jeune homme : veux-tu qu'il ordonne le mal?—Mais si ce n'est pas le peuple; si, comme dans l'oligarchie, c'est un petit nombre de citoyens qui se rassemblent et qui prescrivent ce qu'on doit faire, comment cela s'appelle-t-il ? — Dès que la portion de citoyens qui gouverne ordonne quelque chose, cet ordre s'appelle une loi. — Mais si un tyran usurpe la puissance, et qu'il prescrive au peuple ce qu'il doit faire, est-ce encore une loi? — Oui, puisqu'elle émane de celui qui commande. — Mais quand la violence et le renversement des lois ont-ils lieu? N'est-ce pas lorsque le puissant, négligeant la persuasion, contraint le faible à faire ce qui lui plaît? — Je le crois. — Ainsi le tyran qui force les citoyens à suivre ses caprices est donc ennemi

1. *Esprit des lois.* Livre I, ch. I.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des lois? — Oui; j'ai eu tort d'appeler lois les ordres d'un tyran qui n'emploie pas la persuasion. — Mais lorsqu'un petit nombre de citoyens revêtus de la puissance souveraine, prescrit ses volontés à la multitude sans obtenir son aveu, appellerons-nous cela de la violence ou non? — De quelque part que vienne l'ordre, qu'il soit écrit ou ne le soit pas, dès qu'il n'est fondé que sur la force, il me paraît plutôt un acte de violence qu'une loi. — Et ce que la multitude qui commande prescrit aux riches sans obtenir leur aveu, sera donc violence et non pas loi? — Très-vrai, et Alcibiade, quand nous étions à ton âge, nous étions forts sur ces difficultés; nous aimions à subtiliser, à sophistiquer comme tu fais à présent. — Périclès, que n'ai-je pu conférer avec vous dans ce temps où vous vous surpassiez vous-même ! »

XÉNOPHON [1].

---

4. — Caractère absolument impératif de la loi morale.

Pour la volonté divine, et en général pour une volonté sainte [2], il n'y a point d'impératifs; le *devoir* est un mot qui ne convient plus ici, puisque le *vouloir* est déjà par lui-même nécessairement conforme à la loi [3]. Les impératifs [4] ne sont donc que des formules qui expriment le rapport de lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple de la volonté humaine.

Or tous les impératifs ordonnent ou hypothétiquement ou catégoriquement. Les impératifs hypothétiques repré-

1. *Mémoires sur Socrate.* Traduction de Gail. E. Belin, p. 13.

2. Une volonté est sainte quand elle a une perfection égale à celle de la loi elle-même; c'est l'union de la volonté et de la loi; l'une exécute *subjectivement* ce que l'autre prescrit *objectivement*; ou plutôt il n'y a plus à distinguer entre le sujet et l'objet. Cet attribut convient à Dieu seul.

3. Pour qu'il y ait *devoir*, il faut une espèce de résistance de la part de la volonté obligée. Dieu n'a pas de devoirs.

4. Tout ce qui commande à notre volonté s'appelle impératif; mais le nom convient surtout au devoir; l'impératif catégorique s'appelle plus familièrement l'*obligation*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sentent la nécessité pratique d'une action possible comme moyen pour quelque autre chose, qu'on désire (ou du moins qu'il est possible qu'on désire) obtenir. L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme étant par elle-même, et indépendamment de tout autre but, objectivement nécessaire.

Toutes les sciences ont une partie pratique qui se compose de propositions, où l'on établit qu'une certaine fin est possible pour nous, et d'impératifs qui indiquent comment on peut y arriver. Ceux-ci peuvent donc être appelés en général des impératifs de l'*habileté*[1]. On peut donner le nom de *prudence,* en prenant ce mot dans son sens le plus étroit, à l'habileté dans le choix des moyens qui peuvent nous conduire au plus grand bien-être possible. Ainsi l'impératif qui se rapporte au choix des moyens propres à nous procurer le bonheur, c'est-à-dire le précepte de la prudence, n'est toujours qu'un impératif hypothétique : il n'ordonne pas l'action d'une manière absolue, mais seulement comme un moyen pour un autre but[2].

Enfin il y a un impératif qui nous ordonne immédiatement une certaine conduite, sans avoir lui-même pour condition une autre fin relativement à laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen. Cet impératif est *catégorique*. Il ne concerne pas la matière de l'action et ce qui en doit résulter, mais la forme et le principe d'où elle résulte elle-même; et ce qu'elle contient d'essentiellement bon réside dans l'intention, quel que soit d'ailleurs le résultat. Cet impératif peut être nommé impératif de la *moralité*.

Il est clair que ces trois espèces de principes contraignent[3] différemment notre volonté, et par là différencient le vouloir.

1. C'est une sorte de routine, ou bien, en supposant que les principes en soient raisonnés, c'est un art.

2. Ce caractère est commun aux premiers impératifs, à ceux de l'habileté.

3. Ce mot « contraignent, » à le supposer exactement traduit, n'a pas de pro-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Pour rendre sensible cette différence, on ne pourrait, je crois, les désigner plus exactement qu'en les appelant les premiers, *règles* de l'habileté; les seconds, *conseils* de la prudence; les troisièmes, *ordres* (*lois*) de la moralité [1]. En effet le mot *loi* renferme l'idée d'une nécessité inconditionnelle, qui est en même temps objective, et dont, par conséquent, la valeur est universelle, et les ordres sont des lois auxquelles on doit l'obéissance, c'est-à-dire qu'il faut suivre, même contre son inclination. Le mot conseil emporte aussi l'idée de nécessité, mais d'une nécessité subordonnée à une condition subjective et contingente, c'est-à-dire à cette condition que tel ou tel homme place son bonheur en telle ou telle chose. L'impératif catégorique au contraire, n'étant subordonné à aucune condition, étant absolument, quoique pratiquement, nécessaire, peut être justement appelé un *ordre*. KANT [2].

---

5. — Objections contre l'universalité de la loi.

Un philosophe anglais de l'école positiviste, M. Alexandre Bain, combat, dans un livre récent [3], la doctrine des idées morales universelles, et l'hypothèse d'une conscience absolue, règle et type des consciences individuelles; il s'attaque particulièrement sur ce point au docteur Whewell [4], organe

priété. Aucun de ces principes d'action n'a de force coercitive sur notre volonté. Le plus catégorique de tous est simplement obligatoire.

1. Kant se complaît trop dans des subtilités verbales, et il a gardé en plein XVIIIe siècle beaucoup des habitudes de la scolastique, encore si dominantes chez son maître Wolf. Mais, parfois, ces distinctions résument avec une grande précision tout une doctrine. On fera bien de méditer la différence entre les règles de l'habileté, les conseils de la prudence et les ordres de la moralité.

2. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 46.

3. *Les émotions et la volonté*, 2e édition, Londres, 1865. M. Bain est aussi l'auteur d'un autre ouvrage remarquable : *Les sens et l'intelligence*. Voir plus haut, tome I, p. 334.

4. M. Whewell est l'auteur de plusieurs ouvrages qui touchent de près à la philosophie des sciences : *Histoire des sciences inductives, philosophie de la découverte*, etc.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

de l'opinion opposée. Le docteur Whewell s'était exprimé ainsi : « Il est évident que nous ne pouvons nous en rapporter à notre conscience individuelle comme à une dernière et suprême autorité; c'est seulement une autorité subordonnée et intermédiaire, interposée entre la suprême loi et nos propres actions. La mesure morale n'est une mesure pour chaque homme que parce qu'elle est supposée représenter la suprême mesure. De même que chaque homme a sa raison par participation à la raison commune de l'humanité, de même chaque homme a sa conscience par participation à la conscience de l'humanité[1]. » M. Bain s'inscrit en faux contre ces paroles; où est donc cette mesure suprême, demande-t-il? Sur quoi est-elle fondée? qu'on la produise. Est-ce une conscience modèle, semblable à « l'homme vertueux » d'Aristote[2]? Est-ce la décision d'un corps public chargé de décider pour la communauté? Nous réglons nos montres sur l'observatoire de Greenwich, où est le type, la mesure, l'étalon, d'après lequel chacun pourrait régler sa montre au moral! C'est un abus de langage que de se représenter comme quelque chose de réelle vérité, la loi en soi, abstraction faite d'esprits individuels, approuvant et jugeant[3]. Il doit donc y avoir quelque personne, quelque esprit privilégié possédant cette forme typique de l'idéal moral, cette mesure absolue; qu'on le nomme, qu'on nous le montre, ce mortel privilégié, mais qu'on ne nous parle pas d'une conscience en l'air suspendue dans le vide, sans sujet d'inhérence, et que nul n'a jamais rencontrée.

1. Il faut entendre ces paroles : il n'y a pas de raison, ni de conscience communes auxquelles chaque homme participe; mais il y a une vérité unique que chaque intelligence aperçoit de la même façon. C'est à elle qu'il faut transporter les caractères qu'on attribue ici à l'esprit qui ne fait que les constater.

2. Aristote dit dans sa morale en modifiant la formule de Protagoras, que « c'est l'homme vertueux qui est la mesure du bien et du mal. » (P. Janet.)

3. C'est la simple négation de tout l'ordre supra-sensible : la vérité en soi et la loi absolue ne sont certes pas des êtres; mais l'une est le mode d'une intelligence parfaite, et l'autre celui d'une volonté sainte.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il nous est impossible de contester à M. Bain que tout jugement (y compris les jugements moraux), est toujours l'acte d'un esprit individuel affirmant ou niant, approuvant ou blâmant; que ce qu'on appelle la vérité, et que l'on impose comme une règle, comme une loi, une mesure à la croyance individuelle, n'est jamais que l'abstraction de ce qui est universellement, ou quasi-universellement pensé par des raisons individuelles [1], la mienne comprise; que lors même qu'on a des raisons de croire que c'est à la parole de Dieu qu'on adhère et qu'on obéit, c'est encore la raison individuelle qui reconnaît cette parole de Dieu à certains signes; que la raison dite impersonnelle n'exprime autre chose que ce qu'il y a de commun entre toutes les raisons individuelles; que l'on ne peut admettre et à peine comprendre la doctrine averrhoïste de l'unité de l'intellect [2]; que, même allât-on jusqu'à soutenir avec Malebranche que nous voyons tout en Dieu, ce serait encore chacun de nous qui individuellement lirait à livre ouvert dans la pensée divine [3]. Dans toute hypothèse, la raison universelle, la conscience universelle n'est que la résultante de ce qu'il y a de commun entre toutes les raisons, toutes les consciences individuelles; mais en accordant ces prémisses nous ne voyons pas en quoi elles contredisent la doctrine d'une vérité en soi, d'une morale en soi, aperçue plus ou moins bien par toutes ces raisons individuelles, et qui se rapprochent les unes des autres à mesure qu'elles s'approchent du but commun [4].

1. Cette concession peut paraître excessive : l'accord des pensées n'est qu'un fait d'ailleurs impossible à constater; la *nécessité* de certaines pensées s'affirme *à priori* et avant toute enquête sur les opinions des hommes.

2. Averrhoès disait qu'il n'y avait qu'une seule intelligence pour tous les hommes. Voyez Renan, *Averrhoès et averrhoïsme*. (P. Janet.) Le philosophe arabe croyait suivre en cela la doctrine péripatéticienne de l'intellect agent, d'où il tirait ce que Leibniz appelle « le monopsychisme. »

3. Voir sur la *Théorie de la raison impersonnelle* et sur la *Doctrine de Malebranche* le chapitre IV, et notamment le § 2, tome I, p. 198.

4. L'unité des jugements s'explique alors par l'identité de la vérité aperçue; les diversités, par les faiblesses de l'esprit.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Sans doute chaque homme, pris en particulier, ne peut et ne doit être jugé que sur sa conscience actuelle, et même il ne doit agir que suivant cette conscience, et en ce sens il est permis de dire que la morale est subjective[1]; mais cette permission n'est accordée à la conscience actuelle que parce qu'on suppose qu'elle est comme l'anticipation et la représentation approximative et provisoire d'une conscience absolue qui connaîtrait immédiatement la vraie loi, telle qu'elle est en soi; c'est parce que l'agent tout en suivant la conscience du moment, faute de mieux, a dans le fond l'intention d'agir suivant la conscience absolue (ce qu'il ferait, s'il la connaissait), c'est pour cela, dis-je, que cette intention est réputée pour le fait; car le seul devoir, comme l'a dit Fichte, c'est de vouloir agir conformément à son devoir.

P. Janet[2].

---

6. — Exceptions apparentes à la loi morale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Appliquant strictement à tous les devoirs dont se compose la morale la maxime universelle qui leur sert de critère : *Agis de façon que ton action puisse être proposée pour règle universelle*[3], Kant arrive à en conclure que tout devoir est absolu, et ne souffre d'exception dans aucun cas, ni par aucune considération. L'autorité de la loi morale, comme de toute loi, résidant tout entière dans son universalité, tout devoir est absolu ou n'est pas. En le faisant dépendre de telle condition, en le subordonnant à telle nécessité, on le supprime. Kant est inflexible et ne veut entendre à aucune distinction, sous ce rapport, entre tous les devoirs de la morale[4].

1. Ce serait plutôt la vertu qu'on appellerait justement subjective.
2. *L'Unité morale de l'espèce humaine.* (*Revue des deux mondes.*, 15 octobre 1868.)
3. Voir plus haut, ch. XIV.
4. C'est presque renouveler le paradoxe tant reproché au stoïcisme, que tous les devoirs sont égaux, comme toutes les fautes. Le vrai, c'est qu'ils sont tous également obligatoires ; mais la volonté se dégrade plus ou moins en les violant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ne pas tuer, ne pas voler, ne pas opprimer, ne pas tromper, sont des devoirs de justice qui, dans la pratique, paraissent peu sujets à exception. Mais Kant maintient avec une égale rigueur même les devoirs qui ne touchent ni à la justice ni à la société, les simples devoirs de dignité personnelle[1]. Ainsi il ne permet le mensonge dans aucun cas, ni pour aucun motif, même le mensonge utile, même le mensonge nécessaire, que la morale et le sens commun justifient d'un commun accord[2]. Il entend sans s'émouvoir les protestations multipliées de la conscience universelle que blesse son rigorisme. Il répond à tout comme un homme qui a tout prévu et tout compris d'avance. Et en effet, Kant n'est point un logicien à outrance en morale, un Zénon ou un Spinoza, qui sacrifient imperturbablement l'expérience, l'analyse, le sens commun aux nécessités de la dialectique. Le bon sens est une des qualités de l'esprit qui lui manquent le moins ; et il serait le premier à saluer de son admiration la vertu qui sauve un homme, un ami, un père au prix d'un mensonge qui coûte la vie à son auteur. Mais pour Kant, la question n'est pas là. Il s'agit, non de juger la moralité d'un acte fait contre la règle, mais d'apprécier la portée générale, l'effet pratique d'une telle infraction à la loi. Kant voit le salut de la règle et de la morale tout entière engagé dans le respect ou la violation du moindre devoir. C'est pour cela qu'il aime mieux laisser périr un homme, un ami, un père qu'on pourrait sauver d'un mot. Jacobi[3] a beau s'écrier : « Je mentirais comme Desdémona mourante, quand, pour sauver son époux, elle

1. En cela, il soutient la vérité : toute personne est respectable ; celle que nous constituons ne l'est pas moins pour nous que les autres.

2. On peut lire plus bas l'arrêt rigoureux porté par Kant contre le mensonge, et justifié par d'excellentes raisons.

3. Jacobi (1743 à 1819) s'est rendu célèbre par sa lutte contre la philosophie spéculative de l'Allemagne, à partir de Kant jusqu'à Schelling. Il a soutenu les doctrines les plus vraies contre les erreurs du matérialisme, du scepticisme, du panthéisme ; mais il ne l'a pas fait avec une méthode rigoureuse, ni par des principes assurés. Il affirme plus qu'il ne prouve, et substitue la foi à la discussion.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'accusait de s'être tuée elle-même ; je tromperais comme Oreste, quand il voulait mourir à la place de Pylade. » Kant maintient l'autorité absolue de la règle contre Jacobi, contre Benjamin Constant, contre l'éloquence et le sentiment. Il n'a qu'une pensée, qu'un principe, qu'un souci : c'est de soustraire la morale aux vicissitudes de la sensibilité, aux convenances du monde, aux prétendues nécessités d'Etat. Il ne voit de salut pour elle que dans l'absolu. En cela nous sommes de son avis ; il a raison contre l'éloquence et le sentiment.

Mais en acceptant la question telle qu'il la pose, nous trouvons qu'il a tort contre la raison et la loi morale elle-même. Oui, le devoir est absolu, sous peine de n'être pas. Non, la loi morale ne peut souffrir d'exception sans être infirmée. Seulement Kant oublie une chose : la distinction du devoir et des devoirs, du principe et des applications. Il n'y a jamais, il ne peut y avoir d'exception au devoir : Kant est invincible sur ce point. Mais il peut y avoir, il y a parfois un devoir préférable à un autre. Je ne dois pas mentir, quels que soient mon intérêt et mon désir, ou l'intérêt et le désir d'autrui. Mais je dois aussi sauver mon semblable. Et comme ce devoir est supérieur au premier, il est tout simple qu'il passe avant, lorsqu'ils se rencontrent. Voilà comment un mensonge peut devenir une belle action, s'il coûte le sacrifice d'un intérêt ou d'un sentiment ; une action sublime, s'il coûte la vie. La pratique de la vertu serait, je ne dis pas trop facile, mais trop claire, si le devoir ne heurtait jamais que l'intérêt ou le sentiment. Mais le devoir y heurte parfois le devoir[1]. Ce n'est plus alors l'égoïsme qui souffre, le cœur qui est déchiré ; c'est la raison qui est troublée, la conscience qui est ébranlée jusque dans ses fondements. Point délicat s'il en fut ! dou-

1. En ces cas difficiles, l'instinct si vanté de la conscience peut être en défaut, Il faut une véritable science pour se décider, ou du moins pour donner à la décision sa vraie valeur morale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

loureuse épreuve de la vertu humaine, où l'âme a besoin de se recueillir, de se calmer, de s'éclairer, de se purifier du contact des intérêts et des passions, pour être sûre de ne pas sacrifier un devoir à un intérêt, à un désir, à un enthousiasme en délire. E. VACHEROT[1].

---

7. — La loi morale emprunte-t-elle son autorité à un principe supérieur à l'homme?

Mais j'entends les clameurs des vieilles écoles : « Une morale sans métaphysique et sans théologie, y pensez-vous? C'est l'homme sans Dieu, la règle sans autorité, la liberté sans la grâce, la vertu sans avenir, la loi sans sanction. Vous avez beau faire, vous ne parviendrez pas à faire sortir de la seule psychologie la morale tout entière[2]. La loi qui s'impose à l'homme ne peut venir de l'homme[3]. La lumière qui l'éclaire a son foyer ailleurs et plus haut. La force qui le soutient, la flamme qui l'anime ont une origine supérieure et impersonnelle. » Voilà de belles paroles que répètent tous les moralistes métaphysiciens, et qui ne tiennent pas devant les faits. Êtres physiques, êtres moraux, tous ont leur loi en ce monde, et tous ont leur loi dans leur propre nature[4]. Et pour être intérieure et naturelle, cette loi n'en est pas moins souveraine. Où sont les lois de la nature? au sein même, et non en dehors des êtres qui les régissent, lois tellement absolues, tellement

1. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 325.

2. Ces «vieilles écoles» paraissent avoir raison, dans cette dernière assertion. La morale, sans doute, est fondée sur la psychologie, mais elle la dépasse ; l'une nous dit quel est l'homme, l'autre quel il doit être.

3. Il est difficile encore de ne pas accepter cette proposition. En admettant qu'on puisse trouver dans la nature humaine la loi obligatoire, il resterait toujours à chercher pourquoi elle l'oblige. La morale est certainement distincte de la métaphysique, mais elle y conduit nécessairement, et ne s'achève même pas sans elle. On verra plus bas que c'est l'avis de Kant.

4. Est-ce en étudiant leur nature que nous nous persuadons qu'ils ont une loi. Cette conviction vient-elle de l'expérience, ou la gouverne-t-elle ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

inflexibles, que la pensée n'admet nulle part de puissance capable de les briser ou de les changer [1]. Il en est de même de l'homme : il porte dans sa propre nature, dans sa conscience, dans sa raison et dans son cœur, la loi obligatoire, immuable, universelle, qui gouverne tous ses actes et tous ses mouvements [2]. Et il faut que sa volonté, ses penchants, ses passions, ses facultés obéissent à cette loi; sinon, il sent que tout est trouble, désordre, mal, dégradation, misère et malheur dans sa vie. La loi morale a si peu besoin d'une autorité et d'un principe extérieurs, pour devenir impérative, que c'est à elle au contraire que toute volonté, toute puissance, toute nature, même divine, est soumise [3].

E. VACHEROT [4].

1. Sans admettre, comme M. Stuart Mill, que nulle loi n'est nécessaire, qu'il n'y a pas plus de géométrie ou de morale universelle que de physique définitive, on peut cependant comprendre que les lois de la nature puissent être changées.

2. Il en porte l'idée : ses actes en reçoivent un nouveau caractère; mais apercevoir un principe ce n'est pas le constituer.

3. Cette dernière raison pouvant aspecte de contradiction. Pour prouver que la loi est dans l'homme, on finit par dire qu'elle n'est pas même dans Dieu : on en fait une sorte de pouvoir qui s'impose à toute nature.

4. *Essais de philosophie critique.* Chamerot, 1863, p. 262. Plusieurs de ces affirmations un peu sommaires se trouvent atténuées ou expliquées par d'autres fragments du même auteur; on y opposera la doctrine de Jouffroy exposée à la fin de ce chapitre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DU BIEN OU DU PRINCIPE DE LA LOI MORALE.

1. — La loi morale doit être cherchée parmi les motifs de nos actions.

Avant de chercher en quoi consistent et quels peuvent être nos devoirs et nos droits ou les règles de notre conduite, il est indispensable de se poser ces deux questions : y a-t-il pour l'homme une loi obligatoire? et s'il y en a une, quelle est cette loi [1] ?

Or, il ne peut pas vous échapper que ces deux questions sont des questions de fait et non pas des questions abstraites, qui puissent être résolues par le raisonnement. En effet, l'homme est là, il se détermine, il agit, il est sollicité à le faire par tel ou tel motif. Parmi ces motifs, s'en rencontre-t-il un qui ait le caractère de loi, ou ne s'en rencontre-t-il aucun ? telle est la première question ; et si, parmi ces motifs, il en est un qui soit obligatoire, quel est ce motif, sa nature, son caractère ? voilà la seconde ; et toutes deux sont des questions de faits... D'où vous voyez que, pour résoudre ces deux questions capitales desquelles dépend tout le droit naturel, de même que pour apprécier la valeur des systèmes qui ont nié ou défiguré le droit naturel, il faut en venir à l'observation des faits moraux de la nature humaine [2].

TH. JOUFFROY [3].

1. Ce sont là les deux grands problèmes de la morale. Le premier est résolu par l'analyse des faits de la conscience morale, résumée au chapitre précédent. C'est une question de fait, comme le dit Jouffroy. Les idées de bien, de mal, de devoir, de droit, de vertu, de vice, de mérite, de démérite, les sentiments de remords et de satisfaction prouvent que l'homme se sait soumis à une loi. Il reste à déterminer quelle elle est, et à trouver parmi les motifs de nos actions celui qui réunit les caractères inhérents à une loi morale, et qui explique tous les faits de la vie morale.

2. Voir le chapitre précédent.

3. *Cours de droit naturel*. Hachette, 1842, t. I, p. 63.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Des trois motifs de nos actions.

L'idée de mobile est inséparable de l'idée de fin; tout mobile est en soi une sollicitation vers une certaine fin, et c'est par celle-ci qu'on peut comprendre et apprécier celui-là. La fin que nous avions en vue est-elle bonne ou mauvaise, le mobile est en lui-même bon ou mauvais. Or, quels que soient nos motifs en poursuivant une certaine fin, la réalisation de cette fin est toujours conçue et désirée comme un bien : seulement ce bien est réel ou apparent. Le bien apparent est de deux sortes : tantôt c'est ce qui nous est utile ou agréable à nous-mêmes, tantôt c'est ce qui est utile ou agréable à ceux que nous aimons. La poursuite de notre profit ou de notre plaisir s'est toujours appelée l'*égoïsme* ou l'*intérêt*, bien ou mal entendu, peu importe en morale [1]. L'intention d'être utile ou agréable à autrui a toujours été rapportée à la *sympathie* ou à l'*affection*. Lorsque le Bien que nous recherchons est conçu comme tel absolument et abstraction faite de celui à qui il profitera, c'est alors le *bien réel*, et le mobile qui nous fait agir est l'idée ou le sentiment du devoir, c'est-à-dire cette conviction plus ou moins claire, plus ou moins ardente que nous avons l'obligation stricte et rigoureuse de faire le bien pour le bien. L'intérêt, l'affection et le devoir [2], tels sont donc les trois mobiles essentiels de la vie humaine : mobiles distincts [3], mais non séparés dans

1. Egoïsme, plaisir, intérêt, intérêt bien entendu, bonheur, utilité, ce sont divers mots qui désignent au fond un seul et même principe d'action. L'intérêt général est un motif plus relevé, qui le plus souvent s'accorde avec la justice, mais qui n'a en lui-même qu'une autorité empruntée.

2. En d'autres termes on agit par amour pour soi, par amour pour ses semblables, ou par devoir. Il est bien entendu que ces trois motifs n'ont en eux-mêmes rien d'incompatible ; ils peuvent conseiller ou commander le même acte; mais il ne tire sa valeur que de celui que l'agent a en vue. On a essayé de confondre en un seul les deux premiers principes ; comme si l'amour que nous portons à nos semblables était toujours intéressé, et ne poussait jamais à l'oubli de soi-même.

3. On peut à la rigueur faire quelque différence entre le *mobile* et le *mo-*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'homme, et qui, suivant le vœu de la nature et dans un état normal, devraient se concilier toujours et par des voies diverses nous conduire au même but. Mais dans l'état d'épreuve et de lutte où nous sommes placés, il y a le plus souvent contradiction ou divergence entre ces diverses tendances de notre nature, et dans un grand nombre de cas, le devoir ne s'accomplit qu'au prix de notre bien-être et par le sacrifice de ce qui nous est cher [1].

CH. WADDINGTON [2].

---

3. — **Un même acte comporte des motifs différents.**

Il est sans doute conforme au devoir qu'un marchand ne surfasse pas sa marchandise aux acheteurs inexpérimentés; et, quand il fait un grand commerce, le marchand sage ne surfait jamais, mais il a un prix fixe pour tout le monde, en sorte qu'un enfant peut acheter chez lui tout aussi bien qu'un autre. On est donc loyalement servi, mais cela ne suffit pas pour croire que le marchand agit ainsi par devoir et d'après des principes de probité; son intérêt l'exigeait; car il ne peut être ici question d'inclination immédiate et l'on ne peut supposer en lui une sorte d'amour pour tous ses chalands qui l'empêcherait de traiter l'un plus favorablement que l'autre. Voilà donc une action qui n'a été faite ni par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement par *intérêt personnel.*

Au contraire, si c'est un devoir de conserver sa vie, c'est aussi une chose à laquelle chacun est porté par une inclination immédiate. Or, c'est précisément ce qui fait que ce

tif. Le second suppose la réflexion, et implique la liberté; le premier est le ressort d'une activité sans conscience, et purement instinctive. L'animal et l'enfant agissent sous l'action de certains mobiles, l'homme fait se détermine d'après des motifs auxquels la sensibilité s'intéresse.

1. Cette lutte est même une condition de notre liberté, ainsi que Kant et Jouffroy l'ont remarqué.

2. *Dieu et la conscience.* Didier, 1870, p. 8.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

soin, souvent si plein d'anxiété, que la plupart des hommes prennent de leur vie, n'a aucune valeur intrinsèque, et que leur maxime à ce sujet n'a aucun caractère moral. Ils conservent leur vie conformément au devoir sans doute, mais non pas par devoir. Mais que des malheurs et un chagrin sans espoir ôtent à un homme toute espèce de goût pour la vie : si ce malheureux, fort de caractère, plutôt irrité de son sort qu'abattu ou découragé, conserve la vie, sans l'aimer, et tout en souhaitant la mort, et ainsi ne la conserve ni par *inclination*, ni par crainte, mais par *devoir*, alors sa maxime aura un caractère moral. KANT [1].

---

4. — La passion ne peut être la loi de nos actions.

Le caractère propre de la passion est d'être variable [2]. Non-seulement le même objet affecte différemment des personnes différentes; mais le même homme n'éprouve pas toujours les mêmes impressions dans les mêmes circonstances. Un jour, nous nous trouvons montés au ton de la colère, un rien suffit pour nous irriter; l'instant d'après, tout est calme, nous ne savons plus nous émouvoir, nous sommes doués subitement d'une philosophie impassible. Nos goûts ne sont pas moins changeants. L'homme le plus ferme ne saurait jurer du lendemain. La passion nous envahit et nous quitte à l'improviste. Tout à coup nous nous sentons pleins de l'amour le plus ardent; et nous sentons tout à coup que nous avons cessé d'aimer. Nous ne savons pas pourquoi nous avons aimé, et nous ne savons pas davantage pourquoi nous n'aimons plus [3]. C'est peu que nous

1. *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 19.

2. *La passion*, c'est d'ailleurs un terme collectif, désignant des choses très-différentes, à savoir les diverses *passions*, qui souvent sont opposées l'une à l'autre. On ne peut donc ni les prendre toutes pour règle, ni choisir, sans les juger au nom d'un principe supérieur.

3. Le plus souvent nous croyons au moins le savoir; mais l'inconstance, pour être motivée, n'en est pas moins réelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne puissions pas toujours justifier nos haines et nos amours; la plupart du temps, nous ne pouvons pas même les expliquer. Si nos passions se trouvent être contenues, réglées, disciplinées, c'est que nous les avons soumises à quelque force d'une nature et d'une origine différentes; car, par elles-mêmes elles ne sont qu'inconstance et aveuglement. Sommes-nous nés pour un tel maître? Sommes-nous condamnés à changer d'heure en heure? à subir passivement toutes les influences de la passion et du sentiment? Ignorerons-nous à jamais la raison de nos actes? Non, la vie ne serait rien, si elle n'était réglée, et il n'y a point de règle qui ne soit stable. Nous sommes libres, cela suffit : Dieu ne nous a pas chargés du gouvernail sans faire luire pour nous une étoile. Quelle que soit la règle, elle est une. Elle ne change pas dans le cours d'une même vie, ni d'un homme à un autre homme; elle est la même pour tous les pays et pour tous les siècles. C'est dire qu'elle est placée dans une sphère bien supérieure aux orages de la passion, et qu'au lieu d'être éphémère et mobile, elle a toute la solidité, toute la fixité, toute l'éternité d'un principe. Il faut donc la demander à l'intelligence. La règle de la passion, c'est l'idée.

J. SIMON [1].

---

5. — Différences entre la loi morale et le principe du bonheur.

Le principe du bonheur peut bien donner des maximes, mais non des maximes qui puissent servir de lois à la volonté, quand même on prendrait le bonheur général pour objet. En effet, comme la connaissance de cet objet repose sur des données purement empiriques, puisque le jugement qu'en porte chacun, dépend de sa manière de voir, et que

1. *Le devoir*. Hachette, 1863, p. 247.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cette manière de voir même est très-variable dans le même individu, on en peut bien tirer des règles générales, mais non pas des règles universelles, c'est-à-dire on en peut bien tirer des règles qui après tout conviendront le plus souvent, mais non pas des règles ayant toujours et nécessairement la même valeur, et, par conséquent, on n'y peut fonder de *lois* pratiques [1]. Précisément parce qu'ici un objet de la volonté doit servir de principe à sa règle [2], et, par conséquent, lui être antérieur, cette règle ne peut se rapporter qu'à la chose recommandée, c'est-à-dire à l'expérience, et, par conséquent, elle ne peut se fonder que sur l'expérience, d'où il suit que la diversité des jugements doit être infinie. Ce principe ne prescrit donc pas à tous les êtres raisonnables les mêmes règles pratiques, quoiqu'elles aient un titre commun, celui de *bonheur*. La loi morale, au contraire, n'est conçue comme objectivement nécessaire, que parce qu'elle doit avoir la même valeur pour quiconque est doué de raison et de volonté. La maxime de l'amour de soi (la prudence) *conseille* seulement; la loi de la moralité *ordonne*. Or, il y a une grande différence entre les choses qu'on nous conseille, et celles auxquelles nous sommes obligés.

L'intelligence la plus ordinaire reconnaît sans peine et sans hésitation ce qu'il faut faire suivant le principe de l'autonomie de la volonté [3]; mais il est difficile de savoir ce qu'il convient de faire, au point de vue de l'hétéronomie de la volonté, et cela exige une certaine expérience du monde. Il est toujours au pouvoir de chacun d'obéir aux ordres catégoriques de la moralité; il est rare qu'on puisse suivre les préceptes empiriquement conditionnels du bonheur, et il

1. Ce qui manque à ces règles, c'est le caractère de l'obligation ; elles ne font que résumer des faits ; elles ne leur communiquent aucune espèce d'autorité sur notre volonté.

2. La règle variera suivant l'objet voulu ou plutôt désiré.

3. La volonté n'est *autonome* qu'en suivant les injonctions de la loi; toute autre prescription lui est étrangère; elle devient alors *hétéronome ;* elle enfreint sa propre loi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'en faut que, même relativement à un même but, cela soit possible pour tous [1].

Celui qui a *perdu* au jeu peut s'*affliger* sur lui-même et sur son imprudence, mais celui qui a conscience d'avoir *trompé* au jeu (quoiqu'il ait gagné par ce moyen) doit *se mépriser* lui-même, lorsqu'il se juge au point de vue de la loi morale. Cette loi doit donc être tout autre chose que le principe du bonheur personnel. Car, pour pouvoir se dire à soi-même: je suis un *misérable*, quoique j'aie rempli ma bourse, il faut un autre critérium que pour se féliciter soi-même et se dire : Je suis un homme *prudent*, car j'ai enrichi ma caisse.

KANT [2].

---

6. — Différence entre l'inclination et la loi morale.

Etre bienfaisant, lorsqu'on le peut, est un devoir, et, de plus, il y a certaines âmes si naturellement sympathiques, que, sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, elles trouvent une satisfaction intérieure à répandre la joie autour d'elles, et jouissent du bonheur d'autrui, en tant qu'il est leur ouvrage. Mais je soutiens que dans ce cas l'action, si conforme au devoir, si aimable qu'elle soit, n'a pourtant aucune vraie valeur morale, et qu'elle va de pair avec les autres inclinations, par exemple avec l'ambition, qui, lorsque, par bonheur, elle a pour objet une chose d'intérêt public, conforme au devoir, et, par conséquent, honorable, mérite des éloges et des encouragements, mais non pas notre respect : car la maxime manque alors du caractère moral, qui veut qu'on agisse *par devoir* et non par inclination. Supposez maintenant qu'un de ces hommes bienfaisants soit accablé par un

1. Kant cite pour exemple un prisonnier qui ne peut pas obéir à la règle du bonheur, qui lui conseille la liberté. On lui objectera que cette même loi lui conseille de se résigner. Mais cette résignation est-elle en sa puissance ?

2. *Critique de la raison pratique*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 184.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chagrin personnel, qui éteigne en son cœur toute compassion pour le malheur d'autrui, et qu'ayant toujours le pouvoir de soulager les malheureux, sans être touché par leur malheur, tout absorbé qu'il est par le sien, il s'arrache à cette morne insensibilité pour venir à leur secours, quoiqu'il n'y soit poussé par aucune inclination, mais parce que cela est un devoir : sa conduite a alors une véritable valeur morale [1]. Je dis plus : si le cœur d'un homme n'était naturellement doué que d'un faible degré de sympathie; si cet homme, honnête d'ailleurs, était froid et indifférent aux souffrances d'autrui, par tempérament, et peut-être aussi parce que, sachant lui-même supporter ses propres maux avec courage et patience, il supposerait dans les autres ou exigerait d'eux la même force; si enfin la nature n'avait pas précisément travaillé à faire de cet homme, qui ne serait certainement pas son plus mauvais ouvrage, un philanthrope, ne trouverait-il pas en lui un moyen de se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que lui donnerait un tempérament compatissant? Sans doute [2]. Et c'est précisément ici qu'éclate la valeur morale du *caractère*, la plus haute de toutes sans comparaison, celle qui vient de ce qu'on fait le bien, non par inclination, mais par devoir.

KANT [3].

1. L'homme n'est pas alors naturellement bon; mais il le devient, sa vertu est son propre ouvrage.

2. Si la vertu tire son prix de la lutte, si c'est une victoire de la volonté sur la nature, cet homme a une dignité morale supérieure à toute autre. Nous l'aimerons peut-être moins que s'il avait un cœur naturellement bon; mais nous le respecterons davantage.

3. *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 20.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DÉFINITION DU BIEN, OU FORMULE DE LA LOI MORALE.

1. — De la définition du bien.

Il y a double danger à trop particulariser et à trop généraliser la définition du bien [1]. Si nous voulons nous élever à la conception du bien absolu, de l'ordre universel, nous remettons la morale à la merci de la métaphysique [2]. Nous faisons plus; nous nous condamnons d'avance à agiter éternellement un problème insoluble, puisque la notion de l'ordre universel, du bien absolu, suppose la connaissance complète d'un monde infini. D'une autre part, si nous faisons consister le bien dans la satisfaction d'une faculté, d'une passion, d'un penchant quelconque, nous ouvrons la porte aux définitions et aux systèmes les plus opposés. C'est ce qui est arrivé à la morale antique. Définitions empiriques qui se contredisent toutes, définitions métaphysiques qui ne sont d'aucune application à la nature et à la vie humaines, voilà jusqu'ici les solutions trouvées au problème du bien. Il n'est donc pas étonnant qu'un esprit aussi sage et aussi critique que Kant n'ait pas voulu s'engager, à la suite de l'antiquité, dans une voie aussi périlleuse. Mais le problème n'en reste pas moins une nécessité impérieuse de la morale.

1. Il y a des moralistes qui donnent du bien une idée incomplète en le définissant; tels sont ceux qui l'ont ramené au vrai, au beau, à l'intérêt, à la sympathie. Mais il en est d'autres qui, en refusant de le définir, s'enferment dans une sorte de cercle vicieux, répondant à cette question : Que faut-il faire ? par ces mots : Le bien ; et à cette autre : Qu'est-ce que le bien? par cette sentence : Ce qu'il faut faire.

2. Nous savons seulement qu'il existe un bien, un ordre absolu ; mais nous ne sentons pas moins vivement qu'il nous est interdit de comprendre en quoi il consiste. La raison seule dirait à l'homme qu'il a une destinée. L'observation doit lui révéler en quoi elle consiste.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il suffit d'ailleurs de le bien poser pour en obtenir une solution facile, juste et pratique. Qu'est-ce que le bien pour un être quelconque? l'accomplissement de sa fin. Qu'est-ce que la fin d'un être? le simple développement de sa nature. Nature, fin, bien d'un être donné, trois questions qui s'enchaînent logiquement, de manière que le bien se définit par la fin, et la fin par la nature. Appliquez cette méthode à l'homme et à la morale; une fois la nature humaine connue par l'observation et l'analyse, vous en déduisez la fin, le bien, la loi de l'homme par conséquent. Car la notion du bien entraîne forcément l'idée d'obligation, de devoir et de loi pour la volonté. Tout revient donc à connaître l'homme, mais à le bien connaître, surtout à le voir dans les facultés, les sentiments, les penchants qui lui sont propres, et qui le distinguent des animaux, comme la raison, la volonté, la conscience, l'amour, la sociabilité, le goût du beau, le sentiment moral, l'intelligence et la recherche du vrai, etc. C'est l'ensemble de ces faits qui constitue la vie spirituelle proprement dite, et caractérise l'homme; c'est ce qui fait la nature propre ou l'essence, par conséquent la fin et la loi de l'humanité. Tout le reste, c'est-à-dire l'ensemble des facultés, des instincts, des appétits, des penchants de la vie animale, ne doit être considéré que comme des moyens, des instruments au service de la véritable nature humaine. Le rapport tant cherché, en métaphysique et en morale, du corps et de l'âme, est le rapport de l'organe à la fonction, du moyen à la fin. Toute la science de la nature, de la destinée, de la loi de l'homme est dans ces deux mots.

E. VACHEROT [1].

1. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 318.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — Le bien ne dépend pas de la volonté arbitraire de Dieu.

La justice ne sera pas un attribut essentiel à Dieu, s'il a fait lui-même le droit et la justice par une volonté arbitraire. La justice suit certaines règles d'égalité et de proportion, qui ne sont pas moins fondées dans la nature immuable des choses et dans les idées de l'entendement divin, que les principes de l'arithmétique, et de la géométrie[1]. On ne peut donc pas plus soutenir que la justice ou la bonté dépendent de la bonne volonté divine, qu'on ne peut dire que la vérité en dépend aussi[2]; paradoxe inouï qui est échappé à Descartes, comme si la raison pourquoi un triangle a trois côtés, ou pourquoi deux choses contradictoires sont incompatibles, ou enfin pourquoi Dieu lui-même existe, c'était parce que Dieu l'a ainsi voulu[3]. Exemple remarquable qui prouve que les grands hommes peuvent tomber dans de grandes erreurs. Il s'ensuivrait encore de là que Dieu peut, sans injustice, condamner un innocent, puisque dans cette supposition il pourrait, par sa volonté, rendre une telle chose juste. Ceux à qui il est échappé d'avancer de telles choses, n'ont pas distingué entre la justice et l'*indépendance*. Dieu est *indépendant* à cause de son pouvoir souverain sur toute chose, qui fait qu'il ne saurait ni être contraint, ni être puni, ni être sujet à rendre raison

1. «Tu ne vois pas, dit Socrate à Calliclès, que l'égalité géométrique a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes, » (Platon, *Gorgias.*)

2. Platon a examiné cette question dans l'*Eutyphron :* il a prouvé que la sainteté ou la justice ne sont pas telles, parce que Dieu les veut ou les aime; mais qu'elles sont voulues et aimées, parce qu'elles sont la justice et la sainteté...

3. « Les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures ; c'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujétir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez pas, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume.» (Descartes. *Lettre au Père Mersenne.*)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de sa conduite; mais à cause de sa justice, il agit de telle manière, que tout être sage ne peut qu'approuver sa conduite, et, ce qui est le plus haut point de perfection, qu'il en est content lui-même.

Ce que nous venons de dire est d'un grand usage par rapport à la pratique de la véritable piété; car il ne suffit pas d'être soumis à Dieu comme on obéirait à un tyran; et il ne faut pas seulement le craindre à cause de sa grandeur, mais encore l'aimer à cause de sa bonté; ce sont des maximes de la droite raison, aussi bien que des préceptes de l'Écriture. Et c'est à quoi mènent les bons principes de jurisprudence, qui s'accordent ainsi avec la vraie théologie, et qui portent à une véritable vertu. LEIBNIZ [1].

---

3. — Du principe de l'ordre moral.

Il est évident que les perfections [2] qui sont en Dieu, lesquelles représentent les êtres créés ou possibles, ne sont pas toutes égales, en tant que représentatives de ces êtres; que celles, par exemple, qui représentent les corps, ne sont pas si nobles que celles qui représentent les esprits; et qu'entre celles-là mêmes qui ne représentent que des corps on que des esprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini [3]. Cela se conçoit clairement et sans peine, quoiqu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la simplicité de l'être divin avec cette variété d'idées intelligibles qu'il renferme dans sa sagesse. Car enfin il est évident que

1. *Examen des principes de Puffendorf.* Jouffroy a critiqué, dans son *Cours de droit naturel*, la doctrine de Crusius à peu près conforme à celle de Descartes.

2. « Dieu renferme en lui d'une manière intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créés ou qu'il peut créer. C'est par ces perfections intelligibles qu'il connaît l'essence de toutes choses. » (Malebranche.) Ces perfections sont les idées intelligibles qui nous représentent ce qui est hors de Dieu.

3. C'est un défaut de langage que de mettre des différences entre des choses parfaites; mais l'auteur a employé le mot de perfection dans un sens très-articulier, celui d'*idée intelligible*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

si toutes les idées de Dieu étaient en tous sens égales, il ne pourrait pas voir de différence entre ses ouvrages, puisqu'il ne peut voir ses créatures que dans ce qui est en lui qui les représente; et si l'idée d'une montre qui marque, outre les heures, tous les différents mouvements des planètes, n'était pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque seulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un carré, une montre ne serait pas plus parfaite qu'un cercle [1]. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages que par la perfection des idées qu'on en a; et s'il n'y avait pas plus d'esprit ou de marque de sagesse dans une montre que dans un cercle, il ne serait pas plus difficile de concevoir les machines les plus composées, que de concevoir un carré ou un cercle.

S'il est donc vrai que Dieu, qui est l'Être universel [2], renferme en lui-même tous les êtres d'une manière intelligible [3], et que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire ne soient pas en tout sens également parfaits; il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable et nécessaire; et que de même qu'il y a des vérités éternelles et nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir aussi un ordre immuable et nécessaire, à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que 2 fois 2 soient 4, ou que 2 fois 2 ne soient pas 5.

Or jusqu'ici l'ordre immuable semble plutôt une vérité spéculative qu'une *loi* nécessaire. Car si l'on ne considère

1. Il paraît assez oiseux de rechercher si la perfection de l'objet dépend de celle de son idée ou réciproquement.

2. Expression inexacte, qui conduit facilement à une erreur. Dieu n'est pas l'être *universel;* ces mots n'ont pas de sens, ou signifient seulement une abstraction logique, la plus creuse de toutes.

3. Malebranche n'entend pas que tous les êtres soient en Dieu : en lui sont les raisons intelligibles de toutes les existences.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'ordre que comme nous venons de faire, on voit bien, par exemple, que c'est une vérité que les esprits sont plus nobles que les corps; mais on ne voit pas que cette vérité soit en même temps un *ordre* qui ait force de loi, et que l'on soit obligé de préférer les esprits aux corps [1]. Il faut donc considérer que Dieu s'aime par un amour nécessaire, et qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui représente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que si l'on voulait supposer que l'esprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, serait nécessairement mille fois plus grand pour l'esprit que pour le corps intelligible; car l'amour de Dieu est nécessairement proportionné à l'ordre qui est entre les êtres intelligibles [2] qu'il renferme, puisqu'il aime invinciblement ses perfections. De sorte que l'ordre qui est purement spéculatif, a force de loi à l'égard de Dieu même, supposé, comme il est certain, que Dieu s'aime nécessairement et qu'il ne puisse se démentir. Et Dieu ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les esprits intelligibles, quoiqu'il puisse aimer davantage les corps créés que les esprits, comme je le dirai bientôt [3].

Or cet ordre immuable qui a force de loi à l'égard de Dieu même a visiblement force de loi à notre égard. Car Dieu nous ayant créés à son image et à sa ressemblance, il ne peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui mérite le moins d'être aimé : il veut que notre volonté soit con-

1. L'idée d'un rapport de subordination entre les choses n'est pas par elle-même un motif d'action : elle éclaire l'intelligence sans mouvoir la volonté; mais elle devient *pratique*, comme l'auteur va le montrer.

2. On a justement reproché à Malebranche ces *êtres intelligibles*, dont il parle sans cesse. Pour la question traitée en ce passage, il suffit d'entendre ces expressions dans le même sens que celle d'*idée*.

3. On voit que l'auteur ne craint pas d'assujettir Dieu à la loi; c'est-à-dire de le déclarer souverainement raisonnable, en même temps qu'infiniment puissant; il s'éloigne en cela de la doctrine de Descartes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

forme à la sienne, et qu'ici-bas nous rendions librement et par là méritoirement la justice qu'il rend nécessairement [1]. Sa loi, l'ordre immuable de ses perfections est donc aussi la nôtre; et cet ordre ne nous est pas inconnu, et même notre amour naturel nous excite encore à le suivre [2], lorsque nous rentrons dans nous-mêmes, et que nos sens et nos passions nous laissent libres; en un mot lorsque notre amour-propre ne corrompt point notre amour naturel [3].

MALEBRANCHE [4].

---

4. — Intuition directe de l'ordre.

La raison qui éclaire l'homme est le verbe, ou la sagesse de Dieu même; car toute créature est un être en particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle [5].

Si mon propre esprit était ma raison ou ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les intelligences; car je suis sûr que ma raison ou ma lumière éclaire toutes les intelligences [6]. Personne ne peut sentir ma propre douleur,

1. Par une nécessité intellectuelle, et de convenance, que Leibniz appelle une nécessité morale. Voir plus bas : *Des Attributs de Dieu.*

2. Malebranche confond toujours l'amour avec la volonté; quand il écrit aimer le bien, on doit lire vouloir le bien. T. I, p. 428.

3. Ainsi le bien moral consiste pour Malebranche à nous rendre le plus semblables à Dieu, en voulant ce qu'il veut lui-même, en devenant parfaits, autant que nous le pouvons. Il en résultera ainsi que nous serons heureux; puisque la loi de Dieu est d'aimer chaque chose à proportion de sa perfection : nous serons d'autant plus aimés que nous serons plus parfaits, et plus heureux à mesure que nous serons plus aimés de lui. Cette grande morale, conforme au fond à celle de Jouffroy, n'en diffère qu'autant que l'idée d'ordre diffère de celle de fin, et elle rappelle celle de Platon. Son seul défaut est de donner du bien une définition qui ne l'éclaircit pas, et de ne pas fournir un principe général applicable à tous les cas. Elle est la vérité même, mais la vérité un peu enveloppée; il faut plutôt l'éclaircir que la corriger. Voir à ce sujet Jouffroy, *Cours de droit naturel*, leçon 24.

4. *Recherche de la vérité*, X^e^ éclaircissement, t. IV, p. 220.

5. On a vu plus haut, t. I, p. 214, l'expression de la doctrine de Malebranche sur la nature de la raison.

6. Toutes les intelligences aperçoivent comme moi la vérité, mais ce n'est pas *ma raison* qui l'aperçoit quand elles la connaissent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la vérité est un bien commun à tous les esprits [1].

Ainsi, par le moyen de la raison, j'ai ou je puis avoir quelque société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligence, puisque tous les esprits ont avec moi un bien commun ou même une loi, la raison [2].

Cette société spirituelle consiste dans une participation de la même substance intelligible du verbe, de laquelle tous les esprits peuvent se nourrir. En contemplant cette divine substance, je puis voir une partie de ce que Dieu pense; car Dieu voit toutes les vérités, et j'en puis voir quelques-unes. Je puis aussi découvrir quelque chose de ce que Dieu veut; car Dieu ne veut que selon l'ordre, et l'ordre ne m'est pas entièrement inconnu [3]. Certainement Dieu aime les choses à proportion qu'elles sont aimables, et je puis découvrir qu'il y a des choses plus parfaites, plus estimables, plus aimables les unes que les autres.

MALEBRANCHE [4].

---

5. — Amour inné de l'ordre.

Il ne faut pas s'imaginer que l'amour de l'ordre soit semblable à ces vertus, ou plutôt à ces dispositions particulières qu'on peut perdre ou acquérir; car l'ordre immuable n'est point une créature particulière qu'on puisse commencer ou cesser entièrement d'aimer. Il est en Dieu et il s'imprime sans cesse en nous. C'est une loi écrite en

1. Que la *vérité* soit un bien commun à tous les esprits, on l'admet; mais les moyens de l'acquérir sont-ils pour cela communs, ou simplement semblables ?
2. Voilà ce qui reste vrai; nous avons tous un égal pouvoir de comprendre, et par là nous sommes en société avec Dieu.
3. On ne peut trop rappeler les belles paroles de Bossuet : L'ordre est ami de la raison et son propre objet.
4. *Traité de morale*, livre II, p. 400.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

caractères ineffaçables. C'est le verbe divin, objet naturel et nécessaire de toutes les pensées et de tous les mouvements des esprits. On peut commencer ou cesser d'aimer une créature, car l'homme n'est pas fait pour elle. Mais on ne peut entièrement renoncer à la raison, on ne peut cesser d'aimer l'ordre; car l'homme est fait pour vivre de raison, pour vivre selon l'ordre[1]. Ainsi l'amour de l'ordre règne naturellement partout où l'amour-propre ne lui est point contraire. Il règne même souvent, quoique l'amour-propre ou la concupiscence lui résiste, je ne dis pas seulement dans les justes, dans ceux où il règne absolument, mais même dans les méchants, où l'amour-propre est souverain; car la beauté de la justice touche souvent les injustes mêmes, de manière que l'amour-propre trouve son compte à se conformer à l'ordre[2].

Certainement l'homme ne voit que parce que Dieu l'éclaire; il ne sent que parce que Dieu l'anime ou le fait animer. Or Dieu n'éclaire que par son verbe, il n'anime que par l'amour qu'il se porte à lui-même; car Dieu ne peut pas éclairer l'homme par une fausse raison, ni lui imprimer un amour contraire au sien. Toute la lumière vient donc du Verbe, tout le mouvement vient donc de l'Esprit-Saint; puisqu'enfin Dieu seul agit, et qu'il n'agit que pour la sagesse qui l'éclaire et par l'amour qu'il se porte à lui-même. Donc, tant que l'homme pensera, tant qu'il aimera, il ne sera point séparé de la raison, il ne sera point sans amour pour l'ordre; car pour tomber dans l'er-

1. Notre volonté a, suivant Malebranche, reçu une impulsion vers le bien en général, c'est-à-dire vers l'ordre, ou la perfection; mais nous pouvons l'arrêter à des biens particuliers, à de faux biens; c'est en cela que consiste la liberté. En tout cas, nous sommes responsables de ces attachements indignes; car nous avons du mouvement pour aller plus haut et plus loin.

2. Jouffroy insiste sur cette même vérité. « Je soutiendrai toujours que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin, l'a pourtant remplie aux trois quarts; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral a pourtant exercé à un certain degré, à un degré assez élevé la personnalité humaine. » (*Cours de droit naturel.* Leçon 31.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

reur, il faut mal user de la raison, puisque celui qui ne voit rien ne peut juger de rien, ne peut tomber dans l'erreur. De même pour aimer le mal il faut aimer le bien ; car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien. MALEBRANCHE[1].

---

6. — Identité du bien absolu et de la fin absolue.

Il est impossible à notre raison de ne pas passer de l'idée de fin à celle du bien en soi et de l'idée d'ordre à celle du bien moral [2]... S'il existe au monde des êtres intelligents et libres, ces êtres n'ont pas seulement, comme tous les autres, une fin qui leur a été assignée, et une nature appropriée à leur fin ; ces êtres, en d'autres termes, ne sont pas seulement comme tous les autres des fragments de la création, et leur fin un élément de la fin absolue des choses ; l'intelligence et la liberté qu'ils ont reçues les tire de la foule, et produit en eux des phénomènes spéciaux qui ne se produisent pas dans le reste des créatures. En effet, étant intelligents, il leur est donné de comprendre ce monde dont ils font partie ; il leur est donné de concevoir qu'il a une fin, que tous les êtres en ont une, et que la fin de chaque être est un élément de la fin de tous [3]. Étant libres, il leur est donné de plus de réaliser volontairement cette fin qu'ils ont conçue et de concourir, par là, à l'accomplissement de la fin absolue des choses, et de s'associer pour leur part à l'ordre absolu, c'est-à-dire au mouvement

1. *Traité de Morale*, p. 409.

2. Pour bien comprendre ce fragment, il faut le rapprocher de deux autres du même auteur, tome I, ch. IV, pages 255 et 260. Jouffroy y a considéré le principe de l'ordre et de la fin comme des vérités métaphysiques ; il explique ici comment elles deviennent des vérités morales.

3. Suivant Jouffroy, on passe de ce jugement : tout être a une fin, à cet autre : j'ai une fin. C'est un des points de sa doctrine qu'on peut modifier. S'il y a un ordre à établir entre ces deux vérités, il consiste, comme toujours, à passer du particulier au général.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

universel de tous les êtres vers leur fin [1]. Et non-seulement ils le peuvent en eux-mêmes, mais si quelque action leur a été donnée sur d'autres êtres, ils le peuvent hors d'eux-mêmes, en respectant alors l'accomplissement de leurs fins, et en le secondant autant qu'il est en eux de le faire [2]. Or, ce qu'il a été donné de faire à ces êtres privilégiés, à ces êtres doués, par exception, d'intelligence et de liberté, c'est précisément ce qu'ils doivent, ce qu'ils sont tenus et qu'ils sont obligés de faire. En d'autres termes, s'il y a des êtres intelligents et libres au monde, évidemment la loi de leur liberté, c'est de concourir à la réalisation de la fin universelle, d'y concourir en eux et hors d'eux autant qu'il est possible, et pourquoi cela ? C'est que s'il est évident que tout être a une fin, il ne l'est pas moins que le bien de cet être est une fin lui-même ; c'est que, s'il est évident que la création en a une, il ne l'est pas moins que le bien absolu, c'est cette fin même [3]. C'est, en

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. On objecte que cette fin absolue ne nous est pas connue ; mais toujours est-il que nous en pouvons discerner ce qui nous concerne : cette idée, que nous avons un rôle à jouer, nous invite à chercher quel il peut être, et cette recherche peut aboutir.

2. Il est bien entendu que cette obligation ne nous est imposée qu'à l'égard des êtres dont la fin nous est connue : les hommes seuls en peuvent être l'objet, puisqu'il y a entre eux et nous une égalité personnelle absolue. Un critique prétend que la fin des végétaux et des animaux nous est plus connue que celle des hommes, et que par conséquent il faudra s'interdire d'interrompre leur destinée qui est de croître, se nourrir, grandir, se reproduire, etc. L'observation est peu fondée. Car ce qu'on indique ici comme une fin n'est qu'un moyen, et laisse très-incertaine pour nous la question de la destination. Savons-nous pourquoi l'animal grandit et se reproduit ? et qui nous empêche de faire cette réponse, qui ne vaut ni plus ni moins que la critique, que c'est pour notre service. Jouffroy a remarqué que si Dieu avait voulu nous imposer le respect de ces êtres, il les aurait soustraits à nos atteintes. Sur quoi on lui impute de préparer une excuse au scélérat qui, au moment d'attaquer sa victime, se rassure en réfléchissant que si Dieu avait voulu la préserver de ses coups, il n'aurait pas manqué de le faire. Comme si Dieu ne l'avait pas fait, comme s'il n'avait pas étendu, sur chaque personne, ce caractère sacré du droit qui la protége partout et toujours. Ces critiques ne sont certes pas la meilleure partie de l'ouvrage de M. Ferraz, *Philosophie du devoir*.

3. Il est certain que l'idée de fin gouverne le monde moral : ce que nous devons faire, c'est ce *pourquoi* nous sommes faits ; Aristote l'a marqué avec profondeur, dans le premier livre de la *Morale à Nicomaque*. Ce qui laisse un peu d'incertitude, c'est le rapport de la fin particulière de l'homme avec la fin

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

un mot, qu'il y a aux yeux de la raison une équation parfaite, absolue, nécessaire entre l'idée de fin et l'idée de bien, équation qu'elle ne peut pas ne pas concevoir dès que le principe de finalité lui est apparu, et qui transforme toutes les vérités spéculatives qui sortent de ce principe en autant de vérités pratiques ou autant de vérités morales correspondantes[1]. TH. JOUFFROY[2].

---

7. — Par quel moyen peut-on connaître la fin de l'homme.

Nous aurions découvert la fin absolue de l'homme[3] telle qu'elle résulte de sa nature, si nous avions fait le compte psychologique de toutes les tendances de notre constitution[4]. La psychologie, qui est le fondement, le point de départ, la condition de toutes les sciences psychologiques quelconques, quoiqu'elle ne soit pas la seule, est très-peu avancée; et la preuve, c'est que vous chercheriez vainement, dans les annales de la philosophie, à commencer par

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

absolue des choses. Il faudrait peut-être là des explications que Jouffroy n'a pas fournies.

1. Comment s'opère ce passage? par l'idée d'obligation qui est inhérente au bien, et par suite à la fin, puisque « le bien en soi n'est autre chose que la fin de Dieu dans la création. » L'idée de Dieu, d'une intelligence qui fait tout avec intention, c'est-à-dire en vue d'une fin, domine toute la morale de Jouffroy. On ne peut trop s'étonner qu'on l'ait parfois rangé parmi les philosophes qui ont cru rendre la morale *indépendante*, en la mutilant, et *positive*, en lui ôtant son caractère scientifique.

2. *Cours de droit naturel.* Hachette, 1842, t. III, p. 125.

3. C'est la seule qui puisse nous être connue : « Ce qui fait que nos devoirs sont si restreints dans cette vie, qu'ils ne s'étendent guère au delà de nous-mêmes et de nos semblables, c'est que nous ne connaissons pas d'une manière claire, nette, la fin des autres êtres qui nous entourent... au delà de cette partie de l'ordre que nous connaissons, la lumière s'évanouit... Mais il reste une vérité, c'est que tout a une fin, que cette fin est Dieu, puisque Dieu l'a imposée. » (Jouffoy, *ibid.*)

4. Il y a, suivant Jouffroy, une relation nécessaire entre la nature d'un être et sa fin; la connaissance de l'une conduit à celle de l'autre; et c'est là un principe d'évidence rationnelle. Au fond, c'est peut-être une traduction involontaire de cette conviction primitive que la cause première est intelligente. Dès lors, les moyens, c'est-à-dire la nature des êtres, sont ajustés à la fin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Thalès et à finir par Condillac [1], une étude forte, sérieuse, approfondie des tendances primitives ou des instincts de la nature humaine [2]; et pourtant c'est là qu'est le secret de la conduite des hommes, car c'est par là que la nature s'exprime et qu'elle trahit son organisation, et ce pourquoi elle a été faite. Je sais bien que là n'est pas toute la fin de l'humanité; qu'elle n'est pas moins à ce que ses tendances soient satisfaites d'une certaine façon, qu'à ce qu'elles soient satisfaites [3]. Je crois, et il est évident, que le mode même rationnel, libre, volontaire, intelligent, actif, par lequel ces tendances doivent arriver à leur satisfaction, n'est pas moins essentiel à la fin de l'homme que cette satisfaction même. Mais enfin le fond de la solution de la fin de l'homme est dans la détermination de ces tendances, en ce qu'elles ont de distinct, et quant aux buts divers vers lesquels elles nous poussent... Ainsi selon que vous ferez une analyse plus ou moins exacte, plus ou moins vraie des tendances primitives de la nature humaine, vous arriverez à une détermination plus ou moins exacte, plus

1. La psychologie de l'auteur se résume en quelques mots : il y a en nous 1° des *tendances*, des penchants primitifs; 2° des *facultés*, c'est-à-dire des instruments qui répondent aux désirs et aux tendances; 3° une *faculté de comprendre*, chargée de nous éclairer « sur le meilleur emploi à faire de nos facultés; » 4° une force de direction qu'on appelle la *volonté*. Ce n'est pas le lieu d'apprécier cette vue d'ensemble de la nature humaine; mais il faut la connaître pour comprendre la morale de Jouffroy.

2. Ce jugement sur la psychologie est sévère : on n'a peut-être pas fait le *compte* de ces inclinations; mais chacune d'elles a été signalée, et ce n'est pas la partie la plus difficile de la science. Il ne paraît pas non plus que ce soit la plus utile. Le système moral de Jouffroy, le plus solide, à notre avis, de tous ceux qu'on a proposés, a quelques défauts: l'un des plus fâcheux c'est l'importance extrême attribuée aux instincts : « Aller à la plus grande satisfaction de notre nature, c'est aller à notre fin, puisque c'est ce pourquoi notre nature a été faite... Nous faisons par instinct ce que nous sommes appelés à faire par intelligence, par raison, par devoir. »

3. Jouffroy semble avoir prévu les objections que sa méthode devait encourir. Nul ne les a exprimées avec plus de force que M. J. Simon. Suivant lui, Jouffroy revient par un détour à faire dépendre la morale de l'expérience, à consacrer tous nos penchants, à les amnistier, qu'ils soient bons ou mauvais. Il est certain que la doctrine de Jouffroy soulève en ce point des difficultés, qu'il aurait sans doute résolues, s'il avait achevé son œuvre. On voit qu'il entend que les tendances soient satisfaites *d'une certaine façon*, c'est-à-dire, sans

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ou moins vraie de la véritable fin de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature. TH. JOUFFROY [1].

---

8. — Quelle est la fin de cette vie ou le bien moral.

La fin de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, telle que l'implique sa nature, ne s'accomplit pas parfaitement dans cette vie [2]. Prenez une tendance quelconque de votre nature, et voyez si cette tendance est dans aucun individu humain, je dis plus, est dans l'espèce humaine tout entière, complétement satisfaite. Il est évident qu'elle n'est complétement satisfaite ni dans l'individu ni dans l'espèce. Savez-vous ce que c'est que la satisfaction d'une tendance de notre nature ? C'est pour l'intelligence, la connaissance absolue ; pour la sympathie, l'union absolue et l'harmonie complète des êtres entre eux. Or, il est très-évident, pour m'arrêter à ces deux exemples, que la science absolue et cette harmonie, et cette union parfaite des êtres entre eux, sont absolument irréalisables dans l'organisation du monde tel qu'il est. Et qu'on ne dise pas que cela tient à l'organisation de la société, et qu'en organisant autrement la société on arriverait à la complète et parfaite satisfaction des tendances de notre nature, comme le prétend une secte très-moderne [3]. Il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à la science absolue ; il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à l'union complète des êtres entre eux dans ce monde... Tout le travail de l'humanité tend

doute jugées, subordonnées les unes aux autres suivant leur dignité. Mais comment faire ce discernement entre ce qu'il faut développer et ce qu'il faut comprimer ? Il suppose un principe de jugement, qui ne peut être que l'idée de notre fin, et cette idée résulte du jugement lui-même ; il y a là une sorte de cercle.

1. *Cours de droit naturel.* Hachette, 1842, t. III, p. 168.

2. A chacun de nos pouvoirs est assignée une fin qui n'est rien moins que l'absolu de l'intelligence, du bonheur, de la sainteté. Il est bien évident que nous mourons avant de nous être même rapprochés d'un but dont l'éloignement est infini.

3. Il y en a plus d'une aujourd'hui ; autant que de variétés de *socialisme*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vers cette fin, vers ses différents éléments; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre ; le but est au delà de toute la portée de ses efforts... Aussi l'obstacle est le caractère de la condition humaine ; l'obstacle rencontré par toutes nos facultés travaillant toutes à la satisfaction de nos tendances, l'obstacle est là, il est dans la condition de ce monde. Cet univers, organisé comme il l'est, est, pour me servir de ma formule, la mise en opposition des différentes destinées. Tout être en borne un autre, et est borné par tous les autres; nous ne faisons que nous borner mutuellement, et tout l'art de la civilisation ne consiste, pour l'espèce humaine, qu'à mettre en harmonie, à rendre parallèles des forces qui naturellement ne l'étaient pas du tout... Il suit de là que la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, n'est pas réalisable dans ce monde; par conséquent, que l'homme et l'espèce n'ont pas été mis en ce monde pour arriver à la réalisation de cette fin ; car s'ils y avaient été mis pour cela, le monde aurait été organisé pour que cela fût possible. Or, cela ne l'est pas, donc ce n'est pas pour cela qu'ils y ont été mis. Il est donc évident que la fin de la vie présente n'est pas cette fin absolue, qu'elle en est distincte. Reste à savoir quelle est la fin de la vie présente [1].

Quand on y regarde de près, on trouve que cette circonstance même, que la condition présente met obstacle à la satisfaction de toutes nos tendances et au développement de toutes nos facultés, engendre en nous et y crée certaines choses qui sont de la plus haute importance pour nous et pour l'accomplissement de nos destinées. Que

1. On remarquera cette évolution dans la pensée de Jouffroy : il n'a caractérisé la fin absolue de l'homme que pour la déclarer irréalisable ; il va descendre de cette hauteur à l'idée d'une fin plus accessible à nos efforts, plus proportionnée à notre condition. Il a peut-être négligé de nous indiquer comment cette destination provisoire se rattache à l'autre, et comment l'obligation passe pour ainsi dire de la première à la seconde.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

crée en nous l'obstacle ou la condition actuelle? Il y crée d'abord la direction de nos facultés par la volonté et l'intelligence [1]..., il éveille en nous la liberté et y crée la personne [2], c'est-à-dire l'être qui sait se posséder, qui use de ce qu'il a en lui, pour aller à sa fin, la comprend et la voit. Si l'obstacle n'eût pas existé, il n'y aurait eu pour nous, non-seulement pas de liberté, elle ne se serait pas éveillée en nous; mais encore il n'y aurait ni de vertus, ni de vices, ni bien, ni mal; l'homme ne serait pas devenu un être moral. En effet, en quoi consiste le bien moral? Dans l'accomplissement libre et intelligent, par la volonté, de la loi, c'est-à-dire de notre ordre, c'est-à-dire de notre fin dans chaque circonstance particulière. C'est là ce qui rend l'homme moral, digne. La personnalité d'une part, la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle... Ainsi la vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce mal est la moralité, la personnalité. Si elle est, il en résulte deux conséquences : la première, que le but de cette vie n'est pas tant dans les pas que nous pouvons faire vers notre fin absolue, c'est-à-dire, vers la connaissance, vers la puissance, vers l'union avec les êtres semblables à nous ou différents de nous; que ce but est moins dans tout cela, qu'il n'est dans la production du bien moral, dans la création énergique, toute-puissante de la personnalité en nous [3].

1. C'est la difficulté, c'est l'échec de nos tendances qui nous donne l'idée de nous en emparer.

2. Si nous atteignions notre fin sans obstacle, c'est-à-dire sans peine, nous serions restés des choses; c'est la douleur et l'épreuve qui nous élèvent à la dignité de personnes. Jouffroy fait même observer que sans elles nous serions incapables de sentir le bonheur, et d'en être dignes. Il en conclut avec raison que la vie présente est justifiée. C'est une réponse à retenir pour l'opposer aux plaintes inconsidérées qu'on élève trop souvent contre l'ordre du monde et son auteur.

3. Ainsi la formule unique de la loi morale, la règle qui contient en elle toutes les autres, dont toutes les autres ne sont que des applications, le devoir qui résume en soi tous les devoirs, le principe d'où l'on peut par voie de déduc-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Nous rendre libres, c'est-à-dire maîtres de nous, nous servir de cette liberté dans la voie de notre véritable fin, ne pas agir par passion ou par calcul, mais au nom de l'ordre, voilà le vrai but de cette vie, et c'est le vrai but de cette vie parce qu'il dépend de nous de l'atteindre, tandis que l'autre but ne dépend pas de nous.

TH. JOUFFROY[1].

---

9. — La fin de l'homme n'est pas l'égale satisfaction de tous ses penchants.

La synthèse nécessaire à la solution du problème moral, il est peu de doctrines psychologiques qui ne la contiennent sous une forme plus ou moins scientifique. Elle est déjà dans la psychologie de Platon[2], et même dans la vieille philosophie de Pythagore, sous la distinction du principe sensible et du principe intelligible. Elle se retrouve dans la psychologie chrétienne, sous la distinction de la chair et de l'esprit, que Pascal reproduit sous la formule encore chrétienne, mais plus mystique, de l'ange et de la bête[3]. Tous ces termes expriment au fond la grande vérité morale, la dualité des deux vies, des deux ordres de faits, sinon des deux êtres qui constituent la nature complexe de l'être humain, tout en ayant l'inconvénient de mêler la spéculation métaphysique ou mystique à l'observation psychologique. Si l'on veut exprimer cette synthèse sous une forme qui soit l'énoncé pur et simple des faits, on pourra dire que la nature de l'homme se résume dans la distinction de la vie *animale* et de la vie *humaine* proprement dite, l'une étant commune à l'homme et à l'animal, et l'autre

tion tirer toutes les obligations, peut s'exprimer en trois mots : devenir une personne.

1. *Cours de droit naturel.* Hachette, 1842, p. 168, etc.

2. On a pu la lire plus haut, t. I, p. 71. On y reviendra.

3. « L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que, qui veut faire l'ange fait la bête. » *Pensées*, art. VII, 13.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

étant propre à l'homme. La conscience, qui nous instruit de cette distinction, nous révèle en même temps l'infériorité de la vie animale et la supériorité de la vie humaine[1]. Et son témoignage, en ce point, est d'une autorité souveraine qui n'a besoin d'être confirmée ou éclairée par aucune théorie métaphysique. Ce sentiment est si intime, si universel, qu'il résiste à toutes les dépravations et à tous les abrutissements. L'esprit commande à la chair, l'ange à la bête[2], l'homme à l'animal; et alors le vrai rapport des deux ordres de phénomènes et de facultés se montre dans tout son jour; l'ordre supérieur apparaît comme fin, tandis que l'ordre inférieur apparaît comme moyen. C'est sur ce rapport qu'est fondé l'ordre vrai de la vie humaine, cet ordre que l'analyse est impuissante à nous découvrir, et que la synthèse seulement peut montrer. Tout devient clair alors et facile, dans le problème de la loi morale. La formule générale de nos devoirs et de nos droits, cette formule tant et si vainement cherchée dans la métaphysique, dans la cosmologie, dans l'histoire, sort tout naturellement de la synthèse psychologique, où les divers faits de la nature humaine se trouvent compris, classés et coordonnés, de façon à ce que la vraie destinée de l'homme s'en dégage. Être libre, reste libre, a dit une certaine école de moralistes pour laquelle nous avons la plus grande sympathie. Cette noble et virile formule est

1. La conscience ne peut rien nous révéler de tel : elle nous apprend seulement ce qui est, si toutefois on entend ici désigner la perception intérieure. Si on voulait au contraire parler de la *conscience morale*, on ferait un cercle vicieux. On cherche en effet quelle est la loi ; or, pour juger qu'une partie de notre nature est meilleure qu'une autre, c'est-à-dire plus conforme à notre loi, il faudrait déjà connaître cette loi. Mais la conscience d'une part, et l'observation extérieure de l'autre, suffisent pour nous avertir que nous sommes très-différents des animaux, et par suite, pour nous indiquer quelle est notre nature propre; il ne nous en faut pas davantage pour connaître quelle est notre destinée.

2. L'auteur est de ceux qui veulent qu'on raisonne tous les jugements moraux; cependant il invoque ici un sentiment, une conviction, qui ressemble à une aveugle croyance, ou présuppose évidemment l'intervention d'un principe moral d'appréciation, que l'on ne peut conclure de l'observation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

trop étroite pour comprendre toute la loi morale. Être que Dieu a fait homme, disons-nous, reste homme. Ce mot, bien expliqué par la psychologie, dit tout. Il est plus compréhensif que le mot liberté; il est plus précis que le mot nature[1]. L'un dit trop, et l'autre ne dit pas assez.

E. VACHEROT[2].

1. L'antiquité a eu visiblement une claire intelligence de cette vérité. On a déjà vu quelle hiérarchie Platon établit entre nos diverses facultés. Aristote à son tour distingue très-nettement des attributs inférieurs de l'âme, communs à l'homme et aux bêtes, le privilége d'agir raisonnablement. Enfin, les stoïciens insistent sur cette différence, et en concluent que sous aucun rapport le souverain bien de la brute, *summum sonum pecudis*, ne peut être le même que celui de l'homme.

2. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 298.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DE LA VERTU ET DU BONHEUR.

1. — De la vertu; de ses conditions.

On pourrait demander ce que nous entendons en disant qu'on doit, pour devenir juste, pratiquer la justice, et pour devenir tempérant, pratiquer la tempérance; car si l'on fait des actes justes, des actes de tempérance, c'est qu'on est déjà juste et tempérant; de même que si l'on applique les règles de la grammaire et de la musique, c'est qu'on est grammairien et musicien préalablement.

Mais n'est-il pas plus vrai de dire qu'il n'en est pas ainsi, même pour les arts vulgaires? Ne peut-on pas aussi, par exemple, faire quelque chose de très-correct en grammaire par hasard, ou avec le secours et par les suggestions d'autrui? On ne sera donc vraiment grammairien que si l'on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait grammaticalement, c'est-à-dire selon les lois de la grammaire qu'on sait et qu'on possède soi-même. Il est de plus une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit par conséquent qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une certaine disposition morale. La première condition c'est qu'il sache ce qu'il fait; la seconde qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement. Dans

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les autres arts, on ne tient aucun compte de toutes ces conditions, si ce n'est de bien savoir ce qu'on fait. Au contraire, en ce qui concerne les vertus, savoir est un point de peu de valeur ou même sans valeur; tandis que les deux autres conditions y sont non pas de peu d'importance, mais de toute importance; car on ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc.

ARISTOTE [1].

---

2. — La vertu est souvent associée au malheur.

Je ne vois qu'un moyen de prononcer sûrement sur la condition des deux hommes dont nous parlons [2] : c'est de les considérer à part l'un et l'autre dans le plus haut degré de justice et d'injustice. Pour cela, n'ôtons au méchant aucune part de l'injustice, aucune part de la justice à l'homme de bien, mais supposons-les l'un et l'autre parfait dans le genre de vie qu'il a embrassé. Que le méchant, semblable à ces pilotes habiles ou à ces grands médecins qui voient tout d'un coup jusqu'où leur art peut aller, qui prennent sur-le-champ leur parti sur le possible et l'impossible, et qui, lorsqu'ils ont fait quelque faute, savent adroitement la réparer; que le méchant, dis-je, conduise ses entreprises injustes avec tant d'adresse, qu'il ne soit pas découvert; car s'il se laisse surprendre en faute, ce n'est plus un habile homme. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc, comme j'ai dit, une injustice parfaite; qu'en commettant les plus grands crimes il sache se faire la réputation d'honnête homme; et s'il vient à faire un faux pas, qu'il puisse se relever aussitôt; qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence à ceux devant qui

1. *Morale à Nicomaque*. Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, livre I, ch. IV.

2. L'un est un honnête homme inconnu, l'autre un méchant qui a pour lui les apparences de la vertu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ses crimes mêmes l'accuseront; assez hardi et assez puissant, soit par lui-même, soit par ses amis, pour emporter par la force ce qu'il ne pourra obtenir autrement.

Mettons à présent vis-à-vis de lui l'homme de bien, dont le caractère est la franchise et la simplicité, l'homme, comme dit Eschyle :

Plus jaloux d'être bon que de le paraître[1].

Otons-lui même la réputation d'honnête homme; car s'il passe pour tel, il sera en conséquence comblé d'honneurs et de biens; et nous ne pourrons plus juger s'il aime la justice pour elle-même, ou pour les honneurs et les biens qu'elle lui procure. En un mot, dépouillons-le de tout, hormis de la justice; et, pour mettre entre lui et l'autre une parfaite opposition, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, sans avoir commis la moindre injustice; de sorte que sa vertu soit mise aux plus rudes épreuves, et qu'elle ne soit ébranlée ni par l'infamie, ni par les mauvais traitements; mais que, jusqu'à la mort, il marche d'un pas inébranlable dans les sentiers de la justice, passant toute sa vie pour un méchant, tout juste qu'il est. C'est à la vue de ces deux modèles, l'un de justice, l'autre d'injustice consommée, que je veux que l'on prononce sur le bonheur du juste et du méchant.

Le juste, tel que je l'ai dépeint, sera fouetté, torturé, mis aux fers, on lui brûlera les yeux; enfin après lui avoir fait souffrir tous les maux, on le mettra en croix, et par là on lui fera sentir qu'il ne faut pas s'embarrasser d'être juste, mais de le paraître [2]. C'est bien plutôt au méchant qu'on doit appliquer les paroles d'Eschyle; parce que ne réglant pas sa conduite sur l'opinion des hommes, et

1. *Les Sept devant Thèbes*. V. 598.

2. Tout ce passage a été imité ou plutôt traduit par Cicéron, *La République*, livre III. On y a vu parfois, comme une image anticipée de la Passion de Jésus-Christ.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'attachant à quelque chose de réel et de solide, il ne veut point paraître méchant, mais l'être en effet :

> Son habileté féconde
> Enfante en abondance les plus beaux projets [1].

Avec la réputation d'honnête homme, il a toute autorité dans l'Etat; il s'allie, lui et ses enfants, aux meilleures familles, il forme toutes les liaisons qu'il lui plaît. Outre cela, il tire avantage de tout, parce que le crime ne l'effraye point. A quelque chose qu'il prétende, soit en public, soit en particulier, il l'emporte sur tous ses concurrents; il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présents magnifiques, et se concilie la bienveillance des dieux et des hommes bien plus aisément et plus sûrement que le juste : d'où l'on peut conclure, avec vraisemblance, qu'il est aussi plus chéri des dieux. C'est ainsi, Socrate, que les partisans de l'injustice prétendent que la condition de l'homme injuste est plus heureuse que celle du juste, qu'on l'envisage du côté des dieux ou du côté des hommes [1].

PLATON [2].

---

3. — En quel sens il faut entendre l'harmonie du bonheur et de la vertu.

Tant que l'homme est debout, il lui reste la conscience et la vertu, la conscience avec ses impérieuses lois, la vertu avec ses joies incomparables, même au sein des plus cruelles épreuves. Nous ne sommes point de ces optimistes qui calculent le bonheur comme une équation arithmétique, le mesurent à la somme des jouissances quelconques, réunies pêle-mêle, plaisirs des sens, plaisirs de l'âme, plaisirs de

1. *Les Sept devant Thèbes*. T. 577.
2. *La République*, livre II. Traduction de Grou. L'expérience semble donc contredire le jugement du mérite. Mais cette contradiction, qui en tout cas serait provisoire, n'est pas même réelle, car la raison proclame que le bonheur doit être mérité, et il ne peut l'être que par la souffrance.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'intelligence, et trouvent, tout compte fait, que chacun a sa part de bonheur proportionnelle à ses mérites [1]. A ce compte, on trouverait, nous le craignons, beaucoup d'heureux scélérats et de justes misérables. Le *bien-être* n'est pas le *bonheur;* il est la propriété de tous, des méchants plus que des bons. Le bonheur, comme la vertu, comme la perfection dont il est le sentiment intime, tient à des idées, des affections, des instincts, des sentiments, des habitudes incompatibles avec la sensualité, l'égoïsme, la perversité, la dégradation, l'infamie [2].

Nous ne disons point avec Zénon que la douleur n'est pas un mal, que le plaisir n'est pas un bien; mais nous croyons ce mal et ce bien non moins indifférents au vrai bonheur qu'à la perfection [3]. Aussi notre raison ne comprend-elle point cette justice étroite que notre sensibilité froissée réclame du Créateur, et qui consisterait à rendre plaisir pour vertu, douleur pour crime [4]. C'est la balance de la justice humaine, justice fondée sur un rapport dont la mesure nous semble aussi facile à trouver que la quadrature du cercle. La vertu et le vice sont choses qui ne s'évaluent pas en plaisirs et en peines physiques [5]. L'homme souffre plus qu'il ne jouit, direz-vous; donc il mérite une compensation. —

1. Le plaisir doit être jugé : sa valeur ne dépend pas de son intensité : en tant qu'il est ressenti par un homme, il doit être le plaisir de l'homme, et non pas celui de l'animal.

2. Quoi qu'on fasse pour épurer l'idée du bonheur, il faut bien y laisser celle du plaisir, ou si l'on veut de la joie, et en bannir celle de la douleur. Sinon, on le réduit à une simple idée. L'auteur a peut-être trop incliné de ce côté.

3. C'est parler le langage du stoïcisme, après l'avoir répudié, et Zénon n'a jamais professé d'autre doctrine. On comprend très-bien que le plaisir soit indifférent à la perfection morale; mais non pas qu'il le soit au bonheur. Le bonheur n'est composé que de plaisirs, les uns très-nobles, les autres grossiers. —Parmi les plus nobles, il en est qui ne tiennent rien de la perfection : le plus honnête homme peut être malheureux dans ses affections. La raison n'acceptera jamais qu'il *doive* en être ainsi.

4. Ce n'est pas la sensibilité qui réclame; c'est la raison, et son jugement paraît absolu.

5. Il y en a d'autres; et l'évaluation, très-impossible pour nous, ne l'est pas pour un être infiniment intelligent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Pourquoi cela? Si vous ne considérez que l'être sensible en l'homme, l'animal aussi souffre plus qu'il ne jouit. Qui s'en inquiète [1]? — Mais si le juste souffre plus que le méchant, ne faut-il pas que l'équilibre soit rétabli? — La question pour le juste n'est pas dans le bien-être, mais dans la dignité de la vie. Or, quand avez-vous vu un juste, malheureux selon le monde, regretter sa vertu, et vouloir troquer sa destinée contre celle du méchant heureux [2]? Telle cause vaincue compte bien des victimes. En est-il une seule qui voulût faire l'échange de sa noble misère contre telle fortune du jour? C'est que le sentiment du devoir accompli est un miel dont l'âme ne veut plus détacher ses lèvres, une fois qu'elle y a goûté, quelles que soient les amertumes qui empoisonnent les bords de la coupe ; quand ce prix ne suffit pas à l'homme, quand il espère les récompenses ou craint les châtiments des hommes ou de Dieu, c'est un signe de la faiblesse de son sens moral [3]. La vertu, la perfection est comme le Dieu de Fénelon ; elle veut être aimée pour elle-même, et cet amour suffit au bonheur de ceux qui s'y vouent.

E. VACHEROT [4].

---

4. — **Le plaisir et le bonheur.**

SOCRATE. — Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs?

PROTARQUE. — Pourquoi non?

1. Il est très-juste de regarder l'homme comme réunissant en lui la nature animale et la dignité morale. Mais séparer ces deux éléments, c'est faire une abstraction. L'*homme* ne peut être absolument heureux ; si l'animal souffre, son bonheur peut être réel, mais il est incomplet. Et d'ailleurs, l'*homme* lui-même a ses tristesses, souvent associées à toutes les beautés du caractère.

2. La réponse n'est pas décisive. L'honnête homme a conscience d'être plus heureux que n'importe quel pervers ; il ne troquerait pas ; mais il proteste, et a droit de le faire, contre des douleurs imméritées.

3. Cette idée est juste, mais ne tient pas rigoureusement aux précédentes. L'honnête homme n'agit pas en vue du bonheur ; il juge seulement que le bonheur lui est dû.

4. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1863, p. 449.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

SOCRATE. — S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir encore besoin de quelque autre chose?

PROTARQUE. — D'aucune.

SOCRATE. — Examine bien, si tu n'aurais besoin, ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner quand il serait nécessaire, ni de rien de semblable; quoi! pas même de voir?

PROTARQUE. — A quoi bon? ayant le sentiment du plaisir, j'aurais tout.

SOCRATE. — N'est-il pas vrai que vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grandes voluptés.

PROTARQUE. — Sans doute.

SOCRATE. — Mais comme tu n'aurais ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni opinion, ne serait-ce pas une nécessité tout d'abord que tu ignores si tu as du plaisir ou non?

PROTARQUE. — Cela est vrai.

SOCRATE. — Pareillement, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te souviennes pas si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment; de plus, que n'ayant aucune opinion vraie, tu ne te croies pas sentir de la joie dans le temps que tu en ressens; et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu te réjouiras dans le temps à venir; en un mot, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'une éponge, ou de ces espèces d'animaux marins qui vivent enfermés dans des coquillages[1]. Cela est-il vrai? ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état?

PROTARQUE. — Et comment s'en formerait-on une autre idée?

SOCRATE. — Eh bien! une pareille vie est-elle désirable?

1. Protarque pourrait peut-être répondre que le plaisir est réel seulement s'il est ressenti, et que Socrate, après avoir détruit tout ce qui en constitue l'idée, lui demande s'il est encore souhaitable.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

PROTARQUE. — Ce discours, Socrate, me réduit à ne savoir absolument que dire.

SOCRATE. — Ne nous décourageons pas encore : passons à la vie de l'intelligence, et considérons-la.

PROTARQUE. — De quelle vie parles-tu?

SOCRATE. — Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature [1]?

PROTARQUE. — Ni l'une ni l'autre condition, Socrate, ne me paraît digne d'envie, et je ne crois pas qu'elle paraisse jamais telle à personne.

SOCRATE. — Mais quoi! si l'on réunissait ensemble ces deux vies, Protarque, et qu'on n'en fît qu'une de leur mélange [2], en sorte qu'elle tînt de l'une et de l'autre?

PROTARQUE. — Parles-tu de la vie où le plaisir, l'intelligence et la sagesse entreraient en commun?

SOCRATE. — Oui, je parle de celle-là même.

PROTARQUE. — Il n'est personne qui ne la choisît préférablement à celle qu'il te plaira des deux autres; je ne dis pas celui-ci, et non point celui-là, mais tout le monde sans exception.

PLATON [3].

1. Platon ne méconnaît pas que le plaisir soit un bien; il soutient contre les sophistes que ce n'est pas le seul bien.

2. « Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines, celle du plaisir qu'on peut comparer à une fontaine de miel, et celle de la sagesse, fontaine sobre à laquelle le vin est inconnu, et d'où sort une eau âpre et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler de notre mieux. » (Platon, *ibid.*) — Le bonheur est, suivant ce grand moraliste, dans une vie mixte, intermédiaire entre l'insensibilité et l'intempérance.

3. *Le Philèbe*. Traduction revue par M. Saisset.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XVII.

DIVERSES APPLICATIONS DE LA LOI MORALE.

§ I. — APPLICATIONS DE LA LOI MORALE A LA VIE INDIVIDUELLE.

1. — **Division des devoirs.**

Au fond, il n'y a qu'un devoir pour l'homme, celui d'accomplir sa destinée, celui d'aller à sa fin. La fin de l'homme étant donnée, la règle suprême de sa conduite l'est donc également. Cela est vrai, mais ce qui l'est pareillement, c'est que les situations dans lesquelles l'homme peut se trouver sont si nombreuses et si diverses, qu'il n'est pas toujours aisé pour lui de voir comment il doit se conduire dans chacune pour accomplir ce suprême et unique devoir. Il suit de là que ce devoir suprême bien compris, contient en résumé, en principe, en esprit, tous les autres ; mais qu'il n'en est pas moins nécessaire d'en tirer ceux-ci, et que ce travail exige et beaucoup de méditations, et une grande sagacité, et n'est pas moins étendu que délicat. Cette déduction, pour chaque cas possible, des règles de la conduite humaine est l'objet du droit naturel. Il y procède d'abord pour chacune des grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé, puis pour les cas divers que chacune de ces grandes situations peut elle-même contenir [1]. C'est ainsi que se divise et se subdivise le droit

1. On a fait de tout temps le compte de ces situations, et l'on a distingué d'après elles la morale en trois sections : Morale personnelle, morale sociale, morale religieuse. L'activité de l'homme n'étant pas soustraite à la règle quand elle s'exerce sur la nature, quelques auteurs y ajoutent la morale réelle (*res*), que d'autres rattachent à l'une ou à l'autre des deux premières divisions.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

naturel. Les grandes divisions correspondent aux grandes situations dans lesquelles l'homme peut être placé; chacune de ses branches est la recherche des lois de notre conduite pour l'une de ces situations. La science est complète si elle n'omet aucune de ces situations, et si ces différentes branches les épuisent. TH. JOUFFROY [1].

---

2. — Nous n'avons de devoirs qu'envers la loi.

Au lieu de dire que nous avons des devoirs *envers* telle personne, ne vaudrait-il pas mieux dire que c'est *envers* la loi, envers la raison [2], et seulement *à propos* de telle personne ou de telle chose? Est-ce la personne elle-même qui oblige, ou bien la loi dont elle n'est que la matière? Qu'ai-je à respecter dans les mille devoirs que comprend la vie humaine? Toujours une seule et même chose, la loi, l'ordre, le bien, sous quelque forme que ma raison me les présente, véracité, tempérance, justice, charité, dévouement. Changez les termes de la formule; à la personne, substituez la loi : tout s'explique, le dévouement aussi bien que la justice. Nulle personnalité, si grande qu'elle soit, n'a droit au sacrifice de la mienne. Mais la loi, expression de la raison, a droit sur tout; je sens que je lui dois tout, même ma vie, si elle me la demandait. S'il en est ainsi, la formule kantienne [3] devrait être elle-même rapportée à une formule supérieure, qui serait l'expression de la loi, c'est-à-dire de la destinée humaine, reconnue obligatoire par la

1. *Cours de droit naturel.* Hachette, 1842, t. I, p. 8.

2. La loi seule commande; la raison comprend l'ordre, mais il est bien entendu que les actions ordonnées ou défendues ne sont pas invariablement les mêmes et qu'il faut tenir compte de la nature des êtres sur lesquels l'activité s'exerce.

3. On a vu plus haut cette formule, et celle qu'on appelle ici supérieure. Si l'on accepte les vues de Jouffroy, on pourra déduire tous les devoirs de cette unique prescription : devenir une personne. Elle n'est égoïste qu'en apparence; imposée à tous les hommes, elle emporte pour eux l'obligation de ne pas empêcher le développement d'une personnalité, quelle qu'elle soit, et de le seconder de tous leurs efforts. Voilà la raison de la règle de *l'universalité* que Kant a exprimée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

raison, et qui dominerait tous les devoirs, de toute la hauteur d'un principe impersonnel. E. VACHEROT [1].

---

3. — Y a-t-il des devoirs de l'homme envers lui-même ?

Au premier abord, il est étrange que l'homme ait des devoirs envers lui-même. L'homme étant libre s'appartient. Ce qui est le plus à moi, c'est moi-même : voilà la première propriété et le fondement de toutes les autres. Or, l'essence de la propriété n'est-elle pas d'être à la libre disposition du propriétaire, et par conséquent ne puis-je faire de moi ce qu'il me plaît [2] ?

Mais, de ce que l'homme est libre, de ce qu'il n'appartient qu'à lui-même, il ne faut pas conclure qu'il a sur lui-même tout pouvoir. De cela seul qu'il est doué de liberté, comme aussi d'intelligence, je conclus ou dois conclure qu'il ne peut sans folie dégrader sa liberté, pas plus que son intelligence. C'est un coupable usage de la liberté que de l'abdiquer. Nous l'avons dit : la liberté n'est pas seulement sacrée aux autres, elle l'est à elle-même [3]. La soumettre au joug de la passion au lieu de l'accroître sous la libérale discipline du devoir, c'est avilir en nous ce qui mérite notre respect comme celui des autres. L'homme n'est pas une chose, et par conséquent il ne peut pas se traiter comme une chose.

1. *Essais de philosophie critique*. Hachette, 1864, p. 339.

2. C'est ce qu'on résume par l'axiome : *volenti nulla fit injuria*. — On ajoute comme cas d'excuse : Je ne fais de tort qu'à moi-même. Cette réponse est à peine bonne devant un magistrat ; elle n'a pas de sens devant la conscience : il nous est défendu de faire tort à une personne ; la nôtre est sacrée au même titre que toutes les autres, et même nous apprenons seulement en nous-mêmes les raisons de ce respect obligatoire. Nous l'étendons de nous à nos semblables qui sont d'autres nous-mêmes.

3. Nous ne saurions pas même qu'elle est sacrée partout où elle apparaît, si nous ne saisissions ce caractère à sa source même, et dans la seule activité libre qui nous soit directement connue, celle du moi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Si j'ai des devoirs envers moi-même, ce n'est pas précisément envers moi comme individu, c'est envers la liberté et l'intelligence qui font de moi une personne morale. Il faut bien distinguer en nous ce qui nous est particulier de ce qui appartient à l'humanité. Chacun de nous contient en lui la nature humaine avec tous ses éléments essentiels ; et de plus, tous ces éléments y sont d'une certaine manière qui n'est pas la même dans deux hommes différents. Ces particularités font l'individu, mais non pas la personne ; et la personne seule en nous est respectable et sacrée, parce qu'elle seule représente l'humanité [1].

Cette obligation imposée à la personne morale, de se respecter elle-même, ce n'est pas moi qui l'ai établie, je ne puis donc pas la détruire. Le respect de moi-même est-il fondé sur une de ces conventions arbitraires qui cessent d'être quand les parties contractantes y renoncent librement? Les deux contractants sont-ils ici moi et moi-même? Non, il y a un des contractants qui n'est pas moi, à savoir l'humanité, la personne morale [2]. Il n'y a même ici ni convention ni contrat. Par cela seul que la personne morale est en nous, nous sommes obligés envers elle, sans convention d'aucune sorte, sans contrat qui se puisse résilier, et par la nature même des choses. De là vient que l'obligation est absolue.

V. Cousin [3].

1. La raison de ce respect ne paraît pas indiquée avec précision : on semble tirer nos devoirs envers nous-mêmes de certaines obligations envers l'humanité, et déduire la morale personnelle de la morale sociale. C'est un cercle, car en réalité c'est notre propre dignité que nous connaissons d'abord, c'est notre droit qui se révèle à nous en même temps que notre devoir. Je dois respecter l'humanité, parce que tous les hommes sont au même titre que moi obligés à une tâche, et justifiés quant aux moyens qu'ils emploient pour l'accomplir.

2. Il n'y a pas là deux contractants : il y a une autorité d'une part : la loi morale; de l'autre un *sujet* de cette loi : l'homme, la personne qui est moi. On ne sait à quel titre intervient ici l'humanité. Si l'on désigne par ce mot l'ensemble de l'espèce humaine, on n'y peut donner un sens raisonnable ; si l'on veut dire les caractères qui constituent l'homme, comment seraient-ils distincts de moi, et comment entendre une personne qui n'est pas moi.

3. *Cours de l'histoire de la philosophie*. Ladrange et Didier, 1846, tome II, p. 323. Les explications qu'on vient de lire prouvent que l'homme n'a pas fait

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Ce qu'on entend par devoirs envers le corps.

L'âme, comme on le dit ordinairement, avec une inexactitude choquante, n'a pas de devoirs envers le corps, qui n'est qu'une chose, qu'un assemblage de molécules; elle n'a de devoirs qu'envers elle-même, ou envers les autres âmes semblables à elle [1]. En vertu de sa liberté, elle a des devoirs envers les diverses personnes dont elle est douée; elle en a donc envers la puissance vitale, comme envers la sensibilité ou l'intelligence. Elle a pour devoir de maintenir, de développer en elle cette puissance vitale qui préside au corps et le conserve en bon état; elle a pour devoir plus strict encore de ne rien faire qui lui porte préjudice, qui le détruise ou même l'affaiblisse. Ne semble-t-il pas que les devoirs envers le corps, changés en devoirs envers l'âme, deviennent plus sacrés, et que le respect pour le corps doive être plus grand, n'étant autre que le respect pour la puissance vitale de l'âme [2].

Fr. Bouillier [3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — L'homme ne peut disposer de sa personne comme d'un moyen.

Quant au devoir nécessaire envers soi-même, que celui qui médite le suicide se demande si son action peut s'accor-

la loi; et qu'il ne peut s'en affranchir : son activité ne peut jamais être arbitraire, quelle que soit la matière sur laquelle elle s'exerce. Il ne faut donc pas considérer les devoirs personnels comme une extension des devoirs sociaux, bien qu'ils coïncident le plus souvent avec eux. La proposition contraire, quoique contestée, est plus près de la vérité : nos devoirs envers autrui sont exactement les mêmes que ceux qui nous obligent envers nous, et nous apprenons les premiers par les seconds. Comme le dit M. Cousin : « Quand tout à coup nous serions jetés dans une île déserte, le devoir nous y suivrait encore. »

1. Ces locutions ne sont pas même rigoureusement exactes. L'homme n'est obligé que *par rapport* à ses semblables et à lui-même, et envers la loi seulement.

2. De toute façon, les devoirs envers le corps sont toujours des devoirs envers la personnalité, dont le corps est la condition, le moyen. Quand même l'hypothèse animiste, sur laquelle on s'appuie ici, serait fausse, la conclusion n'en serait pas altérée.

3. *Du principe vital.* Baillière, 1862, p. 399.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

der avec l'idée de l'humanité, conçue comme *fin en soi*. En se détruisant lui-même, pour échapper à un état pénible, il use de sa personne comme d'un moyen destiné à entretenir en lui un état supportable jusqu'à la fin de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose, c'est-à-dire un objet dont on puisse user simplement comme d'un moyen; il faut toujours le considérer dans toutes ses actions comme une fin en soi. Je ne puis donc disposer en rien de l'homme en ma personne, le mutiler, le dégrader ou le tuer [1].

KANT [2].

---

6. — Du suicide.

Le suicide est un crime. Il peut même être considéré comme transgression du devoir à l'égard des autres hommes; comme d'un époux envers son conjoint, des parents envers leurs enfants, d'un inférieur envers son supérieur ou ses concitoyens; enfin, même envers Dieu, l'homme fuyant ainsi sans sa permission le poste qu'il nous a assigné dans le monde [3]. — Mais il n'est ici question que de la transgression du devoir envers soi-même, et de savoir si, mettant de côté toutes ces considérations, l'homme est néanmoins obligé de conserver sa vie par cela seul qu'il est une personne [4]; et s'il doit en cela reconnaître un devoir, même strict, envers lui-même.

1. Il faudrait ajouter que cette défense de disposer d'un être humain, a son principe dans la loi qui l'oblige; il est sacré, parce qu'il a une tâche, et dès lors il a le *droit* de l'accomplir. — C'est le droit qui nous rend inviolables, et nous le sommes, parce que nous avons un devoir; nulle force ne doit nous empêcher de l'accomplir, pas même celle qui nous constitue et que nous appelons notre volonté. L'homme doit respecter le droit en lui-même, comme les autres y sont obligés.

2. *Métaphysique des mœurs*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1863, p. 71. Ces mêmes idées peuvent servir à apprécier les limites du pouvoir que l'homme a sur lui-même en toutes choses : elles ne condamnent pas seulement le suicide; elles flétrissent tout attentat commis contre notre dignité, toute profanation de notre personnalité.

3. Le suicide est en effet un acte violent par lequel on rejette à la fois tous ses devoirs L'indulgence avec laquelle on le juge vient de l'idée qu'il exige un certain courage, d'un sentiment de pitié pour les grandes souffrances qu'il suppose, et aussi d'une sorte de respect pour tous ceux que la mort a touchés.

4. Voilà le vrai motif du jugement moral : le suicide est un homicide : on tue

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Que l'homme puisse s'offenser lui-même, c'est ce qui semble absurde[1] (*volenti non fit injuria*). C'est pourquoi le stoïcien considérait comme une prérogative de sa personnalité de sage, de sortir tranquillement de la vie, comme d'une chambre pleine de fumée, sans y être forcé par aucun mal présent ou futur, sous prétexte qu'il ne pouvait plus être utile à rien dans la vie. — Mais ce même courage, cette force d'âme qui fait braver la mort, en l'élevant à quelque chose que l'homme peut estimer plus que la vie, aurait dû être pour lui un argument encore beaucoup plus fort pour ne point se détruire, lui animé d'une puissance supérieure à tous les mobiles sensibles les plus puissants. L'homme, tant qu'il s'agit de devoir, par conséquent tant qu'il vit, ne peut se défaire de la personnalité, et il y a contradiction à supposer qu'il puisse s'affranchir de toute obligation, c'est-à-dire, agir si librement qu'il puisse soustraire ses actes à toute espèce de droit. Détruire dans sa propre personne le sujet de la moralité, c'est, autant qu'il est en soi, faire disparaître du monde la moralité même, quant à son existence; moralité qui est cependant fin en elle-même : c'est par conséquent disposer de soi pour une fin arbitraire, c'est avilir l'homme dans sa personne.

KANT[2].

une personne, on porte la main sur une chose sacrée. Il ne sert à rien de dire que l'on tue seulement le corps, et de remarquer avec Jouffroy que le mot de *suicide* est mal fait, parce que l'être qui tue et celui qui est tué sont deux êtresdifférents. En fait, le corps est la condition nécessaire ici-bas de l'accomplissement de notre destinée, et l'attentat qui le frappe atteint l'âme.

1. Qu'importe l'homme? l'offensé c'est la loi morale.

2. *Principes métaphysiques de la morale*. Traduction de M. Tissot. Levrault, 1830, p. 82.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Subordination nécessaire des penchants inférieurs.

S'il est vrai qu'il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter, comme l'a dit la sagesse antique, il est encore plus évident qu'il n'y a rien de vil dans le petit monde qui s'appelle la nature humaine. Organes, appétits, instincts, penchants, sensations, passions, sentiments, affections, imagination, entendement, raison, volonté, rien n'est à dédaigner, rien n'est à retrancher de ce monde merveilleux où se déploie l'ordre moral avec ses beautés et ses grandeurs incomparables. Donc la destinée de l'homme ici-bas, est le développement et le perfectionnement de toutes les facultés, la satisfaction de tous les besoins sérieux de sa nature. Mais comment, dans quelle mesure, dans quelle proportion tout cela doit-il se faire? Là est l'énigme pour une psychologie qui ne s'élève pas jusqu'à la synthèse de la nature humaine; là est l'embarras pour une morale qui ne se fonde que sur une psychologie confuse. Car tous ces besoins, tous ces instincts, tous ces penchants, toutes ces facultés réclament à la fois. Tel besoin presse, tel instinct pousse; l'appétit commande pendant que la raison parle, que la passion crie, que la sensibilité pleure ou s'épanouit. Voilà donc une formule anarchique dont il serait impossible de tirer une véritable règle d'action[1]. Quel chaos que la vie humaine, ainsi livrée à l'expansion désordonnée de toutes ses forces naturelles, si la raison ne parvient à l'organiser et à régler les mouvements! Donc, à la première formule il faut substituer celle-ci : développer toutes les facultés de notre nature, en subordonnant toujours celles qui ne sont que les moyens et les organes à celles dont la réunion cons-

1. Il n'y aurait qu'un moyen : ce serait de proclamer l'égalité absolue de tous nos penchants, et d'absoudre toutes nos passions. C'est le parti extrême que certains systèmes modernes ont choisi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

titue la fin propre de l'homme[1]. Tel est l'ordre vrai de ce petit monde qu'on appelle la vie humaine; telle en est la fin, telle aussi en est la loi. La science de l'ordre universel, si l'esprit humain parvenait à la posséder, ne nous apprendrait rien de l'ordre moral, le seul qui intéresse le moraliste.

E. VACHEROT[2].

---

8. — Comment il faut s'honorer soi-même.

Prêtez de nouveau l'oreille, vous tous qui avez entendu ce que j'ai dit au sujet des dieux, et de ceux dont nous tenons le jour. L'âme est, après les dieux, ce que l'homme a de plus divin, et ce qui le touche de plus près. Il y a deux parties en nous : l'une plus puissante et meilleure, destinée à commander; l'autre inférieure et moins bonne, qui doit obéir[3]. Il faut donc donner toujours la préférence à la partie qui a droit de commander, sur celle qui doit obéir. Ainsi, j'ai raison d'ordonner que notre âme ait la première place dans notre estime, après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. On croit rendre à cette âme tout l'honneur qu'elle mérite; mais, en vérité, presque personne ne le fait. Car l'honneur est un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'est digne qu'on l'honore. Ainsi quiconque croit relever son âme par des connaissances, de la richesse, du pouvoir, et ne travaille pas à la rendre meilleure, s'imagine qu'il l'honore; mais il n'en est rien.

1. Comment jugera-t-on? Avec la raison, sans doute. Mais la raison elle-même devra avoir un principe de distinction qui ne peut être que le bien; si elle proclame que telle inclination est meilleure que telle autre, elle sait déjà en quoi consiste le bien de l'homme. Or, elle ne peut, suivant la théorie exposée, le savoir que par l'observation de la nature humaine. Il y a là une grave difficulté, dont on peut cependant sortir. Il suffit d'étudier l'homme, et peut-être de le comparer avec les animaux, pour discerner quelle est sa nature propre. Il n'y a pas à juger d'abord si elle est supérieure à celle des autres êtres, ce qui supposerait un criterium de raison; il suffit de constater qu'elle est différente, et de discerner en quoi elle consiste, ce qu'il y a en elle de purement humain.

2. *Essais de philosophie critique*. Chamerot, 1862, p. 300.

3. Platon simplifie ici sa division de l'âme, et ne distingue plus deux principes dans la partie dépourvue de raison.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dès l'enfance tout homme se persuade qu'il est en état de tout connaître; il croit que les louanges qu'il prodigue à son âme sont autant d'honneurs qu'il lui rend, et il s'empresse de lui accorder la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît. Mais nous, nous disons au contraire que se comporter de la sorte, c'est nuire à son âme au lieu de l'honorer, elle qui mérite, comme nous l'avons dit, le premier rang après les dieux. Ce n'est pas non plus honorer son âme, quelque illusion qu'on se fasse là-dessus, que de rejeter sur les autres ses fautes, et la plupart de ses défauts, même les plus considérables, et de se croire absolument innocent; loin de là, on lui fait par là un très-grand mal. On ne l'honore point encore, lorsque malgré les discours et les insinuations du législateur, on s'abandonne aux plaisirs; mais plutôt on la déshonore, en la remplissant de maux et de remords. On la dégrade aussi, loin de l'honorer, lorsque, au lieu de s'élever par la patience au-dessus des travaux, des craintes de la douleur et des chagrins que la loi recommande de surmonter, on y cède par lâcheté. On ne l'honore point davantage, lorsqu'on se persuade que la vie est le plus grand des biens; au contraire, on la déshonore par là; parce que, regardant alors ce qui se passe dans l'autre monde comme un mal, on succombe à cette idée funeste; on n'a pas le courage d'y résister, de raisonner avec soi-même, et de se convaincre qu'on ignore si les dieux qui règnent dans les enfers ne nous y réservent pas les biens les plus précieux.

Ce qui nous honore véritablement, c'est de suivre ce qu'il y a de meilleur en nous, et de donner toute la perfection possible à ce qui est moins bon, mais susceptible d'amendement. Or il n'est rien dans l'homme qui ait naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal, et à poursuivre le souverain bien, et, lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours. PLATON [1].

1. *Les lois*. Traduction revue par M. Saisset.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — Devoir du gouvernement de soi-même.

Souvenons-nous donc que chacun de nous sera juste[1] et remplira son devoir, lorsque chacune des parties de lui-même accomplira sa tâche. — Oui, certes, il faudra s'en souvenir. — N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la prudence, et qu'elle a inspection sur toute l'âme? et n'est-ce pas à la colère[2] d'obéir et de la seconder? — Oui. — Et comment pourra-t-on entretenir un parfait accord entre ces deux parties, sinon par ce mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, et dont l'effet sera, d'une part de nourrir et de fortifier la raison par de beaux préceptes et par l'étude des sciences, d'autre part, d'adoucir et d'apaiser le courage par le charme du nombre et de l'harmonie? — Je ne vois pas d'autre moyen. — Ces deux parties de l'âme, ainsi élevées et instruites dans leurs devoirs, gouverneront l'appétit sensitif, qui occupe la plus grande partie de notre âme, qui est insatiable de sa nature. Elles prendront garde qu'après s'être accru et fortifié par la jouissance des plaisirs du corps, il ne sorte des bornes de son devoir, et ne prétende se donner sur elle une autorité qui ne lui appartient pas, et qui apporterait dans l'ensemble un étrange désordre. — Sans doute. PLATON[3].

---

10. — Règles générales pour la direction de l'intelligence et de la volonté.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que

1. Suivant Platon, la justice dans l'homme, c'est l'ordre entre les diverses facultés, comme dans l'État l'ordre entre les différentes classes.

2. On a déjà vu combien ce mot traduit mal le terme grec Θυμός. Voir t. I, p. 71.

3. *La République*. Livre V. Traduction de Grou, revue par M. Saisset.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison. C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

Voici la première qui regarde les sciences : on ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison [1]; c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde pour la morale est telle : on ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer [2]. D'où il s'ensuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu absolument et sans rapport, car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords; c'est-à-dire sans qu'on sache évidemment qu'on fait mal, supposé qu'on le connaisse par la raison ou par la foi.

MALEBRANCHE [3].

1. Cette règle est ingénieuse, et d'une application facile ; il y a une sorte de conscience qui nous reproche la précipitation et l'erreur dans nos jugements.

2. Malebranche ne nous défend pas les attachements qui, sans être obligatoires, sont cependant excellents ; mais il ne veut pas que nous nous y livrions sans condition, sans réserve, *absolument*.

3. *De la recherche de la vérité,* livre I, ch. I.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Devoir de la véracité.

La plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même considéré simplement comme être moral, envers l'humanité, dans sa personne, est le manquement à la vérité, le *mensonge*, *aliud linguâ promptum*, *aliud pectore inclusum gerere*. On voit évidemment que toute fausseté dans l'expression de ses pensées, bien qu'elle ne prenne en droit la dénomination rigoureuse de mensonge que lorsqu'elle blesse les droits d'autrui, ne peut l'éviter dans la morale, qui ne perd point son autorité par l'absence de la lésion ; car le déshonneur (qui consiste à être l'objet de la déconsidération morale) accompagne le mensonge, et ne quitte pas plus le menteur que l'ombre ne quitte le corps. — Le mensonge peut être ou externe, *mendacium externum*, ou interne. Par le premier, l'homme se rend méprisable aux yeux des autres ; par le second, ce qui est encore pis, il s'avilit à ses propres yeux, et dégrade la dignité humaine dans sa propre personne. Il ne s'agit pas ici de la perte qu'un autre homme peut en éprouver, puisque ce n'est pas le caractère du vice qui consisterait alors dans la simple transgression du devoir envers autrui, non plus du préjudice que le menteur se porte à lui-même, puisqu'alors le mensonge, comme opposé à la prudence, ne contredirait pas la morale, et ne pourrait être considéré comme transgression du devoir. — Le mensonge est l'avilissement et en quelque sorte l'anéantissement de la dignité d'homme. Un homme qui ne croit pas ce qu'il dit à un autre, ne serait-ce qu'une personne idéale, a moins de valeur que n'en aurait une simple chose, car on peut faire usage des qualités de cette chose pour en tirer profit, parce qu'elle est réelle et donnée ; mais la communication de ses pensées à quelqu'un par des mots qui contiennent à dessein le contraire de ce que pense celui qui parle, est une fin complétement opposée à la forme finale naturelle

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la faculté de communiquer ses pensées, par conséquent, une abdication de sa personnalité, en quoi le menteur est moins un homme véritable qu'une apparence trompeuse d'homme.

KANT[1].

---

12. — Dignité du travail.

Socrate voyait Aristarque triste : « Vous me paraissez, lui dit-il, avoir du chagrin ; c'est un fardeau qu'il faut partager avec ses amis ; peut-être que nous vous soulagerons. — Je suis dans un grand embarras, Socrate, depuis les derniers troubles qui ont forcé beaucoup de citoyens de se réfugier au Pirée ; mes sœurs, mes nièces, mes cousines, abandonnées, sont toutes venues fondre chez moi, en sorte qu'il y a dans la maison quatorze personnes libres. Nous ne retirons rien de nos terres, qui sont au pouvoir des ennemis, ni de nos maisons, puisque la ville est déserte. Personne ne veut acheter de meubles ; de l'argent, on n'en prête plus. Il serait, je crois, plus aisé d'en trouver dans les rues que d'emprunter. Il est bien triste, Socrate, de voir sa famille périr de misère; on ne peut nourrir tant de monde dans une telle circonstance. »

Socrate, après l'avoir bien écouté, lui dit : « Mais comment se fait-il donc que Céramon, qui nourrit tant de personnes, suffise à ses besoins et aux leurs, et qu'il fasse même assez d'économies pour s'enrichir ; tandis que vous craignez de périr de besoin parce que vous avez plusieurs personnes à nourrir ? — C'est qu'il nourrit, lui, des esclaves, et moi, des personnes libres. — Qui estimez-vous le plus de ces personnes libres que vous avez chez vous, ou des esclaves de Céramon ? — Mais apparemment les personnes libres que j'ai chez moi. — N'est-il donc pas honteux que Céramon se procure de l'aisance avec des hommes vils,

1. *Principes métaphysiques de la morale*. Traduction de M. Tissot. Levrault, 1830, p. 94.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et que vous soyez dans la misère avec des personnes bien plus dignes de considération? — Mais il se charge, lui, d'ouvriers, et moi, de parentes élevées noblement. — Des ouvriers ne sont-ils pas des hommes qui savent faire des choses utiles? — Sans doute. — La farine n'est-elle pas utile? — Assurément. — Et le pain? — De même. — Et les manteaux d'hommes et de femmes, les tuniques, les chlamydes, les autres vêtements? — Tout cela est très-utile. — Et vos parentes ne savent rien faire de cela? — Je crois tout le contraire.

— Pour ne parler que d'une seule de ces industries, du soin de faire la farine, ignorez-vous que Nausicyde, non-seulement se nourrit lui et ses esclaves, mais encore entretient des troupeaux de porcs et de bœufs, et fait d'assez grandes épargnes pour subvenir souvent aux besoins de l'État? Cyrèbe, qui fait du pain, entretient toute sa famille et vit fort à son aise; Déméas de Collyte vit de la fabrication des chlamydes, Ménon de celle des manteaux, et la plupart des habitants de Mégare se nourrissent en travaillant aux autres vêtements. — J'en conviens; c'est qu'ils achètent des barbares qu'ils contraignent au travail, ce qu'on ne saurait blâmer; tandis que moi j'emploie des personnes libres, mes parentes.

— Et parce qu'elles sont libres et vos parentes, vous pensez qu'elles ne doivent faire autre chose que manger et dormir? Parmi les personnes libres, lesquelles vous paraissent les plus heureuses, de celles qui vivent dans cette oisiveté, ou de celles qui s'occupent de ce qu'elles savent? Trouvez-vous que la noblesse et l'oisiveté aident beaucoup à apprendre ce qu'il convient de savoir, à retenir ce que l'on a appris, à entretenir la santé, à fortifier le corps, à se procurer de l'aisance, à la conserver, et que le travail et l'application ne soient bons à rien?

» Vos parentes ont-elles appris tout ce que vous dites

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'elles savent, comme des choses inutiles à la vie et dont elles ne voulaient faire aucun usage, ou comme des choses auxquelles elles devaient s'appliquer et dont elles tireraient parti? Qui appellerons-nous sages? sont-ce les paresseux, ou les hommes occupés d'objets utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent ou de ceux qui rêvent, les bras croisés, aux moyens de subsister?

XÉNOPHON[1].

---

13. — Des devoirs envers les choses et les animaux.

En ne jugeant que d'après la simple raison, l'homme n'aurait de devoir qu'envers l'homme (lui-même ou un autre); car son devoir envers qui que ce soit est la contrainte morale par la volonté de l'obligeant. Le sujet contraignant (obligeant) doit donc être d'abord une personne; secondement, cette personne doit être donnée comme objet de l'expérience, parce que l'homme doit envisager la fin de sa volonté en agissant; ce qui ne peut avoir lieu que dans le rapport de deux êtres existants, car un simple être de raison ne peut être cause d'aucun événement quant aux fins. Mais nous ne connaissons maintenant, avec toute notre expérience, aucun être capable d'obligation (active ou passive) que l'homme seul; par conséquent l'homme ne peut avoir de devoirs qu'envers l'homme; quoiqu'il s'en représente d'autres, ce ne peut être que par un effet de l'ambiguïté des idées de réflexion, et son prétendu devoir envers d'autres êtres n'est simplement qu'un devoir envers lui-même. Ce qui le conduit à cette erreur, c'est qu'il confond son devoir *par rapport* aux autres hommes avec un devoir *envers* ces êtres..... Par rapport au beau, quoique privé de vie dans la nature, l'inclination à le détruire pour le détruire, est contraire au devoir de l'homme envers lui-même,

1. *Mémoires sur Socrate.* Traduction de Gail. E. Belin, p. 53.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

parce qu'il affaiblit ou éteint en lui ce sentiment qui, à la vérité, n'est pas moral en soi, mais qui du moins prépare le bon accord de la sensibilité avec la morale, à savoir, le plaisir d'aimer aussi quelque chose sans but d'utilité, par exemple de trouver un plaisir désintéressé dans une belle cristallisation, ou dans la beauté indéfinissable du règne végétal [1]. Quant à la partie vivante de la création qui est dépourvue de raison, il faut dire que le traitement violent et cruel qu'on fait subir aux bêtes est grandement contraire au devoir de l'homme envers lui-même, puisque par cette manière d'agir, la sympathie pour leurs souffrances s'émousse en lui, et par conséquent le principe naturel de la sensibilité si utile pour les autres hommes, s'affaiblit et s'éteint insensiblement [2]. L'homme a néanmoins le droit de tuer promptement les animaux, sans les torturer, et de les employer à un travail qui n'excède pas leurs forces, puisque les hommes eux-mêmes sont obligés de s'y livrer. Au contraire, les expériences physiologiques douloureuses par pure curiosité, si sans elles le but peut être atteint, sont abominables [3]. La reconnaissance même pour les services longtemps rendus par un vieux cheval ou un vieux chien, fait indirectement partie du devoir de l'homme considéré dans ses rapports avec les animaux; mais si on l'envisage directement ce n'est toujours que le devoir de l'homme *envers* lui-même. KANT [4].

1. En tout cas l'homme doit s'appliquer à ne commettre aucun acte dont il ne puisse rendre compte : la destruction même d'un objet dépourvu de beauté est à blâmer quand elle n'a pas de raison.

2. Il y a pour condamner cette brutalité une autre raison : ne pas multiplier la souffrance dans le monde.

3. Le jugement de Kant semble avoir tranché d'avance des débats plus récents sur la moralité des expériences par vivisection. Il les aurait sans doute approuvées quand elles ont pour but une découverte, et flétries, quand elles servent de procédé d'enseignement. Dans tous les cas, il les eût bornées à l'indispensable.

4. *Principes métaphysiques de la morale*. Traduction de M. Tissot. Levrault, 1830, p. 118. Il est inutile de dire que ce fragment, comme beaucoup d'autres du même auteur, n'est pas un modèle de style.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — APPLICATION DE LA LOI MORALE A LA VIE DOMESTIQUE.

1. — Raisons de l'indissolubilité du mariage.

J'avoue que pour demander au cœur un enchaînement irrémissible, il faut de graves raisons. J'en vois deux qui me paraissent irrécusables : la dignité de la femme et l'intérêt des enfants.

Entre deux êtres dont l'un est fort, dont l'autre est faible, s'il n'y a point de lien, de loi, de devoir qui protége l'un contre l'autre, il est évident que le plus fort finira toujours par opprimer le plus faible. La destruction de la famille, si elle était possible, serait inévitablement l'oppression de la femme...

La seconde raison qui rend nécessaire et légitime le mariage, c'est-à-dire l'union indissoluble de l'homme et de la femme, c'est la sécurité des enfants. Il faut aux enfants des soins, il leur faut des soins continus et des soins unis. L'enfant ne peut se passer ni du père, ni de la mère. Ils ne doivent donc pas se séparer l'un de l'autre. Si l'on plaint tant et avec juste raison les enfants auxquels la Providence a enlevé un de leurs parents et tous les deux, ne serait-il point odieux de voir les parents anticiper eux-mêmes sur cette séparation cruelle, et chercher loin l'un de l'autre de nouveaux plaisirs, abandonnant les enfants au hasard de toutes ces rencontres nouvelles? C'est déjà une grande imprudence, pour un des époux que la mort a laissé seul, de contracter une nouvelle union, qui peut faire le malheur de ses premiers enfants; cependant il peut arriver aussi que cette nouvelle union soit nécessaire à l'intérêt des enfants eux-mêmes. Mais lorsque le père et la mère sont encore vivants, ce serait une honte d'en confier le soin à des étran-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gers. Sous quel toit vivra l'enfant? Sous celui de son vrai père ou de son père fictif? Peut-on comprendre que, la mère véritable vivant encore et réfugiée dans une autre maison, l'enfant soit livré à une marâtre? Quoi qu'on fasse, on ne voit aucune garantie pour l'enfant, hors du mariage, c'est-à-dire d'un engagement perpétuel garanti par la société et par Dieu.

P. JANET [1].

---

2. — Devoirs des pères envers les enfants.

Il y a des pères qui traitent souvent leurs enfants avec empire; ils ne leur rendent jamais justice; ils les outragent sans sujet : au lieu de les soumettre à la raison après les en avoir éclairés, ils s'imaginent que la loi inviolable d'un enfant c'est la volonté d'un père. Mais le père mort, quelle sera la loi du fils? Ce sera sans doute sa volonté propre; car on ne lui aura point appris qu'il y a une loi immortelle, l'ordre immuable, on ne l'aura point accoutumé à y obéir. Le fils n'attendra pas même le décès du père, sa vieillesse, son impuissance à le tenir dans la servitude, pour se faire à lui-même sa loi. Il la trouvera naturellement dans ses plaisirs; car cette loi injuste et brutale vaut peut-être encore mieux que les volontés d'un père déraisonnable : du moins est-elle plus agréable et plus commode. Un jeune homme en demeurera convaincu, dès qu'il en aura goûté la douceur. Et alors, que le père soit mort ou vivant, le jeune homme trouvera bien moyen d'obéir à cette loi et de se soumettre à ses charmes. Il regardera son père comme son ennemi et son tyran, s'il a encore assez de vigueur et de fermeté pour le troubler dans ses plaisirs et l'inquiéter dans ses débauches; et convaincu, par l'exemple et la conduite du père, qu'il faut que tout obéisse à nos désirs, il fera servir toutes ses puissances, et toutes les personnes à qui il

1. *La Famille.* Michel Lévy, 1861.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

aura droit de commander, à les satisfaire; car, encore un coup, il se sentira actuellement heureux en s'abandonnant aux plaisirs, et il n'aura point assez d'éducation et d'expérience pour en appréhender les suites funestes. Il faut donc conduire les enfants par raison, autant qu'ils en sont capables. Ils ont tous les mêmes inclinations que les hommes faits, quoique les objets de leurs désirs soient différents, et ils ne seront jamais solidement vertueux, s'ils ne sont accoutumés à obéir à une loi qui ne meurt point; si leur esprit, formé sur la raison universelle, n'est reformé sur cette même raison rendue sensible par la loi.

Qu'un père ne s'imagine pas que sa qualité de père lui donne sur son fils une souveraineté absolue et indépendante.

MALEBRANCHE [1].

---

3. — Devoirs des enfants envers leurs parents.

L'ATHÉNIEN. — Il n'est personne, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes sensés, qui puisse conseiller à qui que ce soit de négliger ses parents. Il est bon de faire réflexion que les mêmes motifs dont on se sert pour nous porter à honorer les dieux peuvent également s'appliquer au respect ou au manque de respect envers les parents. Partout et de toute antiquité il y a deux sortes de lois touchant les dieux. Car il est des divinités que nous voyons à découvert, et que nous honorons en elles-mêmes : il en est d'autres dont nous ne voyons que les images et les statues fabriquées par nos mains; et en honorant ces statues, quoique inanimées, nous croyons que nos hommages sont agréables aux dieux vivants qu'elles représentent, et nous en attirent les faveurs. C'est pourquoi si quelqu'un a chez lui un père, une mère, ou des aïeux chargés d'années, qu'il se garde bien de penser qu'il puisse avoir dans sa maison aucune statue aussi pré-

1. *Traité de morale.* Livre II, ch. III.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cieuse, aussi puissante que le trésor qu'il possède en leur personne, s'il les honore d'une manière convenable.

CLINIAS. — Quelle est, à ton avis, la véritable manière de les honorer?

L'ATHÉNIEN. — Je te l'apprendrai : la chose, mes amis, mérite bien d'être entendue.

CLINIAS. — Dis.

L'ATHÉNIEN. — OEdipe, devenu un objet de mépris pour ses enfants, les chargea d'imprécations, que les dieux, comme tout le monde sait, exaucèrent et accomplirent. Amyntor et Thésée, dans un moment de colère, ont aussi donné des malédictions à Phénix et à Hippolyte; et une infinité d'autres à leurs enfants : l'événement a montré avec évidence que les dieux exaucent les prières des parents contre leurs enfants. En effet, les imprécations de tout autre sont moins funestes que celles d'un père, et avec justice. Mais si l'on croit qu'il est naturel que Dieu entende les malédictions dont un père et une mère chargent leurs enfants, lorsqu'ils s'en voient méprisés, ne doit-on pas croire, à plus forte raison, que quand, pleins de joie à la vue des honneurs qu'ils en reçoivent, ils adressent aux dieux des vœux ardents pour la prospérité de ces mêmes enfants, leurs prières ne sont pas moins efficaces pour le bien que pour le mal? Si la chose n'était pas ainsi, les dieux ne seraient pas équitables dans la distribution des biens, ce que nous disons être infiniment éloigné de leur nature.

CLINIAS. — Sans contredit.

L'ATHÉNIEN. — Mettons-nous dans la pensée ce que je disais tout à l'heure, qu'il n'est point de statue plus vénérable aux yeux de la Divinité qu'un père, une mère, des ancêtres courbés sous le poids des années; et qu'elle prend plaisir aux honneurs qu'on lui rend : puisque autrement elle n'exaucerait pas les vœux qu'ils lui adressent. Car ces statues vivantes de nos ancêtres ont un merveilleux avantage

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sur les statues inanimées. Les premières, lorsque nous les honorons, joignent leurs prières aux nôtres, et nous maudissent quand nous les outrageons ; au lieu que les secondes ne font ni l'un ni l'autre. C'est pourquoi quiconque traite comme il doit son père, son aïeul, ses autres ancêtres vivants, peut se flatter de posséder en eux les plus puissantes de toutes les statues, pour attirer sur soi la bénédiction des dieux.

CLINIAS. — Cela est parfaitement bien dit.

L'ATHÉNIEN. — Tout homme sensé craint donc et honore ses parents, sachant qu'en mille rencontres leurs prières ont été écoutées. Et puisque tel est l'ordre naturel des choses, c'est véritablement un trésor pour les gens de bien que des ancêtres chargés d'années, qui vivent jusqu'à l'extrême vieillesse ; ils en pleurent amèrement la perte, lorsque la mort les leur enlève dans un âge peu avancé. Au contraire, les méchants ont tout à craindre de leur part. Que tous, par conséquent, se rendent à ces raisons, et qu'ils aient pour leurs parents tout le respect dont les lois leur font un devoir. PLATON [1].

1. *Les Lois*. Traduction revue par M. Saisset. Livre XI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — APPLICATION DE LA LOI MORALE A LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE.

1. — La société est naturelle et obligatoire.

L'État est un fait de nature, naturellement l'homme est un être sociable [1], et celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement ou un être dégradé ou un être supérieur à l'espèce humaine [2]. C'est bien à lui qu'on pourrait adresser ce reproche d'Homère :

Sans famille, sans lois, sans foyer.

L'homme qui serait par nature tel que celui du poëte ne respirerait alors que la guerre ; car il serait incapable de toute union, comme les oiseaux de proie.

Si l'homme est infiniment plus sociable que les abeilles et tous les autres animaux qui vivent en troupe, c'est évidemment, comme je l'ai dit souvent, que la nature ne fait rien en vain. Or, elle accorde la parole à l'homme exclusivement. La voix peut bien exprimer la joie et la douleur ; aussi ne manque-t-elle pas aux autres animaux, parce que leur organisation va jusqu'à ressentir ces deux affections et à se les communiquer. Mais la parole est faite pour exprimer le bien et le mal, et par suite aussi le juste et l'injuste ; et l'homme a ceci de spécial parmi tous les animaux, que seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et tous les sentiments de même ordre, qui en s'associant constituent précisément la famille et l'État....

La nature pousse donc instinctivement tous les hommes

1. L'expression d'Aristote est beaucoup plus juste et plus énergique : L'homme, dit-il, est *un animal politique*. Il y a des troupes d'animaux ; les hommes seuls constituent des peuples, des Etats.

2. Aristote dit plus loin : « C'est une brute ou un dieu. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à l'association politique. Le premier qui l'institua rendit un immense service [1] ; car, si l'homme, parvenu à toute sa perfection, est le premier des animaux, il en est bien aussi le dernier quand il vit sans lois et sans justice. Il n'est rien de plus monstrueux, en effet, que l'injustice armée. Mais l'homme a reçu de la nature les armes de la sagesse et de la vertu, qu'il doit surtout employer contre ses passions mauvaises. Sans la vertu, c'est l'être le plus pervers et le plus féroce ; il n'a que les emportements brutaux de l'amour et de la faim. La justice est une nécessité sociale ; car le droit est la règle de l'association politique, et la décision du juste est ce qui constitue le droit. ARISTOTE [2].

---

2. — Justice et charité.

Respecter la liberté de ses semblables, telle est la loi fondamentale [3], loi précise dans son énoncé, redoutable dans ses conséquences ; car toute infraction à la loi, en nuisant aux autres, est nuisible à l'agent et le précipite dans l'avilissement et dans la misère. Quand l'homme a rempli cette loi, nul n'a rien à lui demander [4]. Mais a-t-il accompli toute sa destinée ? A-t-il atteint les dernières limites de la beauté morale [5] ?

Plus d'une fois on a vu des grands hommes, non contents de ne pas attenter à la liberté d'autrui et de défendre la leur, entrer sur la scène du monde pour revendiquer la liberté de leurs semblables [6]. Décius aurait accompli la loi,

1. A proprement parler, personne n'a institué la société, pas plus qu'inventé le langage.

2. *Politique*. Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 7.

3. C'est une application de la loi fondamentale, une extension de ses ordres à la vie sociale.

4. C'est-à-dire que nul homme ne peut exiger plus : mais il a toujours une autre responsabilité.

5. Nul n'est tenu de s'élever jusque-là : mais l'homme qui s'est borné à ne pas nuire n'atteint pas même les premières limites du bien.

6. Est-ce le fait des grands hommes, et non pas de tout honnête homme ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'il fût mort tranquillement au milieu de ses concitoyens, sans avoir nui à aucun d'eux [1] ; il fit plus, il se dévoua pour eux. Je pourrais prendre des exemples de dévouement plus récents ; je pourrais les trouver sur des théâtres moins éclatants, où l'instinct moral engendre souvent un héroïsme d'autant plus grand qu'il est plus obscur. Le caractère de tous ces exemples est que, sans être contraires à la loi du respect de la liberté, ils la surpassent, en même temps ils sont proclamés par le genre humain tout entier comme des actes de la vertu la plus sublime [2].

Il est donc vrai que si l'obligation de ne jamais porter atteinte à la liberté d'autrui subsiste inviolable et imprescriptible, dans certains cas un instinct supérieur à la loi [3], qui est en morale ce que le génie est dans les arts, franchit les limites de la loi, et s'élance du désintéressement au dévouement, de la justice à la charité [4].

Pourquoi ériger en exception une obligation qui est le minimum de la vie morale ?

1. Il eût à peine accompli la moitié de la loi. Il serait étrange que la législation morale se bornât à défendre, sans rien ordonner; quelle règle pour une force que celle qui se réduirait à ces mots : Ne fais pas de mal !

2. Décius, en se dévouant, sacrifiait sa vie au salut commun. La loi l'ordonne; si c'est là une vertu sublime, c'est en même temps un acte obligatoire.

3. Il y a peut-être des cas où nous faisons plus que nous ne devons ; là commence le dévouement ou plutôt l'héroïsme. Mais ce n'est pas le fait de Décius, et surtout ce ne doit pas être l'élan d'un instinct, mais la froide résolution d'une volonté libre.

4. La charité est obligatoire comme la justice : on en dénature l'idée en la plaçant au-dessus du devoir strict. Les moralistes distinguent, il est vrai, deux sortes de devoirs : les uns sont dits parfaits et négatifs ; ils se réduisent à cette règle : ne pas faire de mal; c'est la *justice*. Les autres qu'on appelle imparfaits et positifs nous obligent à faire le bien. C'est la *charité*. Tous les deux sont également enjoints par la loi, et ne peuvent se séparer. Si la charité qui enfreint la justice est toujours une faute et souvent un crime, la justice qui se dispense de charité n'est pas une vertu : c'est une sorte de neutralité morale où l'âme ne peut s'arrêter sans abdiquer. La formule la plus étroite de la justice, *suum cuique reddere*, implique l'initiative, le dévouement. Ne pas faire obstacle à la destinée de nos semblables, c'est la moindre partie de nos obligations. S'il suffit de la remplir pour être juste, pourquoi ne pas décerner ce titre aux pierres, aux arbres, à certains animaux qui sont plutôt nos auxiliaires que nos ennemis? Il y a une portion considérable de notre activité qui est due à nos semblables : c'est pour eux que nous avons reçu tant de facultés sociales, tant d'inclinations sympathiques ; si nous réservons toute cette force, nous les frustrons : nous sommes injustes pour n'être pas bienveillants.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Le désintéressement et le dévouement sont des vertus d'un ordre différent; l'une se définit avec rigueur, l'autre échappe à toute définition [1]. Voulez-vous une marque éclatante de cette différence? Quand un homme a désobéi à la loi qui l'oblige au respect de la liberté d'autrui, la société menacée se sent le droit de prendre contre lui des mesures efficaces; car la loi du respect de la liberté, la justice, emporte le droit de contrainte [2]. Loin de là, la loi du dévouement n'admet aucune contrainte [3].... Vous qui avez faim, je me sens le devoir de vous secourir, et vous n'avez pas le droit d'exiger de moi la moindre partie de ma fortune; et si vous m'arrachez une obole, vous commettez une injustice. Il y a ici des devoirs qui n'ont pas de droits corrélatifs [4]....

Mais la charité n'échappe pas à la loi qui place le mal à côté du bien, et condamne les choses les meilleures aux périls qu'entraîne leur abus. C'est alors que s'applique la triste maxime : Ce qu'il y a de pire est la corruption de ce qu'il y a de meilleur. La justice elle-même, si on s'y renferme exclusivement, sans y joindre la charité, dégénère en une sécheresse insupportable. Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à sa souffrance? Non; quelque chose nous dit

1. Il est vrai que la limite est fixe pour la justice, et qu'elle semble fuir devant nous, quand nous tentons de la marquer au dévouement. Ne pas attaquer la vie, l'honneur, ou la fortune de nos semblables, c'est une obligation définie : on ne doit pas plus dérober un grain de blé qu'un million. Assister les pauvres, secourir les faibles, défendre les opprimés, ce sont des devoirs aussi stricts; mais ils ne peuvent être prévus et déterminés avec la même rigueur : l'agent a plus de latitude.

2. La force peut faire défaut au droit; mais elle devrait toujours l'accompagner; alors seulement elle devient un pouvoir moral. Mais, dans l'ordre social, l'individu, sans abdiquer le droit de contrainte, le délègue, sauf les cas d'urgence, à la société elle-même, et renonce, comme on le dit, à se faire justice soi-même.

3. Il est facile de comprendre que la société, en exigeant de chacun de ses membres l'accomplissement de tous ses devoirs, détruirait en eux la liberté, au lieu d'en être la garantie.

4. M. Cousin cite comme exemple le droit à l'assistance, le droit au travail, et

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations [1].

Il faut bien le reconnaître, la charité peut avoir aussi ses dangers. Elle tend à substituer son action propre à l'action de celui qu'elle veut servir; elle efface un peu sa personnalité, et se fait en quelque sorte sa Providence! Pour être utile aux autres, on s'impose à eux, et on risque d'attenter à leurs droits [2]. L'amour, en se donnant, asservit [3]. Sans doute il ne nous est pas interdit d'agir sur autrui; nous le pouvons toujours par la prière et l'exhortation; nous le pouvons aussi par la menace, quand nous voyons un de nos semblables s'engager dans une action criminelle et insensée. Nous avons même le droit d'employer la force quand la passion emporte la liberté et fait disparaître la personne. C'est ainsi que nous pouvons, que nous devons même empêcher par la force le suicide d'un de nos semblables. La puissance légitime de la charité se mesure sur le plus ou moins de liberté et de raison de celui auquel elle s'applique. Quelle délicatesse ne faut-il pas dans l'exercice de cette vertu périlleuse! Comment apprécier assez certainement le degré de liberté que possède encore un de nos semblables, pour savoir jusqu'où on peut

conteste à l'ouvrier ou à l'indigent le pouvoir légitime d'exiger l'un ou l'autre. Il a mille fois raison, mais il ne démontre pas scientifiquement l'inanité de ces prétendus droits. Quand on a établi, comme lui, que le droit et le devoir se correspondent d'un individu à l'autre, il y a une grande difficulté à imposer à cette relation des exceptions qui ont l'air d'être arbitraires. N'a-t-il pas dit : « Vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous ? » Si donc vous avez le devoir de me secourir, j'ai le droit d'être secouru. La seule raison qu'il puisse alléguer pour refuser cette conséquence, c'est que la justice serait violée. Mais alors n'est-il pas vrai que la justice ne résulte pas d'un commun échange de devoirs et de droits ? On évite cette inconséquence en plaçant dans l'individu lui-même le fondement de cette relation si souvent énoncée. Le devoir que j'ai de vous secourir implique seulement en moi le droit d'agir pour l'accomplir.

1. On peut même soutenir qu'il y a injustice à les refuser. Il y a simplement deux faces à la justice : l'une négative et l'autre positive; elles ne peuvent pas plus s'isoler qu'on ne peut séparer dans un être libre ces deux pouvoirs : agir et s'abstenir.

2. Ce risque peut toujours être évité : il suffit de s'arrêter là où la dignité personnelle de l'obligé commencerait à être compromise.

3. Ce n'est pas vrai de l'amour intelligent et libre : il accroît à la fois la per-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

se substituer à lui dans le gouvernement de sa destinée[1]. Et quand, pour servir une âme faible, on s'est emparé d'elle[2], qui est assez sûr de soi pour n'aller pas plus loin, pour ne pas passer de l'amour de la personne dominée à l'amour de la domination elle-même! La charité est souvent le commencement et l'excuse, et toujours le prétexte des grandes usurpations[3]. Pour avoir le droit de s'abandonner aux mouvements de la charité, il faut s'être affermi soi-même dans un long exercice de la justice[4].

V. Cousin[5].

---

3. — Du droit de propriété; qu'il n'est pas fondé sur les lois civiles, ni sur un contrat.

Il est difficile aujourd'hui de reconnaître le fondement de nos droits. Une longue habitude nous porte à croire que les lois qui depuis un temps immémorial protégent nos droits, les constituent; que, par conséquent, si nous avons le droit de posséder, et s'il est interdit de nous ravir notre propriété, nous en sommes redevables aux lois qui ont dé-

sonnalité de celui qui le prodigue et de celui qui le reçoit. En se donnant, prétend-on se donner à une chose ?

1. On ne doit jamais, et d'ailleurs on ne peut pas, se substituer à une autre personne. Ses actions exigent toujours le consentement de sa liberté. La charité la plus fervente, pour rester fidèle à la loi qui l'oblige, travaille à rendre l'âme à laquelle elle se dévoue capable de se gouverner.

2. S'emparer d'une âme, c'est l'abus le plus criminel de l'amour de soi-même; c'est une entreprise odieuse, autant qu'insensée. Quel singulier moyen de *servir* une âme faible que de l'anéantir ! La charité ainsi entendue justifierait jusqu'à l'esclavage. C'est à peu près ainsi qu'Aristote le consacrait pour le bien même de ceux qui le supportaient, et l'on a vu se reproduire plus d'une fois ce sophisme.

3. La remarque est juste et profonde; mais on n'oubliera pas que le mot *charité* devient alors dérisoire; c'est un mensonge que l'on fait aux autres ou à soi-même, et par lequel on substitue à l'amour d'autrui l'amour passionné du moi.

4. Pour cette raison et beaucoup d'autres, il est permis de soutenir qu'il n'y a pas de justice sans charité, ni de charité sans justice.

5. *Justice et Charité*. Pagnerre, 1848, p. 39. Ces mêmes idées ont été exprimées ailleurs presque dans les mêmes termes, *Cours de l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 333.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

claré la propriété inviolable. Mais en est-il réellement ainsi ?

Si la loi établie reposait sur elle-même, si elle n'avait point sa raison dans quelque principe supérieur, elle serait le seul fondement du droit de propriété, et l'esprit satisfait ne chercherait pas à remonter plus haut. Mais toute loi suppose évidemment des principes qui en ont suggéré l'idée, qui la maintiennent et qui l'autorisent.

Quelques publicistes ont prétendu asseoir le droit de propriété sur un contrat primitif. Mais ce contrat primitif, à son tour, quelle en est la raison ? Il en est du contrat primitif comme de la loi écrite. Ce n'est, après tout, qu'une loi aussi, que l'on suppose primitive. Ainsi, quand un prétendu contrat serait la raison de la loi écrite, il resterait à chercher la raison du contrat. La théorie qui fonde le droit de propriété sur un contrat primitif, ne résout donc pas la difficulté, elle la recule.

Il y a plus : qu'est-ce qu'un contrat ? une stipulation entre deux ou plusieurs volontés. D'où il suivrait que le droit de propriété est aussi mobile que l'accord des volontés. Un contrat fondé sur cet accord ne peut assurer au droit de propriété une inviolabilité qui n'est pas en lui.

S'il a plu à la volonté des contractants de décréter l'inviolabilité de la propriété, un changement de leur volonté peut amener et justifier une autre convention par laquelle la propriété cesse d'être inviolable et subit telle ou telle modification. V. Cousin[1].

---

4. — L'occupation primitive est-elle le fondement du droit de propriété ?

La théorie qui fonde le droit de propriété sur une occupation primitive touche à la vérité ; elle est même vraie, mais elle a besoin d'être expliquée. Qu'est-ce qu'occuper ?

1. *Justice et Charité*. Pagnerre, 1848, p. 28.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

C'est faire sien, c'est s'approprier. Il y avait donc, avant l'occupation, une propriété première, au delà de laquelle on ne peut remonter, c'est notre personne. Cette personne, ce n'est pas notre corps, notre corps est à nous, il n'est pas nous. Ce qui constitue la personne, c'est essentiellement, nous l'avons établi depuis longtemps, notre activité volontaire et libre, car c'est dans la conscience de cette libre énergie que le moi s'aperçoit et s'affirme. Le moi, voilà la propriété primitive et originelle, la racine et le modèle de toutes les autres.

C'est de celle-là que toutes les autres viennent, elles n'en sont que des applications et des développements. Le moi est saint et sacré par lui-même ; ainsi voilà déjà une propriété évidemment sainte et sacrée. Pour effacer le titre des autres propriétés il faut nier celle-là, ce qui est impossible ; si on la reconnaît, par une conséquence nécessaire, il faut reconnaître toutes les autres qui ne sont que celle-là manifestée et développée. Notre corps n'est à nous que comme le siége et l'instrument de notre personne, et il est après elle notre propriété la plus intime. Tout ce qui n'est pas une personne, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas doué d'une activité intelligente et libre, c'est-à-dire encore tout ce qui n'est pas doué de conscience, est une chose. Le droit est dans la personne et non dans les choses, quelles qu'elles soient. Les personnes n'ont point de droit sur les personnes ; elles ne peuvent les posséder et en user à leur gré ; fortes ou faibles, elles sont sacrées les unes aux autres. Les choses sont sans droit : les personnes peuvent en user, en abuser même.

V. Cousin[1].

---

5. — La production ne constitue pas la propriété.

Après les jurisconsultes et les publicistes qui fondent le droit de propriété sur les lois, et les lois sur un contrat

1. *Justice et Charité*. Pagnerre, 1848, p. 31.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

primitif, nous rencontrons les économistes, qui, frappés de l'importance du travail et de la production, y placent le principe du droit de propriété. Chacun, disent-ils, a un droit naturel, inviolable et exclusif sur ce qui est le fruit de son propre travail; le travail est naturellement productif, le résultat de la production appartient au producteur; il est impossible à un homme de ne pas distinguer ses produits de ceux de tout autre, et de prêter à son voisin le moindre droit sur ce qu'il sait avoir produit lui-même. Cette théorie est déjà plus profonde que la précédente; mais elle est encore incomplète. Pour produire, il me faut une matière quelconque, et il me faut des instruments; je ne produis qu'à l'aide de quelque chose que je possède déjà : si cette matière sur laquelle je travaille ne m'appartient point, à quel titre les produits obtenus m'appartiendraient-ils? Il suit de là que la propriété préexiste à la production, et que celle-ci suppose un droit antérieur, qui, d'analyse en analyse, se résout dans le droit du premier occupant.

V. Cousin [1].

---

6. — Le droit de propriété est une extension de la personnalité.

La propriété est sacrée, parce qu'elle représente le droit de la personne elle-même. Le premier acte de pensée libre et personnel est déjà un acte de propriété. Notre première propriété, c'est nous-mêmes, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée; toutes les autres dérivent de celle-là et la réfléchissent.

L'acte primitif de propriété consiste dans l'imposition libre de la personne humaine sur toutes choses; c'est par là que je les fais miennes : dès lors, assimilées à moi-même, marquées du sceau de ma personne et de mon droit, elles

1. *Justice et Charité.* Pagnerre, 1848, p. 50.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cessent d'être de simples choses à l'égard des autres, et par conséquent elles ne tombent plus sous leur occupation et sous leur appropriation. Ma propriété participe de ma personne ; elle a des droits pour moi, si je puis m'exprimer ainsi, ou pour mieux dire mes droits me suivent en elle, et ce sont ces droits qui sont dignes de respect...

La personne humaine, intelligente et libre, et qui à ce titre s'appartient à elle-même, se répand successivement sur tout ce qui l'entoure, se l'approprie et se l'assimile, d'abord son instrument immédiat, le corps, puis les divers choses inoccupées dont elle prend possession la première, et qui servent de moyen, de matière ou de théâtre à son activité. Ainsi doit être expliqué le droit de premier occupant, après lequel vient le droit qui naît du travail et de la production.

Le travail et la production ne constituent pas, mais confirment et développent le droit de propriété. L'occupation précède le travail, mais elle se réalise par le travail. Tant que l'occupation est toute seule, elle a quelque chose d'abstrait en quelque manière, d'indéterminé aux yeux des autres, et le droit qu'elle fonde est obscur ; mais quand le travail s'ajoute à l'occupation, elle la déclare, la détermine, et lui donne une autorité visible et certaine. Par le travail, en effet, au lieu de mettre simplement la main sur une chose qui n'appartient encore à personne, nous y imprimons notre caractère, nous nous l'incorporons, nous l'unissons à notre personne. C'est là ce qui rend respectable et sacrée aux yeux de tous la propriété sur laquelle a passé le travail libre et intelligent de l'homme. Usurper la propriété qu'il possède en qualité de premier occupant est une action injuste ; mais arracher à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs, est aux yeux de tous un crime manifeste.

Le principe du droit de propriété est la volonté efficace et persévérante, le travail, sous la condition de l'occupation

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

première. Viennent ensuite les lois ; mais tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de proclamer le droit qui existait avant elles dans la conscience du genre humain ; elles ne le fondent pas, elles le garantissent.

V. COUSIN [1].

---

7. — Rapport de la politique et de la morale.

Rien de plus vrai et de plus séduisant, au premier abord, que cette doctrine : l'État doit faire respecter la vertu : rien de plus dangereux que l'application [2]. Si la fin de l'État est la fin de la vertu, il va sans dire que le citoyen ne saurait être trop vertueux et, par conséquent, l'État trop scrupuleux et trop vigilant [3]. Voilà l'État qui intervient dans la vie domestique, dans la vie privée, dans la conscience même ; rien ne lui est fermé, il entre dans les maisons, il s'asseoit à la table des citoyens, et sa surveillance n'épargne pas le lit nuptial. Les jeux de la jeunesse, les amitiés, les attachements, les chants de la poésie, les rhythmes musicaux, les doctrines philosophiques, le culte, en un mot, l'esprit, l'âme, le cœur, l'homme tout entier devient l'esclave d'une censure étroite et oppressive [4] : l'individu perd tout ressort en perdant toute initiative et toute responsabilité, ou bien un fanatisme desséchant le rend peu

1. *Justice et Charité.* Pagnerre, 1848, p. 33.

2. L'auteur distingue dans la philosophie politique deux grandes doctrines qu'il désigne ainsi : « J'appelle machiavélisme toute doctrine qui sacrifie la morale à la politique, et platonisme toute doctrine qui sacrifie la politique à la morale. » Il combat d'abord les politiques qui, bornant la morale aux relations domestiques et privées, en affranchissent les peuples et leurs souverains, et proclament comme un principe cette maxime : le salut du peuple est la loi suprême. Il examine ensuite le système opposé, et le réfute parce qu'il impose à l'État une tâche impossible et conduit à l'anéantissement de la liberté qu'il doit sauvegarder.

3. C'est l'idée principale des deux dialogues de Platon : *la République* et *les Lois.* Mais dans le premier de ces livres, la vertu est préparée et comme assurée par un système d'éducation ; dans le second, elle est imposée par la loi.

4. Ce n'est pas là un tableau de fantaisie, et cette description rappelle l'état de Genève sous l'autorité de Calvin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à peu étranger à tous les sentiments de l'humanité[1]...

La politique suppose la morale pratiquement et théoriquement : 1° en fait, sans mœurs et sans vertu, l'État périt infailliblement ; 2° en théorie, la philosophie morale peut seule nous faire connaître la véritable fin de la philosophie politique.

I. L'État, nous l'avons dit, n'est pas institué pour faire régner la vertu, mais il ne peut pas se passer d'elle. Supprimez un instant, par hypothèse, la bonne foi, le courage, l'équité, l'amour de la patrie, et voyez ce que deviendrait un État privé de toute force morale. Chez les magistrats, rien ne peut suppléer à l'intégrité, à l'amour des fonctions, au zèle du bien public. Créerez-vous des inspecteurs pour les surveiller? les inspecteurs, eux-mêmes, auront besoin de vertu pour ne pas devenir complices de leurs subordonnés. Donnez-vous à un seul le souverain pouvoir, il lui faudra une vertu sans bornes pour suppléer à toutes celles qui font défaut. Imaginez-vous des constitutions pour enchaîner tous les pouvoirs publics les uns par les autres, elles auront assez de mailles pour laisser passer les trahisons, si l'amour de la patrie et du droit ne comble pas les vides...

II. Je dis, en outre, que la politique suppose la morale théoriquement. Essayez, en effet, sans aucun principe emprunté à la morale, sans aucune notion du juste ou de l'injuste, d'asseoir une théorie politique. Vous voilà, sans critérium, entre mille systèmes opposés. Les uns vous proposent le droit divin, les autres le droit paternel; ceux-ci le droit du plus fort, ceux-là le droit primitif, etc. Les uns sont pour la monarchie absolue, les autres pour l'aristocratie, d'autres pour la démocratie pure, d'autres encore pour les gouvernements mélangés. Pour ceux-ci, la fin de

1. Après avoir marqué les différences de la morale et de la politique, M. Janet établit que la seconde est subordonnée à la première.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'État, c'est la grandeur du prince ; pour d'autres, le bonheur des sujets : pour les uns, la paix ; pour les autres, la liberté ; pour les uns, l'indépendance ; pour les autres, la domination. Comment choisir entre ces principes, ces formes et ces fins diverses ? Cherchez-vous historiquement par où l'État a commencé ? mais une telle recherche est impossible ; partout vous trouverez l'État tout formé sans assister à sa formation.

Je maintiens qu'il y a quelque chose de juste en soi, que ce n'est ni une chimère ni un crime de le chercher soit dans la science, soit dans l'État ; que l'État n'est pas un simple mécanisme composé de certains ressorts, pour produire certains effets : qu'il se compose de personnes morales avec lesquelles on ne peut pas jouer capricieusement comme avec les touches d'un instrument ; qu'il est lui-même une personne morale, ayant une fin morale, des devoirs et des droits, et que, s'il lui est permis d'atteindre cette destinée de diverses manières, il ne lui est pas permis de l'ignorer entièrement. P. JANET[1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

8. — La raison principe de souveraineté.

La nature humaine étant égale pour tous les hommes et faite pour la raison, il n'y a que le mérite qui devrait nous distinguer et la raison nous conduire. Mais le péché ayant laissé la concupiscence dans ceux qui l'ont commis et dans leurs descendants, les hommes, quoique naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité sous une même loi, la raison. La force, ou la loi des brutes, celle qui a déféré au lion l'empire des animaux, est devenue la maîtresse parmi les hommes ; et l'ambition des uns et la nécessité des autres a obligé tous les peuples à abandonner pour ainsi dire Dieu, leur roi naturel et légitime, et la raison

1. *Histoire de la philosophie politique et morale.* Ladrange, 1858. Préface.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

universelle, leur loi inviolable, pour choisir des protecteurs qui pussent, par la force, les défendre contre une force ennemie. C'est donc le péché qui a introduit, dans le monde, la différence des qualités ou des conditions; car le péché ou la concupiscence supposée, c'est une nécessité qu'il y ait de ces différences. La raison même le veut ainsi, parce que la force est une loi qui doit ranger ceux qui ne suivent plus la raison[1]. Enfin Dieu même a approuvé ces différences, comme il est évident par les Saintes Écritures.

Mais la nécessité des remèdes marque la grandeur des maux ; on doit les négliger lorsqu'on n'en a nul besoin; et l'estime et l'usage qu'on doit faire de la force ne sont fondés que sur la misérable nécessité où nous sommes réduits par le mépris que nous avons tous pour la raison. Ainsi il ne faut pas que ceux qui ont droit de commander et de juger des différends tirent vanité de ce droit. Qu'ils appréhendent plutôt de profaner la puissance en la faisant servir à leurs passions. Rien n'est plus sacré, rien n'est plus divin.

Que les supérieurs se regardent comme les vicaires, pour ainsi dire, de la raison, loi primitive et indispensable, et n'usent de leur autorité que contre ceux qui refusent d'obéir à cette loi. Qu'ils ne se servent de la force, loi des brutes, que contre des brutes, que contre ceux qui ne connaissent point de raison et qui ne veulent point s'y soumettre.

La fin du gouvernement, quel qu'il puisse être, c'est la paix et la charité; et le moyen de l'entretenir, c'est de faire régner partout la raison, parce qu'il n'y a que la raison qui puisse réunir les esprits ; car enfin la raison est une loi naturelle et générale que peu de gens suivent en tout, mais que personne n'ose mépriser ouvertement, et que tous

1. Ces vues politiques s'expliquent par le temps même où elles ont été exprimées. Malebranche y apporte quelques lignes plus bas de notables corrections.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les hommes font gloire de suivre dans le temps même qu'ils s'en éloignent. MALEBRANCHE[1].

---

9. — La souveraineté appartient aux lois fondées sur la raison.

Il faut préférer la souveraineté de la loi à celle de l'un des citoyens, et, d'après ce même principe, si le pouvoir doit être remis à plusieurs parmi eux, on ne doit les faire que gardiens et serviteurs de la loi; car si l'existence des magistratures est chose indispensable, c'est une injustice patente de donner à un seul homme une magistrature suprême, à l'exclusion de tous ceux qui valent autant que lui.

Malgré ce qu'on en a dit, là où la loi est impuissante, un individu n'en saura jamais plus qu'elle; une loi qui a su convenablement instruire les magistrats, peut s'en rapporter à leur bon sens et à leur justice pour juger et régler tous les cas où elle se tait. Bien plus, elle leur accorde le droit de corriger tous ses défauts, quand l'expérience a démontré l'amélioration possible. Ainsi donc, quand on demande la souveraineté de la loi, c'est demander que la raison règne avec les lois; demander la souveraineté d'un roi, c'est constituer souverains l'homme et la bête[2]; car les entraînements de l'instinct, les passions du cœur corrompent les hommes quand ils sont au pouvoir, même les meilleurs; mais la loi, c'est l'intelligence sans les passions aveugles[3].

ARISTOTE[4].

1. *Traité de morale.* Livre II, ch. IV.

2. « C'est un grand problème, dit Aristote, de savoir à qui doit appartenir la souveraineté dans l'État. Ce ne peut être qu'à la multitude, ou aux riches, ou aux gens de bien, ou à un seul individu supérieur par ses talents, ou à un tyran. » Il fait voir que cette souveraineté doit autant que possible appartenir « aux lois fondées sur la raison, et que le magistrat, unique ou multiple, ne doit être souverain que là où la loi n'a pu rien disposer. » (*Politique.* Livre III, ch. VI.)

3. « La loi est impassible; toute âme humaine au contraire est nécessairement passionnée. » (*Id.*, ch. X.)

4. *Politique.* Livre III, ch. X. On admet facilement que la loi seule est sou-

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

10. — Du pouvoir de faire les lois et de les maintenir.

Il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois puisqu'elles sont des actes de la volonté générale [1]; ni si le prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'Etat; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même [2]; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

On voit encore que la loi réunissant l'universalité de la volonté et celle de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de son chef, n'est point une loi; ce qu'ordonne même le souverain sur un objet particulier n'est pas non plus une *loi,* mais un *décret;* ni un acte de souveraineté, mais de magistrature.

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société...

La puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir, au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité *comme législatrice ou souveraine*, parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois.

Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et

veraine : mais où chercher la *raison* dont cette loi, suivant Aristote, doit être l'expression. On sait combien ce problème est difficile à résoudre. Des sociétés modernes tendent à le trancher, comme Rousseau l'indique au fragment suivant.

1. Elles ne sont de véritables lois que si cette volonté est raisonnable ou soumise elle-même à cette loi supérieure que nul n'a promulguée.

2. La réponse ressemble à un sophisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps. Voilà quelle est, dans l'Etat, la raison du *gouvernement* confondu mal à propos avec le *souverain* (c'est-à-dire avec la nation) dont il n'est que le ministre.

Qu'est-ce que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets (les individus) et le souverain (la nation) pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique.

Les membres de ce corps s'appellent *magistrats*.

Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat (proprement dit), ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une *commission*, un emploi dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît. L'aliénation d'un tel droit, étant incompatible avec la nature du corps social, est contraire au but de l'association. J.-J. ROUSSEAU [1].

---

11. — La raison et la volonté générale.

Je distingue deux sortes de souveraineté, deux sortes de commandement, le commandement de la raison et celui de la volonté. Prenons pour exemple l'homme individuel. La raison lui commande une action; cela lui suffit-il? Tant que la raison seule parle, rien n'est fait, rien n'est commencé, je n'y suis moi-même en quelque sorte pour rien; car ma raison, ce n'est pas moi, et la vérité qu'elle me montre est extérieure à moi, indépendante de moi. Sans doute, la raison est souveraine, mais c'est une souveraine

1. *Contrat social.* Il y aurait plus d'une correction à proposer à ces idées; on s'en abstient pour ne pas franchir la limite qui sépare la morale de la politique. Voir les fragments suivants.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sans puissance; car, quoi qu'elle dise, je puis faire ce que je veux. De là une seconde souveraineté, celle de ma volonté; c'est la volonté seule qui peut faire que l'action soit; c'est elle qui en prend la responsabilité, c'est elle qui est maîtresse de ma destinée; ou plutôt, c'est par elle seule que je suis mon maître, que je me commande à moi-même, que je suis souverain de moi-même.

Il en est de même dans l'Etat. L'Etat, comme l'individu, doit obéir à la raison : c'est en ce sens qu'elle est souveraine. Mais la raison toute seule ne suffit pas : il faut une volonté pour lui obéir : cette volonté ne peut être que celle de l'Etat; et comme l'Etat, c'est tout le monde, ce sera la volonté de tous. C'est en ce sens que la volonté générale est souveraine.

P. JANET [1].

---

12. — Conditions des lois politiques et civiles.

La loi, en général, est *la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre*; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine.

Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre.

Il faut qu'elles se rapportent à la nature et au principe du gouvernement qui est établi, ou qu'on veut établir; soit qu'elles le forment, comme font les lois politiques; soit qu'elles le maintiennent, comme font les lois civiles.

Elles doivent être relatives au physique du pays; au climat glacé, brûlant ou tempéré; à la qualité du terrain, à sa situation, à sa grandeur; au genre de vie des peuples, laboureurs, chasseurs ou pasteurs; elles doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir, à la religion des habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses,

1. *Histoire de la philosophie politique et morale*. Ladrange, 1858, t. II, p. 487.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à leur nombre, à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin elles ont des rapports entre elles; elles en ont avec leur origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur lesquelles elles sont établies.

MONTESQUIEU [1].

---

13. — On doit obéir aux lois même quand elles sont injustes.

SOCRATE. — Lorsque nous serons au moment de nous enfuir, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les lois de la République venaient se présenter devant nous, et nous disaient : « Socrate que vas-tu faire? exécuter l'entreprise que tu prépares, est-ce autre chose que de ruiner entièrement, autant qu'il est en toi, les lois et la République? Penses-tu qu'un Etat puisse subsister quand les jugements y sont non-seulement sans force, mais encore méprisés et foulés aux pieds [ou] les particuliers? » que pourrions-nous répondre, Criton, à de pareils reproches et à beaucoup d'autres encore? y a-t-il rien qu'un orateur ne pût dire sur le renversement de cette loi, qui ordonne que les jugements rendus soient exécutés? leur répondrons-nous que la République nous a fait injustice et qu'elle n'a pas bien jugé? Est-ce là ce que nous répondrons?

CRITON. — Par Jupiter, oui, nous le dirons, Socrate.

SOCRATE. — Que diront donc les lois? « Socrate, ne sommes-nous pas convenus ensemble que tu te soumettrais au jugement de la République? » et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : « Ne sois point surpris, Socrate; mais réponds-nous, puisque tu as coutume de procéder par demandes et par réponses. Dis-nous donc quel sujet de plainte tu as contre la République et contre nous, que tu fasses ainsi tous tes efforts pour nous

1. *Esprit des lois*. Livre I, ch. VII.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

détruire? et d'abord, n'est-ce pas à nous que tu dois la vie? n'est-ce pas grâce à nous que ton père a épousé celle qui t'a mis au monde? que trouves-tu donc à reprendre dans ces lois que nous avons établies sur le mariage? » « Rien, sans doute, » leur répondrais-je; « et celles qui regardent la nourriture et l'éducation des enfants, d'après lesquelles tu as été élevé, ne te paraissent-elles pas avoir justement ordonné à ton père de t'élever dans tous les exercices de l'esprit et du corps? » « Fort justement, » dirais-je? « Cela étant, puisque tu es né, puisque tu as été nourri et élevé, grâce à nous, oserais-tu soutenir que tu n'es pas notre enfant et notre serviteur de même que tes parents. Et s'il en est ainsi, penses-tu avoir les mêmes droits que nous, de sorte qu'il te soit permis de nous rendre tout ce que nous tâcherions de te faire souffrir? Ce droit, que tu ne pourrais avoir contre un père ou contre un maître, de lui rendre le mal pour le mal, injure pour injure, coup pour coup, penses-tu l'avoir contre ta patrie et contre les lois? et si nous tâchions de te perdre, croyant que cela est juste, tu voudrais nous prévenir et perdre les lois et ta patrie! appellerais-tu cela justice, toi qui fais profession de t'être attaché à la vertu? Ta sagesse te laisse-t-elle ignorer que la patrie est digne de plus de respect et de plus de vénération devant les dieux et devant les hommes qu'un père, qu'une mère, et que tous les parents ensemble? qu'il faut honorer sa patrie, lui céder et la ménager plus qu'un père lorsqu'elle est irritée? qu'il faut ou la ramener par la persuasion, ou obéir à ses commandements, et souffrir sans murmurer tout ce qu'elle ordonnera? même si elle veut que tu sois battu de verges ou chargé de chaînes, si elle veut que tu ailles à la guerre pour y verser tout ton sang, il faut partir sans balancer, car c'est là le devoir; et l'on ne doit ni désobéir, ni reculer, ni quitter son poste; mais à l'armée, devant les juges, et partout, il faut obéir aux ordres de la patrie, ou

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

user avec elle de persuasion, comme il est permis; car si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une beaucoup plus grande de forcer sa patrie. »

PLATON[1].

---

14. — Des devoirs envers Dieu.

Kant ne reconnaît pas les devoirs envers Dieu. La raison qu'il en donne, c'est que tout devoir suppose une relation entre deux êtres bien connus, et qu'il est impossible de définir les relations de l'homme avec un être dont nous ne connaissons ni la nature ni tous les attributs. Il serait même de l'avis de Rousseau, s'il était possible que les enfants ne fussent jamais témoins d'aucun acte de vénération envers Dieu, et n'en entendissent même pas prononcer le nom. Mais il veut qu'on les pénètre bien de cette idée que toutes les pratiques religieuses sont des préparations aux bonnes œuvres, non de bonnes œuvres, et qu'on ne peut plaire à l'Être suprême qu'en devenant meilleur[2]. Du reste, Kant n'entend pas que la morale soit athée, il pense que, si la religion sans la morale n'est qu'un culte superstitieux, la morale sans la religion, c'est-à-dire sans l'idée de Dieu manque d'efficacité. « Les reproches de la conscience resteront sans effet, si on ne les considère pas comme la voix de Dieu, dont le siége sublime est bien élevé au-dessus de nous, mais qui a aussi établi en nous son tribunal. » Toujours est-il que Kant supprime les devoirs religieux proprement dits.

1. *Le Criton*. Traduction revue par M. Saisset.

2. Kant ne nie pas le devoir religieux; il le proclame et le définit « la connaissance de tous nos devoirs comme ordres divins. » Mais ce n'est pas là, suivant lui, un devoir *envers* Dieu. « Nous manquons en tout cela d'un être donné envers lequel il y ait obligation pour nous. Mais il est du devoir de l'homme envers lui-même d'appliquer l'idée de Dieu, qui se présente nécessairement à la raison, à la loi morale en nous, où elle est d'une très-grande fécondité morale. Dans ce cas, il peut être vrai de dire que c'est un devoir de l'homme envers lui-même d'avoir de la religion. » (*Principes métaphysiques de la morale*, ch. III.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Nous ne croyons pas que la question puisse être ainsi tranchée par une sorte de fin de non-recevoir. Parce que nous n'avons pas de Dieu une notion complète, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions avoir des devoirs envers lui. Tout dépend du rapport dans lequel nous le concevons avec nous et de l'idée que nous nous en faisons. Si Dieu est bien réellement ce que nous montre la religion de l'humanité, c'est-à-dire un être individuel et séparé du monde, doué d'intelligence, de volonté, d'amour comme l'homme, sous la seule différence de la perfection, père et monarque d'un monde qu'il a librement créé, et qu'il gouverne comme un roi absolu son empire, ayant la main pleine de grâces individuelles qu'il laisse tomber sur qui le sollicite et le prie, selon les sentiments de sa bienveillance ou les mouvements de sa pitié ; si Dieu, dis-je, peut être représenté sous de pareils traits, nous ne voyons pas pourquoi l'homme n'aurait pas de devoirs envers lui, et de quel droit la philosophie viendrait supprimer le chapitre de la morale religieuse [1]. Et même, en retranchant de l'idée de la Personnalité divine tout ce qui tient à notre nature sensible, en ne lui laissant que la sagesse et la justice, il resterait encore, entre l'homme et Dieu législateur et juge, assez de rapports pour comporter certains devoirs de l'être créé envers le créateur [2].

Mais sans parler des doctrines qui suppriment le devoir religieux, en supprimant l'objet de toute religion, il est telle conception de Dieu qui n'admet ni prière, ni amour, ni aucun de ces devoirs qui ne peuvent s'adresser qu'à un Dieu qui aurait tous les attributs de la personnalité hu-

1. Kant reconnaît hautement que la morale a son couronnement dans la religion. L'effet de la loi morale sur l'âme se traduit par le respect ; il aurait dû ajouter que ce respect lui-même doit se traduire par des actes extérieurs et par le culte.

2. Cette conclusion est vraie, quelle que soit la conception de Dieu à laquelle on s'arrête. La loi morale est quelque chose de divin. L'athée qui la reconnaît rend malgré lui un culte à Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

maine, sans les imperfections qui en sont inséparables. Ainsi, pour Aristote, il ne peut y avoir de devoirs envers Dieu [1], intelligence pure, immobile et impassible. Pour Spinoza, Gœthe et l'école allemande qui identifient Dieu avec la Nature et l'Humanité, si Dieu est l'être universel dans lequel tout existe, vit, sent, se meut, pense et veut; si les lois de la Nature et les lois de l'Humanité ne sont que l'expression de sa nature et le gouvernement de sa providence; si rien absolument ne lui est étranger dans le cœur, dans la pensée de l'homme, aussi bien que dans la vie de la nature : alors tout devoir ayant pour objet la nature ou l'humanité devient un acte religieux. Pour lui donner ce caractère, il suffit de le rapporter, avec tout ce qui le constitue, la loi, l'acte et l'auteur, à l'Être qui est le principe, la racine, le fond de tout cela. Vu à cette hauteur, Dieu serait au-dessus de nos prières et de nos mystiques amours. Le seul culte digne de la majesté de sa nature, serait de le comprendre et de se sentir vivre, agir et penser en Dieu, par Dieu et pour Dieu [2]. C'est en vertu de cette communion avec l'Être universel que toute vie serait sainte, toute vertu divine, et toute morale religieuse. Quand un grand théologien allemand, Schleiermacher [3], célébrait la religion de saint Spinoza, il ne l'entendait pas autrement.

E. VACHEROT [4].

1. C'est une erreur de croire que le devoir suppose nécessairement une relation entre deux personnes; c'est le rapport entre une loi et une volonté qu'elle oblige.

2. Malgré toutes ces formules mystiques, le culte de Dieu est tout simplement alors le culte de l'homme. Voir les chapitres XXI et XXII.

3. Schleiermacher (1768 à 1834) est à la fois connu par ses travaux de philologie et ses ouvrages de philosophie. Il relève de Fichte, de Schelling et de Spinoza pour qui il avait un vrai culte, et mêle à leurs opinions une teinte de mysticisme enthousiaste.

4. *Essai de philosophie critique*. Hachette, 1867, p. 344.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XVIII.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA NATURE DE L'AME.

§ 1. — DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

1. — Affirmation du Moi.

Et premièrement, pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être mises séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe par quelle puissance cette séparation se fasse pour être obligé à les juger différentes[1] ; et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense[2], je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser[3]. Et quoique peut-être, ou

1. Ces considérations compliquent la pensée sans lui donner plus de force ; elles ont le désavantage de présenter un fait évident, comme la conclusion d'un raisonnement.

2. On comparera ce passage avec celui du *Discours de la méthode,* partie IV, où Descartes constate plus simplement qu'il est un être pensant.

3. Ce n'est pas le lieu d'examiner si cette définition de l'âme est exacte ; elle

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis étroitement conjoint ; néanmoins pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être et exister sans lui [1]. DESCARTES [2].

---

2. — Connaissance simultanée du Moi et du Non-moi.

L'homme complet, l'homme pourvu de toutes ses facultés ne vit pas encore, il ne pense pas, il reste dans un repos semblable au néant de l'existence, si aucune force venue du dehors ne lui imprime un premier mouvement [3]. Ce corps, si admirablement organisé, cette âme indépendante dans sa volonté, capable de connaître les principes et de discerner les individus, attachée au bien par un attrait dominant, n'a que la vie en puissance ; elle est semblable au monde du Timée, sorti tout organisé, tout complet des mains du *démiurge* [4], et qui n'a pas encore reçu le pre-

suffit pour la distinguer du corps. On n'oubliera pas que ce nom de pensée enferme « toutes les opérations de la volonté aussi bien que celles de l'intelligence. »

1. Voir sur l'affirmation primitive de l'activité du moi, tous les fragments du chapitre II, tome I. La spiritualité de l'âme ne doit pas se démontrer ; elle a sa preuve, pour ainsi dire, à chaque ligne des fragments du premier volume ; elle n'est pas une conclusion de la psychologie : elle en est le principe. Si on en traite ici parmi les fragments rangés sous le nom de métaphysique, c'est qu'elle confine à des questions sur la nature des êtres, sur les forces, sur la matière, et sur l'immortalité, dont on n'a pas cru devoir la séparer. Du reste la psychologie, par cela même qu'elle a pour objet le moi, est une science métaphysique.

2. *Sixième méditation.*

3. Il va sans dire que ce premier état est une fiction, et que même avant d'être *complet*, l'homme est toujours soumis aux impressions du dehors, son propre corps étant déjà quelque chose d'extérieur à lui.

4. Dans la théodicée platonicienne Dieu n'est pas à proprement dire le créateur,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mier ébranlement que le moteur éternel lui communique. Qu'une douleur, un plaisir lui arrive; que le monde extérieur excite par quelque avertissement sa sensibilité, aussitôt chaque force marche à sa fin [1]; tous les ressorts se tendent, toutes les facultés entrent en exercice et conspirent au but commun, tout s'éveille à la fois, la vie circule partout; elle est tout entière dès ce premier mouvement. La force que je suis s'aperçoit donc elle-même pour la première fois dans son opposition avec une force extérieure qui la limite et la modifie [2]. En même temps que je me pose, je me limite. Je sens mon être, je le parcours en quelque sorte par la conscience. Je ne sais pas moins sa mesure et sa quantité que sa nature [3]. La conscience de chaque acte enveloppe la conscience de la faculté par laquelle l'acte a été produit, et le sentiment d'un effort qui unit insensiblement dans mon esprit l'idée de résistance et d'opposition, à l'idée de puissance et développement actif. Si je ne sais pas d'une manière fixe et précise ce qui m'est possible ou impossible, l'incertitude n'est que dans le degré; rien, dans la présomption de l'inexpérience la plus complète, ne ressemble aux rêves de la toute-puissance. En un mot, dès le premier jour de ma vie, j'ai le sentiment de l'opposition et de la lutte, j'ai l'idée du dedans et du dehors, de la force exercée et de la force subie. Je conçois donc le moi et le non-moi tout ensemble comme réciproquement limitables l'un par l'autre [4]. J. SIMON [5].

puisqu'il tire le monde d'un principe différent de lui-même, simple possibilité désignée sous le nom de matière. C'est donc un architecte, en grec un *démiurge*.

1. Il ne faudrait pourtant pas croire que l'âme tienne tout du dehors; on reviendrait à la doctrine de la table rase.

2. Descartes n'a pas assez remarqué cette opposition et s'est arrêté à moitié chemin.

3. Ces expressions ne conviennent peut-être pas très-bien à l'âme : il est facile de les interpréter.

4. C'est le développement de la pensée de Fichte si souvent citée, et très-juste, quand on ne la dénature pas, comme il l'a fait : « Le moi se pose en s'opposant. »

5. *Histoire de l'école d'Alexandrie*, préface, p. 34.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Fait primitif de la distinction de l'âme et du corps.

Nous sommes conscients immédiatement dans la perception d'un moi et d'un non-moi, connus ensemble, et connus en opposition mutuelle[1]. Voilà le fait de la dualité de la conscience. Ce fait est clair et manifeste. Quand je concentre mon attention sur l'acte de perception le plus simple, je rapporte de mon observation la conviction la plus irrésistible de deux faits, ou plutôt de deux branches du même fait, que je suis, et que quelque chose qui diffère de moi existe. Dans cet acte, j'ai conscience de moi comme sujet qui perçoit, et d'une réalité extérieure comme objet perçu ; j'ai conscience de deux existences par une même et indivisible intuition. La connaissance du sujet ne précède ni ne suit celle de l'objet ; l'un ne détermine pas l'autre, et n'est pas déterminé par l'autre. Voilà le fait de perception révélé dans la conscience ; voilà le fait qui imprime dans l'esprit de tous les hommes une conviction de la réalité d'un monde extérieur, presque égale à celle de l'existence de notre esprit[2].

Nous pouvons donc regarder comme une vérité incontestable, que la conscience donne comme fait dernier, une dualité primitive ; une connaissance du moi en rapport et en opposition avec le non-moi ; et une connaissance du non-moi en rapport et en opposition avec le moi. Le moi et le non-moi sont ainsi donnés dans une synthèse originelle, comme unis dans l'unité de la connaissance, et dans une antithèse originelle, comme opposés dans le contraste

1. Ce langage est propre à l'auteur et ne doit pas être imité ; nous ne sommes conscients que de nous-mêmes ; mais en même temps nous percevons l'extérieur, c'est-à-dire un changement produit dans notre propre corps.

2. Elle y est tout à fait égale ; les deux affirmations sont solidaires ; elles en impliquent même une troisième, comme on l'a vu plus haut, t. I, p. 172 et 173. Seulement celle du moi contribue beaucoup à développer et à compléter les deux autres.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de la réalité. En d'autres termes, nous avons conscience du moi et du non-moi dans un acte indivisible de connaissance qui les enveloppe tous les deux, mais nous en avons aussi conscience, comme étant, en eux-mêmes, différents et exclusifs l'un de l'autre[1].

Ce n'est pas tout. La conscience ne nous donne pas seulement une dualité, mais elle nous montre ses éléments se faisant contre-poids et gardant une indépendance égale. Le moi et le non-moi, — l'esprit et la matière — sont donnés non-seulement ensemble, mais dans une co-égalité absolue. L'un ne précède pas, l'autre ne suit pas ; et dans leur mutuelle relation chacun est également dépendant et également indépendant. Voilà le fait tel qu'il est donné dans la conscience. W. HAMILTON[2].

---

4. — Sentiment naturel de la distinction de l'âme et du corps.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Les enfants savent eux-mêmes qu'en prononçant le mot je ou moi, ils parlent d'autre chose que de leur corps; si l'un d'entre eux vient à dire : je me souviens, demandez-lui si c'est avec la main ou avec quelque autre partie du corps qu'il se souvient, il se mettra à rire. Ajoutez que c'est avec l'âme : vous lui donnerez le mot, mais il avait déjà l'idée, c'est-à-dire qu'il connaissait déjà ce moi, entièrement distinct du corps, bien qu'il ne sût pas le nommer. Un enfant entendait pour la première fois parler de l'âme :

1. Voilà la vraie preuve de la spiritualité ; c'est un fait à constater, et non un raisonnement à développer. M. Cousin n'était pas assez hardi en disant : « La spiritualité est à peine une déduction ; » c'est l'aperception directe et immédiate d'un être, qui se distingue des autres, de l'âme qui s'oppose à ses organes.

2. *Lectures on metaphysics,* t. I, p. 288. Traduction de M. Cazelle dans la *Philosophie de Hamilton,* par Stuart Mill, p. 176. Comparez Descartes, *Discours de la méthode,* IVe partie, et surtout *Deuxième méditation.* Il faut bien entendre que du premier coup nous ne connaissons pas les corps comme des causes, mais seulement comme des phénomènes ; c'est l'idée de la cause personnelle qui nous permet de concevoir celle des causes extérieures.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il interroge sa mère; elle lui répond que c'est avec l'âme qu'il se souvient, qu'il espère : « Oui, interrompt-il, je comprends : c'est avec l'âme que je t'aime. »

L'enfant se sert des mots je et moi avant d'employer les mots esprit et âme. Il dit : je me souviens, je crois, je suis content, avant de dire : mon esprit se souvient, ou « mon âme est contente. » Ce langage cartésien, qui substitue le mot moi au mot âme et qui est regardé par quelques personnes comme plus savant, plus abstrait, plus difficile que le langage ordinaire, est au contraire un retour à la langue de l'enfance. L'enfant a donc distingué spontanément ce moi qui n'est pas le corps ; et s'il ne l'avait pas distingué, il serait incapable de comprendre les mots *âme* ou *esprit* qu'on lui suggère, parce qu'il ne saurait à quoi les attacher.

C'est après avoir distingué ce moi qui n'est pas le corps, que les hommes ont essayé de le nommer; et ils l'ont appelé un vent, un souffle insensible, une âme : Ψυχή, πνεῦμα, *spiritus, animus;* pour faire entendre le mieux possible qu'il n'était pas la masse tangible et visible qu'ils appelaient le corps : Σῶμα, *corpus*. Mais le langage de Descartes, en même temps qu'il retourne à la parole primitive, emploie un mot plus exact, dégagé de toute image matérielle, et convenant mieux à cet être qui se distingue du corps.

Les actes que je rapporte à moi sans les rapporter à mon corps, sont précisément les actes de ce qu'on appelle l'âme.

A. GARNIER [1].

---

5. — Aucune faculté de l'âme ne peut être l'attribut du corps.

Les facultés que nous rapportons à l'âme, sont la faculté motrice, les inclinations, l'intelligence et la volonté. Il

1. *Traité des facultés de l'âme.* Hachette, 1863, t. I, p. 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

n'est pas nécessaire de les avoir complétement décrites pour montrer qu'elles ne peuvent pas être des fonctions du corps ; il nous suffit de ce que tout le monde en sait sans étude.

Envisageons d'abord l'intelligence : si cette faculté appartient à un sujet composé de parties, ou bien chacune d'elles connaîtra l'objet tout entier, et il y aura plusieurs connaissances totales du même objet, ce qui n'arrive jamais ; ou bien chaque partie aura une connaissance partielle, et chacune n'ayant que sa portion de connaissance, la connaissance totale et une ne sera nulle part ; or l'expérience prouve que nous avons des connaissances totales. Si l'on suppose un centre où chaque partie apporte sa contribution de connaissance, il faut que ce centre soit simple ; car, s'il a des parties, la même difficulté se présente. S'il est simple, c'est lui qui est l'âme ; les autres parties auxquelles on supposait des connaissances partielles deviennent inutiles, cette simplicité nécessaire de l'intelligence apparaît surtout dans la connaissance de soi-même ou dans ce qu'on appelle la *conscience*. Si le principe qui se connaît a des parties, et que toutes ces parties connaissent, nous aurons la conscience de plusieurs moi et non d'un moi unique et simple, ce qui est contredit par l'expérience ; ou bien nous connaîtrons des fragments du moi, ce qui est inintelligible.

Le même raisonnement s'applique à l'*inclination :* si l'inclination appartient au corps, toutes les parties du corps aimeront, et il y aura plusieurs amours du même objet, ce qui est contraire à l'expérience, ou l'inclination se partagera entre toutes les parties du corps, et il y aura des fractions d'inclination, ce qui est absurde. Si l'on suppose un centre où les inclinations partielles se réunissent pour former l'inclination totale et une, ce centre est simple, et il est l'âme même : les fragments d'inclination qu'on a supposés auparavant sont superflus.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Nous en dirons autant pour la *faculté motrice* que nous attribuons à l'âme. La matière est inerte de sa nature ; les anciens ont bien vu que le corps ne peut se mouvoir de lui-même, mais ils ont placé le principe de son mouvement dans une âme distincte de l'âme intelligente, ainsi que nous le verrons plus loin ; quelques modernes ont rejeté la force motrice dans le corps : aux uns comme aux autres, nous opposerons le témoignage de la conscience. Ce moi qui se connaît, sait qu'il donne le mouvement à son corps. Si l'on récuse le témoignage de la conscience sur ce point, on peut le rejeter sur tous les autres.

« Il est certain, disait Bayle, que notre conviction intérieure ne nous montre pas plus distinctement l'activité de notre âme sur ses volontés que sa puissance de remuer notre main. »

La simplicité de la volonté est encore plus frappante que celle des autres facultés. Il n'y a en nous ni plusieurs volitions simultanées du même acte, ni plusieurs fractions de la même volition, mais une volition simple qui ne peut émaner que d'un sujet non composé de parties.

A. GARNIER [1].

---

6. — Si l'âme n'est qu'une série de phénomènes.

Il y a des philosophes qui s'imaginent qu'à chaque instant nous avons la conscience entière de ce que nous appelons notre moi, *our self;* qu'ils sentent son existence et la continuité de son existence..... Malheureusement toutes ces assertions sont gratuites, car il n'y a aucune idée de ce moi

1. *Traité des facultés de l'âme.* Hachette, 1865, t. I, p. 5. Voir sur le même sujet Descartes, *Discours de la méthode*, 4e partie ; et *Deuxième méditation* ; Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 20 ; Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. II. C'est la meilleure réponse à ce doute de Locke : « Si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, dispersé comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser. » Autant vaut se demander si Dieu a pu faire un carré rond, ou un composé simple.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

prétendu [1]. En effet, quelle impression pourrait nous avoir donné cette idée? A cette question, il n'y a pas de réponse possible [2].

Si nous devons avoir du moi une idée claire et intelligible, c'est qu'il y en a quelque impression qui doit donner naissance à toute idée réelle, c'est-à-dire à toute idée qui a un objet réel. Mais le moi ou la personne n'est pas une impression (ni, par conséquent, une idée), mais ce qui est supposé soutenir nos impressions et nos idées. Si quelque impression donne naissance à cette idée du moi, cette impression doit persister la même dans tout le cours de notre vie. Mais il n'y a nulle impression constante et invariable. Nul plaisir ou nulle douleur, nulle passion, nulle sensation ne dure. Ce n'est donc d'aucune de ces impressions, ni d'aucune autre, que l'idée du moi peut venir; donc une telle idée n'est pas [3].

Pour mon compte, quand j'entre dans un examen attentif de ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur quelque perception de chaud, de froid, de l'air, de mal, de plaisir; je ne me trouve jamais vide de perceptions, et je ne puis rien observer que des perceptions [4]. Quand mes perceptions m'abandonnent comme il arrive quelquefois dans un profond sommeil, je ne *me* sens plus, et on peut dire avec vérité que je n'existe point..... Si quelqu'un réfléchissant sérieusement sur lui-même et sans préjugés, trouve qu'il a de lui-même une notion différente, je dois confesser qu'il m'est impossible de raisonner avec lui. Il peut avoir raison; il

1. Hume accepte cette doctrine de Locke que l'on ne connaît pas les objets directement, mais seulement par leur idée. Voir t. I, p. 156.

2. C'est trop vrai; mais ce qui est faux, c'est que l'on ne puisse rien connaître sinon à la suite d'une impression.

3. La conclusion serait bonne si dans les faits successifs et divers ne se retrouvait pas toujours, non pas une impression invariable, mais l'identité de la cause elle-même; le langage a des mots divers pour exprimer la variété des faits; il n'y en a qu'un, *je*, pour énoncer leur cause.

4. C'est le même raisonnement que M. Taine reprend à son tour (voir ci-dessous); il n'est pas étonnant que si on veut trouver le cas où le moi s'aperçoit *vide*, c'est-à-dire où une cause ne fait rien, on cherchera inutilement.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

peut trouver en lui quelque chose de simple et d'identique qu'il appelle lui-même, mais je suis certain qu'il n'y a rien de tel en moi [1]. HUME [2].

---

7. — L'âme est une force.

Est-il vrai d'abord que la notion de force soit une invention mystique, tellement obscure que nous n'en ayons aucune idée [3] ? elle est obscure, sans doute, si par là on veut dire que la force n'est pas de ces choses qui peuvent se figurer et que l'imagination nous représente. Autant vouloir peindre les sons ou entendre les couleurs, que chercher à se faire une image de la force. Mais si la force ne peut être représentée, n'est-elle pas entendue et conçue, de la manière la plus claire et la plus distincte, par le sentiment même que nous en avons ? *Est enim vis*, dit Leibniz, *ex earum rerum numero quæ non imaginatione sed intellectu attinguntur* [4]. D'où nous vient en effet la notion de force ? Il est vrai qu'elle semble répandue à profusion sur tout le monde extérieur; c'est par des forces et par des combinaisons de forces, que nous expliquons tous les phénomènes physiques ; la physique, la chimie, font constamment intervenir des forces, la mécanique les soumet au calcul [5]. Nous

1. Voilà sans doute la première expression bien nette de cette doctrine, reprise par Kant, Condillac, M. Taine, etc. Condillac l'a exprimée avec sa netteté ordinaire : « Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle; c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. » A quoi l'on répond en lui demandant qui fait cette collection, et comment des faits gardent le souvenir d'autres faits ?

2. *Traité de la nature humaine*, partie VI. Voir plus bas.

3. Ce n'est pas l'avis de M. Taine ; il affirme aussi que les noms de pouvoir et de force ne désignent aucun être mystérieux, aucune essence occulte. Mais il en donne une raison tout autre : c'est qu'il n'y a pas de force, mais seulement des liaisons de faits.

4. *De ipsa vi naturæ insita*, édit. Erdmann, p. 156. Ailleurs il dit encore qu'elle peut être comprise distinctement, mais qu'elle ne peut être expliquée par aucune image, *non explicari imaginabiliter*.

5. « Aujourd'hui quand les savants parlent de forces physiologiques, chimiques, physiques ou mécaniques, ils ne voient dans ces noms que des noms. » M. Taine

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne voyons pas se produire un seul mouvement, qu'aussitôt nous ne concevions une force qui en est la cause. Mais le rôle que joue la force dans le monde extérieur ne doit pas nous faire perdre de vue sa véritable origine. Nous ne faisons que projeter en quelque sorte au dehors ce que nous avons expérimenté au dedans de nous [1]. En effet, c'est seulement en nous-mêmes, dans l'intimité de notre être pensant et agissant, que la force se révèle à nous. Sans la conscience, que seraient pour nous les mots de force et de cause, sinon des mots tout à fait vides de sens? Ce n'est donc pas la mécanique ou la physique, mais, comme l'a dit M. Damiron, la psychologie, qui, véritablement, est la science première de la force [2]. La notion de la force étant identique avec la conscience même de notre existence, osons dire que, loin qu'elle soit obscure, il n'est rien au monde dont nous ayons une connaissance plus immédiate, plus intime et plus claire. Toutes les autres choses, nous ne les connaissons que par le dehors et la surface; celle-là seule, entre toutes, nous est connue dans son intimité même; de là la vérité qu'a si bien dite Descartes, que l'âme est plus claire que le corps [3].

FR. BOUILLIER [4].

qui parle ainsi (*de l'Intelligence,* t. I, p. 384) convient pourtant que dans les préliminaires de la physique on ne peut se débarrasser de cette *entité*. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les sciences expérimentales finissent par ne plus voir dans la force qu'un terme général : elles déterminent des relations et ne scrutent pas des causes.

1. Cela est si vrai, que nous donnons d'abord aux forces de la nature la volonté et le sentiment. C'est un préjugé naturel aux enfants, et aux peuples peu éclairés.

2. *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours pour la philosophie de Leibniz.*

3. M. Bouillier signale plus loin la confusion où tombent ceux qui s'imaginent qu'au delà de la force il y a encore un *quelque chose*, une substance, un être. C'est le dernier terme de la réalité, et l'objet dernier où la pensée puisse s'appuyer; au delà il n'y a plus rien de réel, plus rien d'intelligible.

4. *Du principe vital et de l'âme pensante.* Baillière, 1862, p. 18.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Objections contre l'existence réelle du Moi.

Les facultés et forces du moi sont le moi lui-même ou tout au moins une portion du moi; plusieurs spiritualistes admettent même, avec Leibniz, que le moi n'est autre chose qu'une force, et qu'en général les notions de force et de substance s'équivalent [1]. Or on vient de voir que les pouvoirs et les forces ne sont que des entités verbales et des fantômes métaphysiques [2]. Donc, en tant que composé de forces et de pouvoirs, le moi n'est lui-même qu'une entité verbale et un fantôme métaphysique [3]. Ce quelque chose d'intime dont les facultés étaient les différents aspects, disparaît avec elles; on voit s'évanouir et rentrer dans la région des mots la substance une, permanente, distincte des événements [4]. Il ne reste de nous que nos événements, sensations, images, souvenirs, idées, résolutions [5] : ce sont eux qui constituent notre être, et l'analyse de nos jugements les plus élémentaires montre, en effet, que notre moi n'a pas d'autres éléments.

Soit, une sensation de saveur, puis une douleur dans la jambe, puis le souvenir d'un concert. Je doute, je souffre, je me souviens. Dans tous ces verbes se trouve le verbe *être*, et tous ces jugements contiennent le sujet *je*, lié par le verbe *être* avec un participe qui désigne un attribut. Or, en tout jugement, le verbe *est* énonce que l'attribut est un

1. La seconde paraît n'être qu'une abstraction de la première; c'est la force considérée non pas comme active, mais comme pouvant l'être.

2. On en conviendrait pour les pouvoirs, et encore avec quelques réserves; on n'est pas convaincu pour les forces. M. Taine réduit cette idée à une sorte de liaison entre deux faits. « On nomme force dans l'antécédent la particularité qu'il a d'être toujours suivi par le conséquent. » On a déjà rencontré plus d'une fois des opinions de ce genre, qui sont communes à tous les empiristes, et démenties par l'observation de notre activité : il y a plus que succession entre notre vouloir et ses effets.

3. On n'a jamais dit que le moi fût un *composé* de pouvoirs et de forces; on soutient qu'il est une force simple.

4. Si l'auteur entend par là une substance sans qualités, c'est-à-dire une force distincte de son activité, il a raison de la faire rentrer dans la région des mots.

5. Cette explication diffère peu, comme on le voit, de celle de Hume et de Condillac.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

élément, un fragment, un extrait du sujet, inclus en lui, comme une portion dans un tout; c'est là tout le sens et tout l'office du verbe *être;* et il en est de même ici que dans les autres cas. Donc le verbe énonce ici que la sensation de saveur, la souffrance, le souvenir du concert sont des éléments, des fragments, des extraits de moi.

Nos événements successifs sont donc les composants successifs de notre moi[1]. Il est tour à tour l'un, puis l'autre[2]. Au premier moment, comme l'a très-bien vu Condillac, il n'est rien que la sensation de saveur, au second moment rien que la souffrance, au troisième moment rien que le souvenir du concert[3]. — Non qu'il soit un simple total; car le verbe *est*, qui joint le sujet à l'attribut, énonce, non-seulement que l'attribut est inclus dans le sujet comme une portion dans un tout, mais encore que l'existence du tout précède sa division[4]. Quelle que soit l'origine d'un jugement, toujours l'attribut est, par rapport au sujet, un fragment artificiel par rapport à un tout naturel. L'esprit extrait

1. Ce raisonnement n'est pas solide, la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses; on pourrait tout au plus conclure que ces événements sont quelque chose du moi, mais non pas qu'ils le constituent. En outre la question est ici réduite à une argutie grammaticale, et à une définition du verbe; sur ce terrain on pourrait inviter M. Taine à considérer le petit mot *je* qu'il néglige. Enfin pourquoi dire *nos* événements, puisqu'il n'y a qu'eux, et que *nous* ne sommes pas; il est bien difficile d'exprimer une idée si fausse, il faudrait réformer la langue.

2. Ceci peut être pris en un sens exact; nous sommes tour à tour sentiment, pensée, activité, c'est-à-dire que tour à tour *nous* pensons, nous sentons, nous voulons. La phrase elle-même trahit la vérité, en dépit du système. Si le moi est *tour à tour* diverses choses, c'est qu'il ne disparaît pas avec elles; autrement il faudrait dire : ces choses sont tour à tour. Il est curieux de remarquer que la doctrine ici soutenue n'est pas exprimable, et il y a vingt passages dans ce chapitre où elle se détruit en s'énonçant.

3. Comment alors distingue-t-il la saveur, de la souffrance, ou du concert? Est-ce qu'un fait se sait différent d'un autre?

4. Voici une atténuation notable au système; mais il est difficile de l'entendre. Le moi, dit-on, précède les faits, comme un tout précède sa division. Est-ce à dire qu'il contient d'abord en lui la somme des opérations qui plus tard se distinguent et s'éparpillent? Ce serait alors lui reconnaître une existence plus substantielle que les spiritualistes les plus décidés ne l'oseraient faire. Du reste l'auteur après avoir énoncé cette réserve, et l'avoir expliquée, n'en tient pas compte, et réduit le moi à une *série* d'événements.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le fragment, mais, au même instant, reconnaît que cette extraction ou abstraction est purement fictive et que, si le fragment existe à part, c'est qu'il l'y met[1]. En effet, c'est seulement pour la commodité de l'étude que nous séparons nos événements les uns des autres ; ils forment effectivement une trame continue où notre regard délimite des tranches arbitraires. Notre opération est semblable à celle d'un homme qui, pour mieux connaître une longue planche, la divise en triangles, en losanges, en carrés, tous marqués à la craie. La planche reste une et continue ; on ne peut pas dire qu'elle soit la série de ses morceaux ajoutés bout à bout, puisqu'elle n'est divisée que pour l'œil ; et cependant elle équivaut à la série de ses morceaux ; eux ôtés, elle ne serait plus rien ; ils la constituent[2]. De la même façon le moi demeure un et continuel ; on ne peut pas dire qu'il soit la série de ses événements ajoutés bout à bout, puisqu'il n'est divisé en événements que pour l'observation ; et cependant il équivaut à la série de ses événements ; eux ôtés, il ne serait plus rien ; ils le constituent[3]. — Quand nous l'en séparons, nous faisons comme l'homme qui dirait, en parcourant tour à tour les divisions de la planche : « Cette planche est ici un carré, tout à l'heure elle était un losange, là-bas elle sera un triangle ; j'ai beau avancer, reculer, me rappeler le passé, prévoir l'avenir, je trouve toujours la planche invariable, identique, unique, pendant que ses di-

1. L'idée paraît juste ; l'attribut n'est pas distinct du sujet dans la réalité ; c'est en lui et par lui qu'il subsiste ; aussi ne prétend-on pas que le moi soit à part de tous ses actes ; on dit que les actes sont par lui.

2. En d'autres termes, si on distribue un tout ou ses parties et qu'on supprime chacune de ses parties, il ne reste plus rien. C'est d'une évidence parfaite, mais cela prouve-t-il que le moi n'existe pas ? c'est dire que si on lui retranche tout ce qu'il est, il cesse d'être.

3. Répétitions et logomachie ; la phrase d'ordinaire incisive et nette s'empêtre dans les contradictions : le moi est un et continu, dit-on, et rien n'est plus juste : si on en ôte les événements il n'est plus rien, c'est trop clair ; ôtez la pensée, le sentiment, etc. il ne reste plus d'âme. Ajoutez que dans ce chapitre l'auteur répète que nous sommes « la série » ou « la trame » de nos événements, oubliant qu'il a écrit ici tout le contraire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

visions varient; donc elle en diffère, elle est un être distinct et subsistant, c'est-à-dire une substance indépendante dont les losanges, le triangle, le carré, ne sont que les états successifs[1]. » Par une illusion d'optique, cet homme crée une substance vide qui est la planche en soi. Par une illusion d'optique semblable, nous créons une substance vide qui est le moi pris en lui-même[2]. — De même que la planche n'est que la série continue de ses divisions successives[3], de même le moi n'est que la trame continue de ses événements successifs[4].

H. TAINE[5].

---

9. — L'âme est un principe et non un résultat.

Est-ce qu'on pourrait dire la même chose de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même, et de ses cordes : que l'harmonie d'une lyre est quelque chose d'invisible, d'immatériel, de très-beau, de divin ; et que la lyre et les cordes sont des corps, de la matière, des choses composées, terrestres et de nature mortelle? Et après qu'on aurait mis en pièces la lyre, ou rompu les cordes, quelqu'un ne pourrait-

1. L'auteur raisonne-t-il mieux? il dit : ces divisions existent, il y a ici un carré, un losange, etc., donc la planche n'existe pas ; il y a des divisions et rien de divisé, il y a des figures et rien de figuré, etc. Il va sans dire qu'on ne doit pas accepter pour une analogie parfaite du moi l'exemple d'une planche.

2. Le moi pris en lui-même, dépouillé de toute activité, est une abstraction et une substance vide. Si on a voulu le prouver, il est difficile de dire contre qui la preuve est dirigée, et à qui elle peut servir.

3. On voit que la théorie n'a pas fait de grands progrès depuis Hume, malgré l'incontestable autorité que la critique de Kant lui a communiquée. On fera bien de méditer ces mots qui se trouvent à la fin du chapitre d'où cet extrait a été tiré : « La trame d'événements qui est nous-mêmes et *dont nous avons conscience* se lie avec le reste. » On verra par là tout ce que l'écrivain doit souffrir en s'obstinant à trouver des mots pour une pensée contradictoire ; il supprime le moi et le rétablit dans la même phrase. C'est bien autre chose encore quand il parle de la mémoire : « *Nous* embrassons, dit-il, de très-longs fragments de notre être en un instant, etc. »

4. Le moi est donc détruit ; « c'est un fantôme métaphysique, l'un des chefs survivants de cette armée d'entités verbales qui jadis avaient envahi toutes les provinces de la nature. » Mais il reste une autre entité, la matière. M. Taine en fait justice et conclut : La notion de *fait* ou *événement* correspond seule à des choses réelles.

5. *De l'Intelligence.* Hachette, 1870, t. I, p. 378.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il pas soutenir par des raisonnements semblables aux tiens, qu'il faut nécessairement que cette harmonie subsiste, et ne périsse point ? car il est impossible que la lyre subsiste, une fois les cordes brisées, que les cordes, qui sont choses mortelles, subsistent, après la lyre rompue, et que l'harmonie, qui est de même nature que l'être immortel et divin, périsse avant ce qui est mortel et terrestre[1] ; mais il faut de toute nécessité, dirait-il, que l'harmonie existe quelque part, et que le corps de la lyre et les cordes soient corrompus et périssent entièrement avant qu'elle reçoive la moindre atteinte. Et toi-même, tu t'es sans doute aperçu, Socrate[2], que nous pensons que l'âme est quelque chose de semblable à ceci : notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre âme n'est que l'harmonie qui résulte du juste mélange de ces qualités, quand elles sont combinées et bien d'accord. Si notre âme n'est qu'une espèce d'harmonie, il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par les maladies, ou par d'autres maux, c'est une nécessité que notre âme, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies qui consistent dans les sons, ou qui sont l'effet des instruments, tandis que les restes de chaque corps durent encore longtemps, jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou corrompus. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un prétend que notre âme, n'étant qu'un mélange des qualités du corps, périt la première dans ce que nous appelons la mort.

Et maintenant, Simmias, reprit Socrate, te paraît-il qu'il convienne à l'harmonie, ou à quelque autre composi-

1. Cette idée que l'âme n'est qu'une résultante de l'organisation, comme l'harmonie un résultat des vibrations de divers corps sonores, est bien ancienne, et Aristoxène n'est pas, comme on le voit, le premier qui l'ait conçue. Elle s'est renouvelée sous des formes diverses, et les raisonnements de Platon n'ont pas cessé d'être opportuns.

2. Simmias présente cette objection à Socrate ; elle ne porte pas seulement sur l'immortalité, mais sur l'existence actuelle de l'âme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tion, d'être différente des choses mêmes dont elle est composée ? — Nullement. — Ni de rien faire, ni de rien souffrir que ce que souffrent ou font les choses qui la composent ?

Simmias en tomba d'accord.

— Il ne convient donc pas à l'harmonie de précéder les choses qui la composent, mais de les suivre ?

Il en convint.

— Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des sons, des mouvements ou d'autres choses contraires aux choses dont elle se compose ?

— Assurément, dit Simmias.

— Mais, je te le demande, Simmias, de toutes les choses qui composent l'homme, trouves-tu qu'il y en ait quelque autre qui commande que l'âme seule, surtout quand elle est sage ?

— Non, il n'y a qu'elle.

— Commande-t-elle en lâchant la bride aux passions du corps, ou en leur résistant ? Par exemple, quand le corps a soif, l'âme ne l'empêche-t-elle pas de boire ? ou quand il il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger, et mille autres choses semblables, où nous voyons manifestement que l'âme combat les passions du corps[1] ? N'est-ce pas ?

— Sans contredit.

— Mais, ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'âme, étant une harmonie, ne peut jamais avoir d'autre son que celui des éléments qui la tendent, qui la lâchent et l'ébranlent, ni subir d'autres modifications que celles des éléments qui la composent ; qu'elle doit nécessairement leur obéir, et ne peut jamais leur commander ?

1. A proprement dire le corps n'a pas de passions. Cette lutte dont on parle ne s'établit pas entre l'âme et le corps, mais entre diverses puissances de l'âme. Quand Turenne prononce ce mot si souvent cité : « Tu trembles, carcasse, tu tremblerais bien plus si tu savais où je veux te conduire demain ; » il n'interpelle pas son corps ; le tremblement dont il parle n'est qu'un effet dont la cause est la crainte, qui est un état de l'âme. C'est la raison et la volonté, dans leur opposition avec la fatalité de certaines affections.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

— Nous en sommes convenus, sans doute, dit Simmias. Le moyen de s'en empêcher ?

— Mais, dit Socrate, ne voyons-nous pas présentement que l'âme fait tout le contraire ? qu'elle gouverne et conduit les choses mêmes dont on prétend qu'elle est composée, leur résiste, pendant presque toute sa vie, réprimant les unes plus durement par les douleurs, comme dans la gymnastique et la médecine, traitant les autres avec plus de douceur, en se contentant de menacer ou de gourmander les désirs, les colères, les craintes, comme des choses d'une autre nature qu'elle ? Et c'est ce qu'Homère a fort bien représenté lorsque, dans l'Odyssée, il dit qu'Ulysse, « se frappant la poitrine, gourmanda ainsi son cœur : Supporte ceci, mon cœur ; tu as supporté des choses plus dures. »

PLATON [1].

---

10. — De l'unité du Moi.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il y a plusieurs sortes d'unités, ou du moins plusieurs choses qu'on appelle unes [2]. Qu'un certain nombre d'éléments se trouvent réunis de quelque manière, soit dans le temps, soit dans l'espace, le tout de ces éléments se nomme un. C'est ainsi que dans la succession de certains événements, on voit *une* époque de l'histoire, et dans la combinaison de certaines molécules, *un* corps de la nature. Est-ce au même titre que le moi est un ? Compte-t-on en lui des existences qui soient entre elles dans le rapport d'antériorité et de postériorité [3] ? Se compose-t il d'une série d'êtres

1. *Phédon*. Traduction de Grou.

2. L'idée d'unité est primitivement acquise par la conscience ; l'unité du moi devient le type de toutes les autres qui s'éloignent plus ou moins de l'individualité. On compte l'unité *vitale* qui est indivisible chez les animaux, sauf quelques exceptions apparentes ; l'unité *logique*, celle de l'espèce, purement artificielle, et nominale ; l'unité *matérielle*, formée par agrégation, comme celle d'un corps ; l'unité *abstraite*, détachée de toute existence, applicable par là même à toute chose. Tous ces mots n'auraient pas de sens si nous ne percevions d'abord l'unité vivante et active du moi.

3. Il est vrai qu'il a des attributs divers ; Fénelon se fonde sur ce fait pour

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui se précèdent et se succèdent? Paraît-il enfin une époque? Non, sans doute. Il vit, dure dans le temps, a ses âges et ses dates, se modifie en conséquence, mais sans se diviser ni se partager; il est le même dans tous les moments; à quelques instants qu'on le prenne, il est ce qu'on l'a laissé; il est ce qu'on le retrouvera, non dans ses actes, qui varient, mais dans sa substance, qui demeure, dans sa personne, qui ne change pas. D'un jour à l'autre, il n'est pas deux, trois, quatre, un nombre enfin plus ou moins grand de moi; il est unique et continu. Mais, un dans la durée, ne pourrait-il pas dans l'espace être multiple et composé? Ne pourrait-il pas être un tout dont les parties toujours liées coexisteraient jusqu'à la fin dans une parfaite simultanéité? Mais d'abord, cette simultanéité, il faudrait, pour la concevoir, voir quelque corps dans la nature dont l'expérience n'apprît pas qu'il perd toujours avec le temps plus ou moins de ses molécules; il faudrait que le corps humain en particulier ne parût pas suivre cette loi. Or, on sait ce qu'il en est. Ensuite un tel assemblage prête nécessairement à la numération. On en compte les éléments; on les prend un à un, et on voit combien ils font; il y en a tant, plus ou moins. En est-il de même du moi? Y a-t-il en lui pluralité? Dirait-on de lui, en le partageant, comme on le dit de toute somme dont on nombre les unités: un, deux, trois, quatre, etc.? De quelles unités se compose-t-il? Appellera-t-on unités les attributs dont il est doué, les facultés dont il jouit? Mais chacun de ces attributs est lui; chacune de ces facultés, lui encore: il n'y a que lui en tous ces faits. On les comptera si l'on veut; mais lui, on ne le comptera pas; il n'est qu'une unité dont

soutenir que ce n'est pas une unité parfaite, comparable à celle de Dieu; mais la diversité des attributs ne compromet pas plus la simplicité de l'âme que celle de Dieu, où elle se retrouve. Voir le *Traité de l'existence de Dieu*, I, 2, p. 72, éd. Belin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il n'y a rien à dire, si ce n'est qu'elle est une, et que le nombre ne lui convient pas. DAMIRON [1].

---

11. — L'unité du Moi opposée à la divisibilité du corps.

Il n'y a que moi, dis-je, et les autres semblables à moi qui puissent être véritablement, proprement et formellement *un*, puisque l'unité prise de la sorte exclut, dans chaque être où elle se trouve, toute division même possible.

En effet, je ne puis sans folie penser de mon être et de ce que j'appelle moi qu'il puisse être divisé, car ce moi, s'il pouvait être divisé en deux, serait moi, et ne serait plus moi. Il le serait, puisqu'on le suppose; et ne le serait pas, puisque chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pourrait penser sans que l'autre pensât; c'est-à-dire que je penserais et que je ne penserais pas en même temps, ce qui détruit toute idée de moi et de moi-même [2].

Au reste, ce moi, et tous les êtres semblables à ce moi, en qui je conçois nécessairement l'unité, et où je ne puis concevoir de division sans détruire tout ce qu'ils sont et toute l'idée que j'en puis avoir, c'est ce que j'appelle un être immatériel ou spirituel : en sorte que détruisant son unité, vous détruisez tout ce qu'il est, et toute l'idée de son être. Partagez une pensée, une âme ou un esprit en deux,

1. *Cours de philosophie*. Hachette, 1843, t. I, p. 36. On prouve l'unité du moi par le sentiment que nous en avons, et aussi par le raisonnement, aucun des actes de la vie intellectuelle et morale ne pouvant être l'effet de plusieurs forces réunies. Condillac lui-même a établi fortement que pour expliquer la comparaison, « il faut admettre un point de réunion, une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible des perceptions comparées, distincte par conséquent du corps; une âme, en un mot. »

2. C'est à peu près le raisonnement dont Spinoza se sert pour prouver la simplicité de Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il n'y a plus de pensée, plus d'âme, plus d'esprit ; car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une âme, d'un esprit[1] ? De plus, cette indivisibilité m'est évidente, par le sentiment intime de ce que je sais ; et j'apprends encore par la force du même sentiment, que ce que j'appelle moi, n'est pas proprement ce que j'appelle mon corps ; ce corps pouvant être divisé et d'avec moi et en lui-même, au lieu que moi, je ne puis être divisé de moi-même.

BUFFIER[2].

---

12. — De la vraie et de la fausse identité.

Observons que l'usage admet une identité de ressemblance qui se confond souvent avec la vraie identité. Par exemple, en versant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un et l'autre verre, c'est le même vin ; et en faisant deux habits d'une même pièce de drap, on dit que les deux habits sont de même drap. Cette identité n'est que dans la ressemblance, et non dans la substance ; puisque la substance de l'un peut se trouver détruite sans que la substance de l'autre se trouve altérée en rien. Par la ressemblance, deux choses sont dites aussi la même ; quand l'une succède à l'autre dans un changement imperceptible,

1. Toute force est simple et une ; l'unité est l'essence même de tout ce qui est, de tout ce qui agit. Les forces élémentaires dont les effets sont perçus par nous sous la forme de l'étendue, sont tout aussi indécomposables que le moi. Mais la distinction de l'âme et du corps n'en subsiste pas moins, même sous ce rapport ; car la première est une, et l'autre plusieurs ; et comme dit Leibniz, « les composés ou les corps sont des multitudes ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés ; et par conséquent toute la nature est pleine de vie. » Il faut cependant remarquer que les forces corporelles agrégées dans l'unité du corps, et maintenues par la force vitale, ne sont pas à proprement parler une multitude, c'est-à-dire une pluralité sans ordre ; on les comparerait plutôt à une société bien organisée, comme celle que décrit Platon dans sa république, et où chacun a sa fonction déterminée par un but final.

2. *Des vérités premières,* p. 101.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

bien que très-réel : en sorte que ce sont deux substances toutes différentes [1].

Ainsi la substance de la rivière de Seine change tous les jours imperceptiblement, et par là on dit que c'est toujours la même rivière ; bien que la substance de l'eau qui forme cette rivière, change et s'écoule à chaque instant. Ainsi le vaisseau de Thésée était dit toujours le même vaisseau de Thésée, bien qu'à force d'être radoubé, il ne restât plus un seul morceau du bois dont il avait été formé d'abord. Ainsi le même corps d'un homme, à cinquante ans, n'a-t-il plus rien peut-être de la substance qui composait le même corps, quand cet homme n'avait que six mois [2] : c'est-à-dire qu'il n'y a souvent dans les choses matérielles, qu'une *identité de ressemblance*, que l'équivoque du mot fait prendre communément pour une *identité de substance*. BUFFIER [3].

---

13. — L'identité du Moi ne s'interrompt jamais.

N'y a-t-il pas telle sorte de variation, telle mutation du *moi*, comme, par exemple, la folie, qui le rend réellement autre? autre, sans doute, si l'on considère la manière dont il agit, dont il use de son activité, dont il exerce ses facultés ; si l'on dit que, par exemple, dans la folie, cessant de se gouverner, il n'est plus le maître de ses passions ni le régulateur de ses idées : dans ce point de vue, rien de plus vrai. Mais s'il est constant qu'alors l'homme n'est plus lui, en ce sens que, n'ayant plus sur lui-même de pouvoir personnel, il n'a plus sa raison ; s'il manque à ses actions la condition de la responsabilité ; si, en un mot, il a cessé d'être une personne devant la loi, un *moi* civil et politique,

1. C'est répondre d'avance aux matérialistes qui allèguent que le corps aussi a son identité, celle de la forme, de la figure, du rapport des parties.

2. La conjecture du père Buffier reste bien en deçà de la vérité, comme on le verra en lisant le fragment 14.

3. *Des vérités premières,* p. 104.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il continue à être lui, en ce sens qu'il est toujours cette force douée de conscience, qui persiste à se développer, quoiqu'elle le fasse d'une manière incomplète et malheureuse. Il est encore ce qu'il était, quoiqu'il ne soit pas tout ce qu'il était; un autre homme, un second homme, n'est pas venu en lui à la place du premier[1]. Il y a eu trouble dans cette existence, mais non pas succession d'une existence à une autre; et quand vient la guérison, il n'y a pas une nouvelle création, ce qui pourtant serait nécessaire s'il y avait eu destruction, vraie mutation de substance; il n'y a que transition d'un état mauvais à un état meilleur; et la preuve, c'est que le malade, une fois revenu à lui, dit ou pense de lui : quand *je* souffrais, quand *je* n'avais pas ma raison. Il ne croit donc pas que la folie ait tué le moi en lui : elle ne l'a point tué en effet; elle n'a fait que le réduire à une vie sans liberté. DAMIRON[2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

14. — Renouvellement continuel de la substance du corps.

Le changement de matière et de forme dans les diverses parties, tandis que leur figure générale reste la même, tel est le mystère de la vie animale. Les globules incolores du sang qui, en ce moment, traversent rapidement mon corps, seront au bout de six heures transformés en globules rouges, et ceux-ci, dans trois semaines au plus, seront dissous et remplacés par d'autres.....

Cet échange de matières s'opère avec une rapidité remarquable. La durée moyenne de la vie des hommes qui succombent à l'inanition va jusqu'à deux semaines. Mais au

1. L'identité du moi, évidente par le sentiment, se prouve aussi par l'idée même que nous en avons, par la pensée qui demande une succession d'instants, par la mémoire qui a pour seul objet le moi. Voir du reste le paragraphe suivant.

2. *Cours de philosophie.* Hachette, 1863, t. I, p. 63.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moment où un vertébré, quel qu'il soit, meurt d'inanition, son corps a perdu les quatre dixièmes de son poids primitif. Supposons que cette perte de poids pût se prolonger sans donner lieu à la mort par inanition, au bout de trente-cinq jours un homme aurait consommé la totalité de son corps. En effet, si l'on prend deux fois et demi les quatre dixièmes qui sont dépensés, on obtient l'unité, c'est-à-dire le corps entier. La mort arrive après quinze jours ; si l'on prend quatorze deux fois et demi, on obtient trente-cinq. Si nous remplaçons les pertes par des aliments, le corps d'un adulte se maintient dans son poids primitif. Chez les individus qui font un usage convenable d'aliments et de boissons, l'échange des matières s'opère plus vite que chez les êtres épuisés par l'abstinence. Ces faits justifient donc tout à fait la supposition que le corps *renouvelle* la plus grande partie de sa substance dans un laps de temps de vingt à trente jours [1].....

La concordance des résultats qu'on obtient en partant de trois points de vue différents, est une garantie positive de l'hypothèse, d'après laquelle il faut trente jours pour donner au corps entier une composition nouvelle. Les sept ans que la croyance du peuple fixait pour la durée de ce laps de temps sont donc une exagération colossale.

J. MOLESCHOTT [2].

---

15. — Objections contre la simplicité et l'identité du Moi [3].

La pensée est une et simple en tant que phénomène;

1. Si ces faits sont authentiques, il en résulte que nous changeons de corps à peu près tous les mois ; on ne peut donner un meilleur argument contre l'opinion qui confond le moi avec le cerveau, et les faits de conscience avec les mouvements du cerveau.

2. *La circulation de la vie,* traduction de M. Cazelles, t. I, p. 150. Germer Baillière, 1866. Les conclusions de ce livre sont tout à fait matérialistes.

3. Ces objections sont du même genre que celles de Hume et de M. Taine qu'on a lues ci-dessus ; on peut les réfuter par les mêmes raisons.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mais cela ne nous autorise pas à conclure que le principe de la pensée soit simple comme elle [1]. L'unité de la pensée se forme de la diversité des intuitions, comme la direction du mouvement se forme de la diversité des impulsions [2]. L'unité de la pensée pourrait donc se concilier avec la diversité des substances dans l'être d'où émane la pensée [3]. Si l'unité de la pensée est l'objet de l'expérience du sens intime, il n'en est pas ainsi de l'être qui pense [4], et toute conception qui ne peut s'appliquer à une expérience demeure une illusion.

Quant à l'identité de l'âme, elle n'est pas non plus l'objet de l'expérience : celle-ci ne nous montre que la continuité de la même pensée et non la continuité du même être pensant [5]. Or, la continuité de la pensée pourrait exister

1. Jouffroy, on le verra ci-après, donne raison à Kant. Il faut répéter que l'on ne prouve pas la simplicité du moi ; on la constate. Kant a nié systématiquement la valeur de la conscience, et par ses habitudes d'esprit, il substitue toujours la logique à la psychologie.

2. L'analogie est spécieuse, et même exacte en certaine mesure ; chaque pensée est composée d'éléments, chaque perception de perceptions élémentaires, et la conscience ne saisit qu'une somme, un total (voir le chapitre III). Mais ces pensées diverses n'en sont pas moins embrassées par *une seule* conscience ; sinon la synthèse ne pourra se faire. Elle ne se *forme* pas toute seule. Plus les pensées sont diverses, plus il est nécessaire que l'être qui les combine, qui les compare, qui les distingue soit *un*. L'unité de direction dans le mouvement est tout extérieure, c'est par le dehors que nous la saisissons, et elle n'a pas de sens, si nous ne comparons les positions, ni nous n'orientons les mouvements ; l'unité de la pensée est intrinsèque et ne résulte pas d'un simple rapport ; c'est une unité de principe et non de résultat : elle n'est pas créée ni aperçue par le spectateur ; la force qui la produit la connaît seule.

3. A condition que ces diverses substances n'eussent qu'une même conscience ; sinon, il y aura autant de pensées isolées qu'il y aura de substances.

4. Voilà la proposition qui résume toutes les erreurs de Kant, dans cette partie de sa critique, où il relève les *paralogismes* de la psychologie rationnelle. C'est tout au contraire l'unité de l'être qui pense que nous apercevons malgré la diversité de nos pensées.

5. Quel est donc ce moi qui, à chaque moment, s'aperçoit des changements qu'il produit ou qu'il subit ? quel est l'être qui *montre* à Kant la continuité de sa pensée, et *à qui* la montre-t-il ? Qu'on analyse les termes de cette assertion : « l'expérience nous montre la continuité de nos pensées. » Qu'est-ce que l'expérience, sinon une opération prolongée supposant une chose à observer et un observateur ? qu'est-ce que ce *nous* à qui la continuité de la pensée est révélée ? Si la doctrine de Kant est vraie, il faut effacer tous ces mots y compris celui de continuité, qui déguise mal l'idée de l'identité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à travers plusieurs êtres successifs, comme le mouvement se propage d'un mobile à l'autre [1]. En supposant même que le premier être transmît au second la pensée avec la conscience qui l'accompagne, que le second fît la même transmission au troisième, en y joignant les deux actes de conscience, et ainsi de suite, on s'expliquerait la continuité non-seulement de la même pensée, mais de la même conscience [2]. L'âme subit des changements qui ressemblent à l'accroissement et au dépérissement des plantes, et celles-ci ne sont ni unes, ni identiques [3] : l'unité et l'identité de l'âme ne sont donc pas prouvées par les preuves ordinaires [4].

Enfin la communication de l'âme avec des objets dans l'espace, n'est pas plus que les conceptions précédentes confirmée par l'expérience [5] : les choses que nous appelons les objets extérieurs ne sont que des phénomènes en nous-mêmes [6], et l'espace n'est qu'une forme de notre faculté sen-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. A condition que la pensée fût de même nature que le mouvement, c'est-à-dire un changement de position dans l'espace; Kant néglige le caractère éminent de la pensée : elle est en progrès depuis l'enfance jusqu'à la maturité. Si c'est un mouvement transmis, il se produira un prodige de nature à renverser toutes les lois de la mécanique : à savoir que des organes de transmission ont la propriété d'accélérer le mouvement, et que plus il y a d'intermédiaires, plus il est rapide; chacun des mobiles y ajoute!

2. Tout à l'heure Kant ne voulait pas même admettre que l'âme fût un être; maintenant il accepte l'hypothèse d'une série d'êtres qui se succéderaient en se léguant chacun les richesses accumulées par leurs travaux; tout cela, parce qu'il a décidé *a priori* que nulle observation ne peut atteindre l'être, ni la cause; et que, comme il le dit naïvement : « Cela porterait un coup mortel à toute notre critique. »

3. Il y a pourtant une différence; c'est que les plantes ne connaissent pas leurs changements : si elles sont identiques, elles ne le savent pas.

4. On sait que Kant ne nie pas les vérités qu'il vient de discuter; c'est pour lui affaire de méthode. C'est par la morale qu'il arrive à la métaphysique; il y a donc des preuves de l'identité et de l'unité; mais ce ne sont pas les preuves *ordinaires*.

5. Il s'agit maintenant de la distinction entre le moi et l'extérieur : la critique a pour objet de prouver qu'elle est illusoire.

6. On accorderait à la rigueur que nous les connaissons d'abord comme de simples phénomènes; mais non pas qu'ils sont *en nous*. La distinction entre ce que nous faisons, et ce qui nous est *fait,* est primitive et claire; nous ne plaçons pas même en nous les impressions de notre corps.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sitive [1]. Ainsi s'évanouissent toutes les assertions de la psychologie rationnelle, et si l'on veut prouver la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité de la première, il faut avoir recours, non aux arguments spéculatifs. mais aux preuves morales, c'est-à-dire aux arguments pris de la vertu et des causes finales. KANT [2].

---

16. — L'unité et la simplicité du Moi ne se concluent pas des phénomènes.

L'unité et la simplicité du principe des phénomènes psychologiques sont incontestables, et je ne fais aucune difficulté à les admettre; mais la preuve qu'on en donne renferme au moins deux erreurs.

La première consiste à supposer que ce sont les phénomènes psychologiques qui nous révèlent l'unité du principe qui les produit. Rien n'est, en fait, plus inexact. Si je crois que ces phénomènes ne dérivent pas de plusieurs causes, mais d'une seule, c'est que je les sens tous émaner de la cause qui est *moi* [3]. C'est ainsi que je découvre l'unité du principe de ces phénomènes, et c'est à ce titre que j'y crois. L'induction n'a que faire là où l'observation s'applique immédiatement [4].

La seconde erreur renfermée dans la preuve dont il sagit consiste à supposer que la simplicité du principe psycho-

1. Kant a entrepris de prouver que tous les prétendus principes de la raison ne sont que des formes de la faculté de connaître et n'ont qu'une nécessité intellectuelle, relative à notre constitution. Il va sans dire que l'espace a subi le sort commun, et ce n'est pas, il faut l'avouer, la partie la plus contestable de sa doctrine. Mais à supposer que l'espace fût une simple condition intellectuelle de l'intuition sensible, les phénomènes que nous y situons n'en seraient pas moins distincts de nous, et de nos actions.

2. *Critique de la raison pure*. Le texte est emprunté à un assez grand nombre de pages. Voir M. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*. Livre XI.

3. Cette vérité psychologique de première importance a été souvent signalée dans ces fragments. Voir surtout le chapitre II, tome I.

4. Comment sait-on que l'idée de cause implique ces attributs? Est-ce par un raisonnement? Non; par la simple inspection de l'esprit, par la réflexion sur notre activité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

logique a, comme son unité, besoin d'être démontrée. La simplicité d'aucune cause n'a besoin d'être démontrée, parce que pour nous l'idée de cause exclut l'idée de composition, et implique celle de simplicité [1]. Si vous essayez en effet de concevoir des parties dans une cause, ou vous ne prêtez l'énergie productive qu'à l'une de ces parties, et alors celle-là est à elle seule la cause aux yeux de notre raison, ou vous l'attribuez à toutes, et alors il y a pour elle autant de causes distinctes que de parties : dans les deux cas, la simplicité reste l'attribut inhérent, nécessaire, inséparable de la causalité. Nous remontons donc encore moins de la nature des phénomènes psychologiques à la simplicité du principe qui les produit qu'à son unité; nous croyons que ce principe est un, parce que nous le sentons tel; nous croyons qu'il est simple, parce que toute cause l'est [2].

Suit-il de là, que si ce principe se dérobait à notre observation, la nature des phénomènes psychologiques ne suffirait pas pour nous en révéler l'unité? non, sans doute, et peut-être la démontrerait-elle avec certitude; mais je n'oserais l'affirmer; et la raison en est que le sentiment du principe qui les produit est tellement mêlé à la conscience de ces phénomènes, qu'il est difficile de l'en abstraire et de voir nettement à quoi se réduiraient dans cette hypothèse les données du sens intime [3]. Je ne voudrais donc pas con-

1. Jouffroy va cependant raisonner en forme sur l'idée générale de cause. Son raisonnement ne manque pas de force, mais il ne convaincra pas autant qu'une simple observation.

2. Il est difficile d'admettre cette explication, sans réserve. Il est bien vrai que nous ne concluons pas la simplicité du moi, de la simplicité de ses opérations : nous n'aurions aucun moyen de passer des phénomènes à leur principe, et c'est un sophisme de juger de la nature des causes, par la nature apparente des effets. Mais il est faux que nous « croyions que le moi est simple, parce que toute cause l'est. » C'est un cercle, et on aura une expression plus exacte en disant : nous croyons que toute cause est simple parce que le moi est simple. L'idée de cause en général, sur laquelle Jouffroy se fonde, n'est pas le principe de notre connaissance des attributs du moi; elle en est le résultat généralisé.

3. Cette abstraction le langage la consacre : je distingue ma pensée et moi qui pense; mais il est trop clair que je ne conclus pas l'existence du moi du fait de la pensée : les deux termes me sont donnés dans une seule et même affirmation, et le « je pense, donc je suis, » n'est pas un enthymème.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

damner comme fausse la preuve de l'unité du *moi* par les phénomènes qui en émanent. Je me borne à constater que nous ne passons point par cette preuve pour arriver à cette unité, et qu'elle nous est donnée immédiatement.

TH. JOUFFROY [1].

---

17. — L'âme principe d'individualité.

L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle *monade* [2], ne suffirait pas pour faire demeurer *idem numero* ou le même individu; car la configuration ne peut demeurer individuellement. Lorsqu'un fer à cheval se change en cuivre dans une eau minérale de la Hongrie, la même figure en espèce demeure, mais non pas le même en individu; car le fer se dissout, et le cuivre dont l'eau est imprégnée, se précipite et se met insensiblement à la place. Or, la figure est un accident, qui ne passe pas d'un sujet à l'autre (*de subjecto in subjectum*). Ainsi, il faut dire que les corps organisés aussi bien que d'autres ne demeurent *les mêmes* qu'en apparence, et non pas en parlant à la rigueur.

C'est à peu près comme un fleuve qui change toujours d'eau, ou comme le navire de Thésée, que les Athéniens réparaient toujours [3]. Mais quant aux substances, qui ont en elles-mêmes une véritable et réelle unité substantielle, à qui puissent appartenir les actions vitales proprement dites, et quant aux êtres substantiels, *quæ uno spiritu continentur*, comme parle un ancien jurisconsulte, c'est-à-dire qu'un certain esprit indivisible anime, on a raison de dire qu'elles

1. *Nouveaux mélanges.* Hachette, 1861, p. 190. Ce fragment peut servir de réponse aux objections de Kant qu'on vient de lire.

2. « La *substance* est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La *substance simple* est celle qui n'a pas de parties. La *composée* est l'assemblage des substances simples ou *monades*. *Monas* est un mot grec qui signifie l'unité ou ce qui est un. » Leibniz. *Principes de la nature et de la grâce,* 1.

3. Voir le fragment 12, page 337.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

demeurent parfaitement le même individu par cette âme ou cet esprit, qui fait le moi dans celles qui pensent.

LEIBNIZ [1].

---

18. — Différence entre la spiritualité et l'immatérialité.

Il faut distinguer l'*immatérialité* de la *spiritualité*. De cela seul que l'être de l'âme est cause et force, sans aucun rapport de ressemblance avec l'étendue et la figure, avec rien qui puisse se représenter aux sens et à l'imagination, de cela seul qu'il est essentiellement actif, un et identique, il suit que l'âme est immatérielle [2]. Partant, où il y a l'activité essentielle avec l'unité, il y a l'immatérialité; toutes les âmes sans exception, celles des animaux et celles des plantes, toutes les forces de la nature sont immatérielles. Mais cette immatérialité n'est que la base de la spiritualité et non la spiritualité elle-même. La spiritualité, c'est l'immatérialité accompagnée de certains attributs, de la liberté et de l'intelligence. *Vis sui motrix*, telle est la formule de l'immatérialité, tandis que *vis sui conscia* est celle de la spiritualité.

Qu'est-ce donc que l'âme et qu'est-ce que la spiritualité? l'âme est une force, une force motrice, une force intelligente et libre. La spiritualité commence où commence l'intelligence; elle a pour base l'activité essentielle et l'unité, elle a pour couronnement l'intelligence et la liberté. Unité et identité, activité essentielle et originale, conscience et intelligence, volonté et liberté, toutes choses directement attestées, et avec une clarté irrésistible, par la conscience, voilà la spiritualité. On s'est trop souvent perdu en subtilités, en détours, en vaines analogies, en conjectures de

1. *Nouveaux essais*. Livre II, p. 214. Ladrange, 1868. Voir les fragments du paragraphe suivant.

2. Toute force est immatérielle, c'est-à-dire simple. L'unité et l'activité ne peuvent se séparer. Mais il n'en résulte pas que toute force soit spirituelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toute sorte pour savoir ce qu'est l'esprit, tandis qu'en réalité c'est la chose du monde, si on ne la cherche pas où elle n'est pas, que nous connaissons avec le plus de clarté. Qu'est-ce en effet que l'esprit? Ce n'est pas un agent inconnu, mais cet être actif, vivant, doué d'énergie, qui a pour signe essentiel l'effort, qui se connaît, qui se possède, qui lui-même s'affirme et se nomme en disant : « Je ou moi. » Il n'y a que cela, il n'y a rien de plus dans cette notion de l'esprit, réputée par quelques-uns si obscure et si difficile à saisir[1]. Veut-on y ajouter quelque chose, veut-on pénétrer au delà, on sort de la réalité, on met vainement l'imagination à la torture, on enfante des chimères.

FR. BOUILLIER[2].

1. On veut en effet toujours rechercher ce que peut être l'âme indépendamment de ses actions; on rêve une substance qui soit comme le *substratum* de la cause.

2. *Du principe vital.* Baillière, 1862, p. 28.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DU MATÉRIALISME.

1. — Position de la question entre le spiritualisme et le matérialisme.

En examinant de près les deux opinions bien connues qui partagent les esprits sur cette question, on trouve qu'elles ne sont pas si différentes qu'on le pense, et qu'il y a bien plus de malentendu que de véritable contradiction entre les métaphysiciens et les physiologistes [1].

Car, que pensent les métaphysiciens? ils pensent qu'il y a quelque chose dans l'homme [2] qui a la propriété de sentir la douleur et le plaisir, et la faculté de vouloir, de connaître et de penser.

Que pensent les physiologistes? comme ils ne nient pas tous ces faits, ils ne peuvent nier non plus que nous n'ayons la capacité d'éprouver les uns et la faculté de produire les autres. Seulement ils attribuent au cerveau cette capacité et cette faculté ; et pourquoi? parce que leurs expériences leur ont démontré que les nerfs, qui sont les conducteurs des sensations et les instruments des perceptions et des volontés, aboutissent au cerveau ou en partent, et de plus, qu'en faisant subir au cerveau certaines altérations, on altère ou même on suspend les différentes propriétés ou facultés dont il s'agit.

Les métaphysiciens ne pouvant nier ces faits sont obligés de reconnaître, avec les physiologistes, que dans l'homme, tel qu'il est, la production des phénomènes de conscience dépend du cerveau [3].

1. Il ne faudrait pas en conclure que les uns et les autres ont également tort, comme on commence à le répéter.

2. Ce n'est pas quelque chose dans l'homme; c'est l'homme même.

3. Ce serait déjà une concession plus large que ne le comporte l'état de la

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

A quoi se réduit la différence ? à ce que les physiologistes disent que c'est le cerveau qui est le sujet ou le principe de ces phénomènes, tandis que les métaphysiciens soutiennent que ce sujet ou ce principe est distinct du cerveau, bien que le cerveau soit actuellement la condition indispensable des modifications qu'il éprouve, et l'instrument nécessaire des actes qu'il produit [1].

Les métaphysiciens fondent leur opinion sur ce que la conscience atteste que c'est la même chose en nous qui veut, qui sent et qui pense ; car nous avons la conscience que nous voulons, que nous pensons, que nous sentons; ce qui a conscience est par conséquent identique et avec ce qui veut, et avec ce qui sent, et avec ce qui pense; d'où il suit que le principe qui veut, celui qui pense et celui qui sent ne sont qu'un seul et même principe, qui a conscience de tout ce qu'il fait et de tout ce qu'il éprouve.

Non-seulement la conscience atteste que c'est le même principe qui veut, qui sent et qui pense, mais elle atteste encore, et toute la conduite de l'homme le prouve, qu'il n'y a pas en nous vingt principes qui veuillent, sentent et pensent ; elle n'a le sentiment que d'un seul.

Le sujet des faits de conscience est donc non-seulement simple, il est encore unique.

S'il est simple et unique, il ne peut être la matière cérébrale, car elle est composée d'une infinité de parties. Si ces parties étaient douées chacune de volonté, de sensibilité et d'intelligence, il y aurait autant de principes volontaires, sensibles et intelligents qu'il y a de ces parties; ce qui est contraire non-seulement à la conscience, mais à

physiologie. Il est à peu près constant que certaines opérations de la pensée ne peuvent s'effectuer sans l'intervention du cerveau ; il est aussi vraisemblable que sans ces opérations primitives, il ne pourrait y en avoir d'autres plus élevées ; mais que ces dernières soient dépendantes du cerveau, on ne peut le prouver.

1. « Je puis bien concevoir, dit Pascal, un homme sans mains, sans pieds; je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

toute la conduite de l'homme. S'il n'y a qu'une de ces parties qui en soit douée, cette partie n'est plus identique aux autres ; c'est véritablement un être d'une autre nature, résidant dans la matière cérébrale, mais qui n'est pas la matière cérébrale.

D'où les métaphysiciens concluent que le principe des faits de conscience peut bien être dans le cerveau, mais ne peut pas être le cerveau[1].

Mais les physiologistes ont trop de bon sens pour croire que la matière blanche ou grise du cerveau soit composée de molécules pensantes, voulantes et sentantes. Ils considèrent ces différentes parties du cerveau comme composant, par leur agencement, un organe unique, qui jouit de différentes propriétés qui sont les siennes, et non celles des parties qui le composent, tout de même que les parties qui composent l'estomac forment, par leur arrangement, un organe qui a la propriété de digérer, sans que ces parties aient elles-mêmes cette propriété.

Tout en rapportant au cerveau les faits de conscience, ils reconnaissent donc, comme les métaphysiciens, un principe unique qui sent, veut et pense[2]. Les métaphysiciens et les physiologistes sont donc parfaitement d'accord sur tous les points, excepté sur un seul ; c'est que ceux-ci prétendent que ce principe, sur l'unité et les propriétés duquel ils s'entendent très-bien, est un organe, le cerveau, tandis que les métaphysiciens prétendent que ce principe n'est point le cerveau ; qu'il en est distinct, bien qu'il y ait

1. Jouffroy semble indiquer que ce principe pourrait être une partie du cerveau différente des autres, ou au moins logée *dans* le cerveau ; ce qui impliquerait une condition matérielle d'existence ; mais l'équivoque vient du langage ; le cerveau n'est pas le *contenant* de la force intelligente ; il en est l'instrument, comme on l'a dit.

2. N'est-ce pas atténuer plus que de raison la différence des deux doctrines ? Que le cerveau soit un organe unique, ou un assemblage d'organes, il n'en est pas plus propre dans un cas que dans l'autre à être le moi lui-même.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

probablement son siége et que cet organe soit certainement son instrument.

TH. JOUFFROY [1].

---

2. — Énoncé de la doctrine matérialiste.

Les jugements, les idées et les raisonnements forment la totalité de notre pensée. Le raisonnement résulte de l'idée, l'idée du jugement, le jugement de l'observation par les sens [2]. Mais l'observation par les sens est la perception de l'impression que fait sur nos nerfs un mouvement matériel qui se propage jusqu'au cerveau [3].

La pensée est un mouvement de la matière. Ch. Vogt a très-bien dit : « Tout savant arrivera, je pense, par la » logique, à penser que toutes les facultés que nous com- » prenons sous le nom de propriétés de l'âme, ne sont que » des fonctions de la substance cérébrale, et si j'emprunte » une comparaison vulgaire, que ces pensées ont avec le » cerveau à peu près le même rapport que la bile avec le » foie, ou l'urine avec les reins. » La comparaison est inattaquable si on comprend ce qui en fait l'objet. Le cerveau est aussi indispensable à la création de la pensée que le foie à la préparation de la bile, que les reins à la sécrétion de l'urine. Mais la pensée n'est pas plus un fluide que la chaleur ou le son. La pensée est un mouvement, une

1. *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart. Préface, p. 114. Quand Jouffroy écrivait ces pages, il était encore sous l'influence d'une idée fausse ; il voulait introduire dans la psychologie la méthode des sciences naturelles, et traiter les faits de la pensée, comme ceux de la matière. « Si c'est l'effet qui nous révèle la cause, disait-il, n'est-ce point à la nature des effets, à leurs lois, qu'il faut demander la nature et les lois de la cause ? » Il ajoutait : « Il faut laisser dormir encore quelque temps ce problème très-ultérieur de sa nature ; la science n'est pas en mesure pour l'aborder. » On a vu plus haut, page 343, que plus tard il a reconnu la vanité de cette méthode, et proclamé que ce problème, loin d'être *ultérieur*, est résolu en même temps que l'autre.

2. Cette psychologie résumée n'est fausse qu'en un point, la définition du jugement.

3. C'est la perception de ce mouvement ; pourquoi dire plus tard que c'est le mouvement lui-même ? Il y a l'impression, plus quelque chose qu'on élimine après l'avoir reconnu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

transformation de la matière cérébrale [1]; l'activité intellectuelle est une propriété du cerveau tout aussi nécessaire, tout aussi inséparable que la force, partout inhérente à la matière comme son caractère essentiel et inaliénable. Il est aussi impossible que le cerveau intact ne pense pas qu'il est impossible que la pensée soit liée à une autre matière que le cerveau. Nos pensées, nos sentiments, nos passions sont produits et entretenus par des impressions des sens. MOLESCHOTT [2].

---

3. — **Erreur fondamentale du matérialisme.**

L'idée de la matière n'est réellement que l'idée de ce dont on fait une chose en lui donnant une forme, et qui passe ainsi d'un état relativement indéterminé et imparfait à un état de détermination et de perfection. D'où il suit que, si l'on veut chercher au delà de toute forme une matière première ou absolue, on n'arrivera qu'à un véritable rien [3].

Qu'est-ce en effet que l'idée de quelque chose qui n'au-

1. Le mot de mouvement se prête à tout, parce qu'il est pris dans un sens figuré. On n'est donc pas trop choqué d'entendre dire que la pensée est un mouvement, car on se figure par là qu'elle est l'effet d'une activité. Mais si on substitue à ce mot sa définition, et que l'on dise : la pensée est un déplacement dans l'espace de la matière cérébrale, l'illusion disparaît. Hobbes avait déjà hasardé cette proposition : « Notre âme ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique ; » à quoi Descartes fait cette réponse, qu'on doit méditer : « Et certes de la même façon qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourrait aussi conclure que la terre est le ciel, pour ce qu'il n'y a point de choses au monde entre lesquelles il n'y ait autant de convenance qu'il y en a entre le mouvement et l'esprit. » Quant à expliquer ce que pourrait être une *transformation* de la matière cérébrale, et comment, dans cette opération mystérieuse, elle deviendrait la pensée, c'est un problème d'alchimie auprès duquel celui de la transmutation des métaux en or est d'une solution facile.

2. *La circulation de la vie*. Traduction de M. Cazelles. Germer Baillière, 1866, t. II, p. 178.

3. La matière en général, ce que dans l'école on appelait matière première, n'est qu'une abstraction ; c'est l'idée de ce qu'il y a de commun dans tous les corps, indépendamment de ce qu'ils offrent de particulier. C'est une simple possibilité, comme Aristote le fait entendre, qui ne devient réelle que par une forme, c'est-à-dire par un principe de détermination.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rait aucune manière déterminée d'exister ? c'est l'idée tout à fait abstraite de la pure et simple existence, qui équivaut à celle du néant. Si donc on peut paraître, dans une telle théorie, tout expliquer par la seule matière, c'est qu'à l'idée de la matière on joint toujours l'idée de quelque chose de tout autre, qui constitue ce qu'on lui attribue de perfection [1]. Le matérialisme absolu n'a jamais existé et ne saurait jamais exister.

Qu'est-ce donc alors que le matérialisme de tel ou tel système ? c'est la théorie qui, sans aller jusqu'aux dernières conséquences de son principe, explique les choses par leurs matériaux, par ce qu'il est en elles d'imparfait, et dans cet imparfait prétend trouver la raison de ce qui l'achève. Selon l'excellente définition d'Auguste Comte [2], que nous avons rapportée, et par laquelle du haut de sa seconde philosophie il a jugé lui-même la première, le matérialisme est la doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur. Qu'est-ce qui en fait le faux ? c'est que précisément il est contradictoire, comme disait Aristote, que le meilleur provienne du pire, que le moins produise le plus. Et lorsque le matérialisme réussit en apparence à rendre compte, dans tel ou tel cas, du supérieur par l'inférieur, c'est que, par une subreption dont il ne s'est pas aperçu, il a mis déjà dans l'inférieur ce supérieur que, ensuite, il croit et semble en faire naître. Si l'on explique l'intelligence par la sensation, l'esprit par le corps, c'est, sans s'en rendre compte, au moyen de ce que la sensation renferme néces-

1. C'est ce je ne sais quoi que les matérialistes appellent la force, inséparable de la matière suivant eux, et dont cependant la matière ne leur donnerait pas la moindre idée. Quand ils lui donnent ainsi l'activité, ils l'imaginent sur le modèle de leur âme ; et par un retour qu'ils prennent pour une marche en avant, ils finissent par se figurer l'âme, qui est le modèle, d'après la matière, qui est la copie.

2. Mathématicien et philosophe (1798-1857), est surtout connu par le volumineux ouvrage intitulé : *Cours de philosophie positive*. L'école dite *positiviste* le reconnaît pour son maître, sans toutefois accepter toutes les idées d'un esprit qui s'est souvent contredit, et dont les facultés étaient plus puissantes que bien équilibrées.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sairement d'intellectuel, de ce qu'il y a, dans le corps le plus grossier, de nécessairement spirituel.

C'est l'œuvre achevée qui explique l'ébauche, le complet, le parfait qui explique l'incomplet et l'imparfait, le supérieur qui explique l'inférieur. Par suite, c'est l'esprit seul qui explique tout[1]. F. RAVAISSON[2].

---

4. — Hypothèse arbitraire du matérialisme.

Attribuer à un appareil organique quelconque la vertu de produire certains phénomènes, c'est lui attribuer une faculté que nous ne découvrons pas en lui, et que nous ne saurions y découvrir. Nous voyons bien, par l'expérience, qu'il y a une dépendance entre l'appareil organique et la production du phénomène; mais comme cette dépendance existerait également si cet appareil, au lieu d'être le principe de cette production, n'en était que l'instrument, il est impossible d'assigner une raison de préférer la première supposition à la seconde[3]. L'opinion qui identifie la cause d'un phénomène avec son organe, n'est donc qu'une explication arbitraire qu'on peut à volonté rejeter ou admettre; loin d'être prouvée pour le cerveau, elle ne l'est pour aucun organe du corps humain[4].

Comme il est démontré que les organes des sens et les nerfs sont indispensables à la perception et à la sensation, et ne sont cependant que des instruments qui ne sentent pas et ne connaissent pas, et d'autre part, que les nerfs, les muscles et les membres sont également indispensables à la production des mouvements volontaires, et cependant

1. L'esprit n'est pas toute chose, mais toute chose a en lui sa raison d'être, et son principe intelligible. M. Ravaisson a tellement le sentiment de cette vérité qu'il ne voit dans la matière elle-même qu'une sorte d'esprit diminué et comme éteint.

2. *Rapport sur la philosophie au* XIXe *siècle.* Hachette, 1868, p. 178.

3. Il y a au contraire des raisons de préférer la seconde à la première.

4. On en verra la preuve plus loin, par les discussions auxquelles donne lieu la nature du principe vital.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne sont aussi que des instruments impuissants par eux-mêmes, il nous est facile de concevoir par analogie que le cerveau, tout indispensable qu'il soit à la perception, à la sensation, au mouvement volontaire, n'est lui-même qu'un autre instrument, une autre condition de la production de ces phénomènes. Tous les raisonnements qu'on fait pour prouver que le cerveau est le principe des mouvements volontaires, le sujet de la sensation et de l'intelligence, étant fondés sur ce que le cerveau est indispensable à la production de ces phénomènes, et sur ce qu'on altère ces phénomènes en altérant cet organe, pourraient s'appliquer avec la même rigueur aux nerfs, aux muscles, aux membres, aux organes des sens[1]. Ces raisonnements ne sont donc pas concluants pour le cerveau, puisqu'ils ne le sont pas pour toutes ces parties du corps. TH. JOUFFROY[2].

---

5. — Que la pensée n'est pas un mouvement du cerveau.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Quant au cerveau proprement dit, il a été établi que cet appareil ou cet ensemble d'appareils sert à la sensibilité, à l'imagination, à la pensée même dans un certain sens et une certaine mesure. C'est le résultat des travaux de Vicq-d'Azyr, de Cuvier, de Gall, de Muller, etc.

Notons seulement que, s'il a été prouvé que tout ce qu'on peut appeler les antécédents et les conditions de la pensée, sensations, imaginations, etc., ne peut être dans le cerveau, il ne l'a pas été que la pensée elle-même, dans son action centrale, nécessairement simple, en dépende en aucune façon. En ce for intérieur, plus rien de la notion du corps, de l'organisme; plus rien de tout ce qui est étendue et multitude. « C'est sans organe qu'on pense, » a dit Aris-

1. L'analogie serait peut-être contestée. Il y a, à propos des fonctions cérébrales, autre chose que des raisonnements : il y a des faits qu'on interprète mal.

2. *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart. Préface, p. 123.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tote : cette haute proposition est demeurée inébranlable, et vraisemblablement, pour qui saura l'entendre, ne sera jamais ébranlée.

Notons en second lieu que, si les diverses opérations intellectuelles cessent quand le cerveau est détruit ou même profondément lésé, néanmoins, pourvu que la vie subsiste, après un temps plus ou moins long, elles se rétablissent. C'est l'un des résultats les plus importants des expériences de M. Flourens. D'après ces expériences, aux hémisphères cérébraux, qui sont le plus grand épanouissement du système nerveux principal, viennent suppléer, après quelque temps, les corps striés, épanouissement immédiatement supérieur de la moelle épinière, et dont la fonction normale est de servir aux opérations instinctives [2].

Il n'a donc pas seulement été trouvé vrai qu'une faible partie du cerveau suffit à la rigueur à toutes ses fonctions; il a été trouvé vrai qu'à tout le cerveau peuvent suppléer, pour les fonctions supérieures qui lui appartiennent en propre, les parties du système nerveux qui, dans l'état normal et habituel, ne servent qu'aux fonctions immédiatement inférieures. C'est dire que ce n'est pas l'organe qui cause la fonction, comme le matérialisme le soutient, mais que c'est la fonction, l'action qui, sous certaines conditions physiques, s'assujettit et s'approprie l'organe.

F. RAVAISSON [3].

1. Il est vrai qu'il avance aussi que nous ne pensons pas sans images; mais ces deux assertions ne se contredisent pas; l'image reste un préliminaire d'un acte plus élevé.

2. Ce fait ne peut se concilier avec la doctrine de Gall, qu'on appelle la *phrénologie*, et qui est fondée sur l'attribution, à diverses parties du cerveau, des actes de la vie intellectuelle et morale. «L'expérience et l'observation, dit M. Vulpian, nous apprennent ici que les diverses parties des hémisphères cérébraux et surtout de leur substance grise, peuvent se suppléer; qu'une partie relativement minime, surtout chez les animaux, peut suffire à remplir les fonctions du tout; et conséquemment, je le répète, la doctrine de la localisation des diverses facultés instinctives, intellectuelles et affectives n'a aucune consistance.»

3. *Rapport sur la philosophie au XIXe siècle*. Hachette, 1868, p. 183.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Que le matérialisme ne peut pas expliquer l'identité du Moi.

On ne définit pas l'identité personnelle, mais on la sent. Chacun de nous sait bien qu'il demeure le même à chacun des instants de la durée qui composent son existence, et c'est là ce qu'on appelle l'identité [1]. Elle se manifeste bien clairement dans trois faits principaux : la pensée, la mémoire, la responsabilité. Le fait le plus simple de la pensée suppose que le sujet qui pense demeure le même à deux moments différents. Toute pensée est successive ; si on le conteste du jugement, on ne le contestera pas du raisonnement ; si on le conteste du raisonnement sous sa forme la plus simple, on ne le contestera pas de la démonstration qui se compose de plusieurs raisonnements. Il faut admettre évidemment que c'est le même esprit qui passe par tous les moments d'une démonstration ; supposez trois personnes dont l'une pense une majeure, l'autre une mineure, l'autre une conclusion : aurez-vous une pensée commune, une démonstration commune ? Non, il faut que les trois éléments se réunissent en un tout dans un même esprit [2]. La mémoire nous conduit à la même conclusion. Je ne me souviens que de moi-même, a très-bien dit M. Royer-Collard : les choses extérieures, les autres personnes n'entrent dans ma mémoire qu'à la condition d'avoir déjà passé par la connaissance ; c'est de cette connaissance que je me souviens, et non de la chose elle-même. Je ne pourrais donc pas me souvenir de ce qu'un autre que moi a fait, dit ou pensé. La mémoire suppose un lien continu entre le moi du passé et le moi du présent. Enfin nul n'est responsable que de lui-même ; s'il l'est des autres, c'est dans la mesure où il a pu agir sur eux et par eux. Comment pourrais-je ré-

1. Voir plus haut p. 337.
2. On a vu ci-dessus par quelle singulière hypothèse Kant a éludé cette difficulté. Voir p. 340.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pondre de ce qu'un autre a fait avant que je fusse né[1]? Ainsi pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité. C'est là un des faits capitaux qui caractérisent l'esprit.

Il y a de même dans le corps humain un fait capital et caractéristique, mais qui est le contraire du précédent : c'est ce qu'on appelle le tourbillon vital ou l'échange perpétuel de matière qui s'opère entre les corps vivants et le monde extérieur. Ce fait se manifeste par la nutrition. Nous savons que les corps organisés ont besoin de se nourrir, c'est-à-dire d'emprunter aux corps étrangers une certaine quantité de matière pour réparer les pertes qu'ils font continuellement. Si, en effet, les corps vivants conservaient toute la matière acquise et en introduisaient sans cesse de nouvelle, on devrait voir leurs dimensions croître continuellement : c'est bien ce qu'on voit jusqu'à un certain âge; mais ce temps de croissance s'arrête, et le corps reste stationnaire dans ses dimensions[2]. Il est donc évident par là même qu'il perd à peu près autant qu'il gagne, et que la vie n'est qu'une circulation[3]. Au reste, les plus grands naturalistes ont reconnu le fait. Je citerai surtout les belles paroles de Cuvier : « Dans les corps vivants, dit-il, 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, ainsi que l'espèce de molécules qui y sont entraînées, mais non les molécules individuelles elles-mêmes. Au contraire, la

1. Il y a des matérialistes assez résolus pour nier la responsabilité ; mais le fait qui les arrête c'est la mémoire, et les plus sincères avouent qu'ils n'en peuvent rendre compte.

2. Il est bien entendu qu'il n'en est pas moins soumis, dans la période de croissance, à la loi du renouvellement incessant.

3. On a des preuves directes de cette élimination perpétuelle des éléments devenus impropres à l'organisation, même pour les parties les plus consistantes du corps, et l'on connaît les expériences de Flourens qui a trouvé le moyen de rendre visible l'arrivée et le départ des matières qui constituent le système osseux.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. Ainsi la forme de ces corps leur est plus essentielle que leur matière, puisque celle-ci change sans cesse, tandis que l'autre se conserve. »

Sans insister sur un fait dont nous avons déjà parlé plus haut, et dont on trouvera la confirmation dans tous les physiologistes, disons que le problème pour le matérialisme est de concilier l'identité personnelle de l'esprit avec la mutabilité perpétuelle du corps organisé. Or, il faut reconnaître que les matérialistes ne se sont jamais donné beaucoup de mal pour résoudre ce problème, et le docteur Büchner ne le signale même pas. Il ne va pas de soi cependant que l'identique puisse résulter du changement, ni l'unité de la composition. Si cela est, encore faut-il expliquer comment cela peut être [1].

P. JANET [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

7. — Que le matérialisme ne peut pas expliquer l'unité du Moi.

L'unité du moi est un fait indubitable. Toute la question est de savoir si cette unité est une résultante, ou un fait indivisible. Mais si l'unité du moi est résultante, la conscience qui nous atteste cette unité est aussi une résultante; et c'est bien ce que l'on soutient, non-seulement dans l'école matérialiste, mais encore dans l'école pan-

1. Dans une discussion trop longue pour être reproduite ici, M. Janet examine toutes les hypothèses possibles. Dira-t-on que le principe de la pensée n'est qu'une partie minime du cerveau ? Alors de deux choses l'une : ou elle est organisée comme le reste, et elle change sans cesse ; ou elle ne l'est pas, et en ce cas ce n'est plus un organe, c'est un corps brut qui pense. Si l'on allègue que l'identité résulte de la continuité des rapports et de la persistance de la configuration, on joue sur les mots : car il y a là une ressemblance toute extérieure, une imitation, et non pas une identité.

2. *Le matérialisme contemporain*. Germer Baillière, 1864, p. 121.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

théiste[1]. Mais c'est ce que l'on n'a jamais prouvé, ni même expliqué. Car comment admettre et comprendre que deux parties distinctes puissent avoir une conscience commune? qu'une individualité tout externe puisse résulter d'une certaine combinaison de parties, comme dans un automate, je le comprends; mais un tel objet ne sera jamais un individu par lui-même; il n'aura jamais conscience d'être un moi. Or, pour le matérialisme, l'homme ne peut être autre chose qu'un automate infiniment plus compliqué que les automates de l'art humain, mais au fond semblable à eux. Où pourra résider la conscience du moi dans une pareille machine?

Que si vous admettez, comme Diderot semble le penser avec Leibniz, qu'il y a, dans les éléments mêmes de la matière, un commencement de conscience et une sorte de perception sourde; je dis que cela n'est possible qu'à la condition que ces éléments ou atomes soient absolument simples et irréductibles, c'est-à-dire soient de véritables monades, suivant l'expression de Leibniz[2]. Mais alors pourquoi se refuser à admettre que quelques-unes de ces monades puissent passer d'une conscience sourde et incomplète à une conscience claire et distincte, de l'inertie à la vie, de la vie à la sensibilité, de la sensibilité à la pensée[3]? Et ne serait-ce pas alors de véritables âmes? que si

1. La conscience, pour les panthéistes, est le dernier terme de l'évolution du principe des choses, qui arrive ainsi à se connaître lui-même.

2. Cette conception paraît gagner en crédit auprès des naturalistes; l'animal n'est pour eux qu'un composé d'animaux; la vie n'est plus une unité, ni chaque partie un moyen pour une fin totale; chaque cellule a en elle-même tout ce que les autres possèdent, et est à vrai dire un individu complet. Que cette explication soit vraie ou fausse, elle ne rend pas compte de la conscience; et si elle était prouvée, il deviendrait d'autant plus certain que, comme le dit un naturaliste, « derrière l'élément matériel se cache une inconnue, un X jusqu'ici indéterminé, et qui ne se reconnaît qu'à ses effets. » On peut même assurer que jamais les méthodes propres aux sciences naturelles ne parviendront à le déterminer; mais, en même temps, qu'il est connu, et tout autrement que par ses effets.

3. L'hypothèse est un peu hasardée; en tout cas on comprend qu'il ne s'agit pas ici d'une métempsycose, mais d'une évolution, d'un progrès. Leibniz ne répugne pas à ces vues hardies.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vous persistez à soutenir que c'est par la somme et l'addition de ces consciences imparfaites que se produit la conscience totale, je persiste à soutenir que, lors même que vous ajouteriez l'une à l'autre toutes les consciences de l'univers, jamais vous ne formeriez ainsi une conscience individuelle et unique. L'unité, perçue par le dehors, peut être le résultat d'une composition ; mais elle ne le peut pas, quand elle se perçoit elle-même au dedans.

P. JANET [1].

---

8. — Sans unité, il ne peut y avoir ni pensée ni sentiment.

Il y a une objection insurmontable, à quoi est sujette l'opinion de ceux qui soutiennent que la matière peut penser, c'est-à-dire, avoir des sentiments et des connaissances. Cette objection est fondée sur l'unité proprement dite, qui doit convenir aux êtres pensants ; car si une substance n'était une que de la manière qu'un globe est un, elle ne verrait jamais tout un arbre ; elle ne sentirait jamais la douleur qu'un coup de bâton excite. Voici un moyen de se convaincre de cela. Considérez la figure des quatre parties du monde sur un globe ; vous ne verrez dans ce globe quoi que ce soit, qui constitue toute l'Asie, ni même toute une rivière. L'endroit qui représente la Perse n'est pas le même qui représente le royaume de Siam ; et vous distinguez un côté droit et un côté gauche dans l'endroit qui représente l'Euphrate. Il s'ensuit de là que si ce globe était capable de connaître les figures dont on l'a orné, il ne contiendrait rien qui pût dire, *je connais toute l'Europe, toute la France, toute la ville d'Amsterdam, toute la Vistule* : chaque partie du globe pourrait seulement connaître la portion de la figure qui lui écherrait ; et comme cette portion serait

1. *Le matérialisme contemporain*. Germer Baillière, p. 129.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

si petite, qu'elle ne représenterait aucun lieu en son entier, il serait absolument inutile que le globe fût capable de connaître; il ne résulterait de cette capacité aucun acte de connaissance [1]; et pour le moins ce seraient des actes de connaissance fort différents de ceux que nous expérimentons; car ils nous représentent tout un objet, tout un arbre, tout un cheval, etc.; preuve évidente que le sujet affecté de toute l'image de ces objets n'est point divisible en plusieurs parties, et par conséquent que l'homme, en tant qu'il pense, n'est point corporel ou matériel, ou un composé de plusieurs êtres [2]. S'il était tel, il serait très-insensible aux coups de bâton, vu que la douleur se diviserait en autant de particules qu'il y en a dans les organes frappés. Or, ces organes contiennent une infinité de particules; et ainsi la portion de la douleur qui conviendrait à chaque partie serait si petite, qu'on ne la sentirait pas. Si vous me répondiez que chaque partie de l'âme communique ses passions aux autres, je vous ferais deux ou trois répliques qui vous replongeraient dans le bourbier [3].

BAYLE [4].

1. Aristote a dit : « Si l'intelligence a des parties, et si elles ont de la grandeur, l'intelligence pense une même chose plusieurs fois ou plutôt un nombre infini de fois, au même moment. » Bayle prouve qu'elle penserait une infinité de parties d'une chose, mais jamais la chose elle-même.

2. Quand on réduirait l'étendue du principe pensant à l'infiniment petit, à une cellule, ou à un atome, l'objection subsisterait toujours.

3. Bayle montre que cette communication ne peut s'entendre, que chaque partie ne peut à la fois communiquer la douleur et la retenir, et il finit par en appeler à la conscience : « Votre supposition, dit-il, renferme manifestement ce monstre, que dans un chien affamé il y a une infinité de substances qui sentent la faim, et dans un homme qui lit, il y a une infinité de choses qui lisent. Cependant chacun de nous connaît par expérience qu'il n'y a en lui qu'une chose qui sait qu'elle lit, qu'elle a faim, qu'elle sent de la douleur, de la joie, etc.

4. *Dictionnaire historique et critique.* Article *Leucippe.* C'est le principal ouvrage de Bayle (1647-1706) dont le grand esprit est parfois gâté par une trop grande inclination vers le scepticisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — La matière est-elle éternelle?

Je doute qu'il y ait dans toute l'histoire de la métaphysique un principe plus évidemment *a priori* que celui-ci : la matière est éternelle[1]. A supposer même qu'une induction pareille soit possible d'après les faits constatés, au moins faut-il convenir qu'elle est absolument invérifiable, par conséquent réfractaire par essence à la première loi de la science expérimentale. L'éternité de la matière se conclut, dit-on, non pas seulement de l'impossibilité rationnelle de la force créatrice, mais de l'impossibilité expérimentale de l'anéantissement d'un atome. Nul atome ne se perd dans l'univers immense; la métamorphose continuelle des êtres nous montre, sous la variation incessante des formes, toujours la même masse persistante bien que dispersée, la même quantité de matière invariable dans ses transformations. Voilà les faits. Voici le raisonnement que l'on bâtit sur ces faits : s'il est établi, nous dit-on, que pas un atome ne peut se perdre, cela prouve l'existence nécessaire et éternelle, l'être absolu de l'atome. Ce qui ne peut être anéanti n'a pu être créé ; la matière est actuellement indestructible, donc elle est éternelle. Je ne crois pas me tromper en établissant dans ces termes l'argumentation des matérialistes[2]. Mais qui ne voit que cette argumentation ne peut satisfaire que ceux dont le parti est pris d'avance? Ici encore on confond l'exactitude des faits avec celle du raisonnement. Pour ma part, j'admets les faits, mais je puis en tirer aussi

1. Le matérialisme en psychologie implique l'athéisme en théodicée, et il y a longtemps qu'on a dit : point d'âme dans le corps, point de Dieu dans le monde. Il y a eu pourtant des esprits sincères qui ont cru pouvoir rompre le lien entre ces deux négations et s'en tenir à la première; mais ils n'ont gardé leur foi religieuse que grâce à une inconséquence. D'autres, comme Lucrèce, divinisent la matière, et de fait on voit par ce fragment que la matière est érigée, dans cette doctrine, en être absolu et éternel.

2. On sait que pour les matérialistes il n'y a qu'une méthode, l'expérience. L'horreur de la métaphysique ne suffit pas pour les en préserver, pas plus que les objurgations contre l'abus de l'imagination ne les empêchent de faire de cette faculté le dernier juge de la réalité, et de proscrire comme faux tout ce qui lui échappe. Leur doctrine est la métaphysique de l'imagination.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

légitimement une conclusion fort différente. Rien ne se perd; la quantité de la matière reste la même, je l'accorde; de même que rien ne se perd, rien ne se crée[1]. J'admets tout cela. Mais est-ce que ces faits ne s'accordent pas aussi bien avec l'idée de la création qu'avec le prétendu principe de l'éternité de la nature? Ne puis-je pas en inférer aussi légitimement la vraisemblance de l'acte créateur, constant à lui-même, fidèle à ses propres lois? La certitude positive que rien ne se perd, que rien ne se crée, est, selon le véritable esprit de la science expérimentale, une certitude sans doute, mais dans certaines limites, et dans ces limites seulement; elle est circonscrite à la partie de l'univers qui nous est accessible et connue, dans les bornes du temps où nous enferment nos moyens d'investigation. Au delà, s'il y a un au delà, en dehors de cette partie de l'univers déterminable par la science, en dehors du temps perceptible à nos expériences, plus rien que l'inconnu pur, le possible, l'indéterminé. C'est donc outrepasser d'une manière choquante les droits et la portée de l'expérience positive que de déclarer qu'elle conclut à l'éternité de la matière. Elle ne conclut qu'à la persistance de la matière dans sa quantité actuelle et déterminable. Elle est absolument muette, elle doit l'être, elle le sera toujours sur les origines et sur l'avenir. Qui ne voit d'ailleurs la faute de logique que renferme une proposition pareille : ce qui ne peut être anéanti n'a pu être créé? Pourquoi cela? Quel rapport nécessaire y a-t-il entre ces deux idées : l'impossibilité de l'anéantissement actuel et l'impossibilité de la création primitive? Pourquoi ce qui actuellement ne peut disparaître n'a-t-il pu commencer? pourquoi ce que nous ne pouvons détruire par nos moyens humains n'a-t-il pu être créé?

E. CARO[2].

1. Ce principe doit-il être étendu au mouvement, comme l'ont fait Descartes et Leibniz ? c'est une grave question ; un excellent juge, M. Cournot, incline à la résoudre négativement.

2. *Le matérialisme et la science*. Hachette, 1867, p. 222.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — Conclusion du matérialisme sur l'existence de Dieu.

La critique du matérialisme dans la question de l'existence de Dieu repose sur deux propositions : l'une qui établit l'immutabilité et l'universalité des lois physiques, d'où l'on conclut l'inutilité d'un Dieu qui coexisterait avec ces lois; l'autre qui prétend établir l'absence complète des marques de dessein, d'où l'on infère que le monde dans sa constitution actuelle étant un ensemble de résultats purement mécaniques, absolument exclusif de toute intention, il n'y a pas eu de création, ni Dieu créateur, puisqu'il n'a pas laissé de traces de sa pensée dans son œuvre, ni Dieu providence, puisque son acte providentiel disparaît dans l'inflexibilité des lois. Voilà la conclusion des deux propositions sur lesquelles elle se fonde ; l'une est incontestable, mais en bonne logique elle ne conclut pas contre Dieu. A supposer que Dieu existe, il est l'auteur de l'ordre, et dès lors on ne peut pas exiger qu'il se révèle Dieu en portant atteinte capricieusement aux lois qu'il a posées. L'autre proposition est des plus contestables, c'est celle qui exclut la finalité de l'étude scientifique du monde. Qu'on le remarque bien, cette proposition n'aurait toute sa valeur qu'à la condition d'être absolue. Or elle ne l'est pas, elle ne peut pas l'être; elle est relative à certaines parties du monde, elle cesse d'être exacte pour d'autres. Et s'il y a quelque part, en un seul point du monde, des traces sensibles de finalité, tout nous porte à croire qu'il y a des fins ailleurs, même là où elles ne se révèlent pas à nos moyens bornés d'investigation [1].

E. Caro [2].

1. On n'insiste pas ici sur les conséquences du matérialisme en morale, en politique, en esthétique, etc. La réfutation de cette doctrine se trouve à toutes les pages de ce livre.

2. *Le matérialisme et la science*. Hachette, 1867, p. 218. On reviendra sur cette question au chapitre suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DES RAPPORTS DE L'AME AVEC LE CORPS.

1. — Des rapports de l'âme et du corps.

De quelque manière qu'on envisage cette étroite union entre l'âme et le corps, qui constitue l'essence d'un homme vivant, elle demeure toujours un mystère inexplicable dans la philosophie ; et, dans tous les temps, les philosophes se sont en vain donné toutes les peines possibles pour l'approfondir. Ils ont imaginé trois systèmes pour expliquer cette union de l'âme avec le corps [1].

Le premier de ces systèmes est celui *d'influx*, par lequel on établit une influence réelle du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps [2] ; de sorte que le corps, par le moyen des sens, fournit à l'âme les premières connaissances des choses externes, et que l'âme, en agissant immédiatement sur les nerfs dans leur origine, excite dans les corps les mouvements de ses membres, quoique l'on convienne que la manière de cette influence mutuelle nous est absolument inconnue [3]. Il faut sans doute recourir à la toute-puissance

1. C'est un cas particulier de la communication des substances, de leur action réciproque. Il n'a rien de plus merveilleux ni de plus inexplicable que les autres; mais il n'est pas plus compréhensible. On dira seulement qu'il est plus certain, car nous l'expérimentons à chaque instant. On s'est souvent imaginé qu'il est bien plus facile de comprendre comment un corps agit sur un autre; ils sont de même nature : tandis qu'il y a opposition entre la pensée et l'étendue, et l'on ne peut admettre que notre âme touche notre corps, ou soit touchée par lui. C'est un préjugé d'école, introduit dans la philoscphie surtout par le cartésianisme. L'étendue n'est que la face extérieure des choses; elle nous cache les vrais principes d'action qui ne peuvent manquer d'être simples, comme toutes les forces.

2. Malgré l'apparence du mot, il n'y a pas là de doctrine : c'est l'expression même du fait que les cartésiens ont pris le parti de nier, ne pouvant l'expliquer.

3. Un esprit vit en nous et meut tous nos ressorts;
L'impression se fait; le moyen, je l'ignore;
On ne l'apprend qu'au sein de la divinité;

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de Dieu, qui a donné à chaque âme un pouvoir sur une certaine portion de matière que renferment les extrémités des nerfs du corps, de sorte que le pouvoir de chaque âme est restreint à une petite partie du corps, pendant que le pouvoir de Dieu s'étend à tous les corps du monde. Ce système paraît le plus conforme à la vérité, quoiqu'il s'en faille beaucoup que nous en ayons une connaissance détaillée.

Les deux autres systèmes ont été établis par les philosophes qui nient hautement la possibilité d'une influence réelle d'un esprit sur les corps, quoiqu'ils soient obligés de l'accorder à l'Être suprême. Ainsi, selon eux, le corps ne saurait fournir à l'âme les premières idées des choses externes, ni l'âme produire aucun mouvement dans le corps.

L'un de ces deux systèmes a été imaginé par Descartes, et est nommé le système *des causes occasionnelles*[1]. Selon ce philosophe, quand les organes des sens sont excités par les corps extérieurs, c'est alors Dieu qui imprime immédiatement à ce membre le mouvement, de sorte donc que l'âme n'est dans aucune connexion avec son corps[2]. Or, alors on ne voit aucune nécessité pour le corps qu'il soit une machine si merveilleusement construite, puisqu'une

Et, s'il faut en parler avec sincérité,
Descartes l'ignorait encore. (La Fontaine, X, 1.)

La philosophie n'a pas depuis éclairci cette question ; la physiologie tend plutôt à la supprimer : elle nous a appris à mieux connaître nos *ressorts*, mais ne pouvant trouver par les plus subtiles dissections *l'esprit* qui les meut, elle a pris le parti de leur attribuer la propriété de se mouvoir, de sentir, de penser, etc.

1. Descartes n'est pas l'inventeur de cette doctrine; il s'est même parfois prononcé de façon à la condamner d'avance : « que l'esprit qui est incorporel, dit-il, puisse faire mouvoir le corps, nous n'en pouvons douter. » Et ailleurs : « je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela je lui suis conjoint très-étroitement et tellement mêlé et confondu que je compose comme un seul tout avec lui. » Mais il est juste de reconnaître que par sa définition de l'âme et de la matière, il lui devenait difficile d'entendre que l'une pût agir sur l'autre; et que ses successeurs en établissant entre les deux substances une simple correspondance, et non une action réciproque, sont plus franchement cartésiens que lui.

2. Ce système est celui de Malebranche et non pas de Descartes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

masse très-lourde aurait également été propre à ce dessein. En effet, ce système a bientôt perdu tout son crédit, après que le grand Leibniz lui a substitué son système de l'harmonie préétablie. EULER [1].

---

2. — De l'harmonie préétablie.

Quelques amis savants et pénétrants, ayant considéré ma nouvelle hypothèse sur la grande question de l'union de l'âme et du corps, et l'ayant trouvée de conséquence, m'ont prié de donner quelques éclaircissements sur les difficultés qu'on avait faites, et qui venaient de ce qu'on ne l'avait pas bien entendue. J'ai cru qu'on pourrait rendre la chose intelligible à toute sorte d'esprits par la comparaison suivante.

Figurez-vous deux horloges ou deux montres, qui s'accordent parfaitement. Or, cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans *l'influence* mutuelle d'une horloge sur l'autre; la seconde dans le soin d'un homme qui y prend garde; la troisième dans leur propre exactitude. La première façon, qui est celle de l'influence, a été expérimentée par feu M. Huygens à son grand étonnement. Il avait deux grandes pendules attachées à une même pièce de bois; les battements continuels de ces pendules avaient communiqué des tremblements semblables aux particules du bois; mais ces tremblements divers ne pouvant pas bien subsister dans leur ordre, et sans s'entr'empêcher, à moins que les pendules ne s'accordassent, il arrivait, par une espèce de merveille, que lorsqu'on avait même troublé leurs battements tout exprès, elles retournaient bientôt à battre ensemble, à peu près comme deux cordes sont à l'unisson.

La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours

1. *Lettres à une princesse d'Allemagne,* partie II, lettre XIV.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tous moments, et c'est ce que j'appelle la *voie d'assistance*[1].

Enfin la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite ; et c'est la voie du *consentement préétabli*.

Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera aussi par une de ces trois façons. La voie de *l'influence* est celle de la philosophie vulgaire ; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles ni des espèces ou qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment[2]. La voie de *l'assistance* est celle du système des causes occasionnelles ; mais je tiens que c'est faire venir *Deum ex machinâ* dans une chose naturelle et ordinaire, où selon la raison il ne doit intervenir que de la manière dont il concourt à toutes les autres choses de la nature. Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire que la voie de *l'harmonie préétablie* par un artifice divin prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances d'une manière si parfaite, si réglée, avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être elle s'accorde pourtant avec l'autre ; tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général[3]. LEIBNIZ[4].

1. C'est la doctrine de Malebranche : Dieu suscite dans l'âme des idées à propos des mouvements du corps, qui en sont ainsi les causes occasionnelles. Il est alors, dit Leibniz, comme un ouvrier maladroit, obligé de veiller sans cesse à ce que les deux pendules soient d'accord.

2. Leibniz a contribué plus que personne à ramener dans la philosophie l'idée d'action ; mais en proclamant que toutes les substances sont actives, il a toujours soutenu qu'elles ne peuvent agir les unes sur les autres ; leur énergie est concentrée en elles-mêmes.

3. Ce système a, comme celui de Malebranche, le défaut de supprimer un fait d'évidence primitive, l'action du moi sur les organes, et d'ôter à l'âme la force motrice, et au corps la puissance de l'impression. L'homme devient ainsi un automate, et sa destinée est réglée sans qu'il y puisse rien changer.

4. *Troisième éclaircissement du nouveau système,* etc. Edition Ladrange, p. 544.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — L'âme et le corps forment un tout naturel.

Ainsi, on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté ; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : l'homme est une âme se servant du corps [1].

C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme ; parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose, que la chose même dont il se sert [2].

L'âme donc qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieusement à ses desseins.

Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme ; et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau du peintre, ou le ciseau du sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps ; et au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il lui faut pour s'entretenir.

On cite aussi souvent parmi les explications de ce genre celle du médecin philosophe Cudworth, qui propose une troisième substance intermédiaire, à peu près semblable à celle que les vitalistes ont appelée plus tard le principe vital, et qu'il nomme le *médiateur plastique :* complication inutile, qui met deux difficultés où il n'y en avait qu'une.

1. C'est à peu près le mot de Platon : *Quelque chose* se servant du corps.

2. Pour Platon c'est plus qu'une différence : c'est une opposition. Les deux principes ne sont pas faits pour vivre ensemble, et la sagesse consiste à s'habituer à dégager dès à présent l'âme de cette prison où elle est tombée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle était simplement intellectuelle : mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui la touche, et de le gouverner non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie.

En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication [1]. BOSSUET [2].

---

4. — Les rapports de l'âme avec le corps doivent-ils s'interrompre.

Ce qui a contribué beaucoup aussi, à mon avis, à faire donner des personnes ingénieuses dans la doctrine de l'esprit universel [3] unique, c'est que les philosophes vulgaires débitaient une doctrine touchant les âmes séparées [4] et les fonctions de l'âme indépendantes du corps et des organes, qu'ils ne pouvaient pas assez justifier ; ils avaient grande raison de vouloir soutenir l'immortalité de l'âme comme conforme aux perfections divines et à la véritable morale, mais voyant que, par la mort, les organes qu'on remarque dans les animaux se dérangeaient et étaient

1. C'est exactement la doctrine, et souvent même les expressions de saint Thomas.

2. *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* Edition Belin, p. 170.

3. « Plusieurs personnes ingénieuses, dit Leibniz, ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seul esprit qui est universel et qui anime tout l'univers et ses parties, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue. » Il appelle ailleurs cette doctrine le *monopsychisme.* On l'a imputée sans raison à Aristote ; mais elle est certainement celle de son commentateur arabe Averrhoès. Elle se répandit dans les écoles au moyen âge, et elle n'avait pas disparu au XVIIe siècle. Elle diffère beaucoup du spinozisme, auquel Leibniz la compare.

4. On distinguait dans l'école, des âmes végétatives, sensitives, raisonnables, et l'on disputait pour savoir si la dernière pouvait se séparer des deux autres, et subsister, bien qu'elle fût une forme, sans matière.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

corrompus enfin, ils se crurent obligés de recourir aux âmes séparées, c'est-à-dire de croire que l'âme subsistait sans aucun corps, et ne laissait pas d'avoir alors ses pensées et ses fonctions[1]. Et pour le mieux prouver, ils tâchaient de faire voir que l'âme, déjà dans cette vie, a des pensées abstraites et indépendantes des idées matérielles. Or, ceux qui rejetaient cet état séparé et cette indépendance comme contraires à l'expérience et à la raison, en étaient d'autant plus portés à croire l'extinction de l'âme particulière, et la conservation du seul esprit universel.

J'ai examiné cette matière avec soin, et j'ai montré que, véritablement il y a dans l'âme quelques matériaux de pensée ou objet de l'entendement, que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*), et ceux qui sont pour l'esprit universel l'accorderont aisément, puisqu'ils le distinguent de la matière. — Mais je trouve pourtant qu'il n'y a jamais pensée abstraite qui ne soit accompagnée de quelques images ou traces matérielles[2], et, j'ai établi un parallélisme parfait entre ce qui se passe dans l'âme et entre ce qui arrive dans la matière, ayant montré que l'âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière, mais que cependant elle est toujours accompagnée des organes qui lui doivent répondre et que cela est réciproque et le sera toujours[3].

Et quant à la séparation entière de l'âme et du corps, quoique je ne puisse rien dire des lois de la grâce, et de ce

1. Les scolastiques étaient surtout embarrassés parce qu'ils avaient adopté le langage, sinon les idées, d'Aristote, et disaient comme lui que l'âme est la *forme* du corps. Ils devaient donc, pour ne pas conclure qu'elle périt avec lui, soutenir qu'il y a des *formes séparées*.

2. Les images *accompagnent* la pensée; l'auteur ne prétend pas qu'ils en soient l'unique objet, ni même la condition. Sa doctrine sur ce point ressemble beaucoup à celle d'Aristote qui dit : « C'est sans organe qu'on pense. »

3. Leibniz oublie sa prudence ordinaire : il affirme plus qu'on ne peut savoir : il n'y a en cette matière que des inductions, dont la probabilité croîtrait, si nous étions mieux éclairés sur les relations de l'âme avec le corps.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que Dieu a ordonné à l'égard des âmes humaines et particulières au delà de ce que dit la Sainte-Écriture, puisque ce sont des choses qu'on ne peut point savoir par la raison, et qui dépendent de la révélation et de Dieu même, néanmoins je ne vois aucune raison ni de la religion, ni de la philosophie, qui m'oblige de quitter la doctrine du parallélisme[1] de l'âme et du corps, et d'admettre une parfaite séparation. Car pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bienheureux un corps glorieux, et puisque les anciens pères ont accordé un corps subtil aux anges[2].

LEIBNIZ[3].

---

5. — Du siége de l'âme.

Les écoles ont trois sortes d'*ubiété*[4] ou de manières d'exister quelque part. La première s'appelle *circonscriptive*, qu'on attribue aux corps qui sont dans l'espace, qui y sont *punctatim*, en sorte qu'ils sont mesurés selon qu'on peut assigner des points de la chose située répondants aux points de l'espace. La seconde est la *définitive*, où l'on peut définir, c'est-à-dire déterminer que la chose située est dans un tel espace, sans pouvoir assigner des points précis ou

1. Ce n'est pas une action réciproque, c'est, comme on l'a vu, une harmonie préétablie, un *parallélisme*.

2. Pour Leibniz la mort n'est qu'une suspension de certaines fonctions, une sorte de sommeil, où l'âme est engourdie sans cesser d'avoir « un grand nombre de petites perceptions égales et balancées entre elles, qui n'ont aucun relief ni rien de distinguant, ne sont point remarquées, et dont on ne saurait se souvenir. »

3. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel.* OEuvres philosophiques. Ladrange, 1866, t. II, p. 572. Leibniz pourrait alléguer l'autorité de saint Thomas, qui reproche à Platon d'avoir comparé l'âme à un pilote dans un vaisseau, et d'avoir enseigné que sa destinée est d'être séparée du corps. Bossuet en ceci, comme en beaucoup d'autres points, reste plus près de saint Thomas que de Descartes. Voir le fragment précédent.

4. Il n'est pas difficile d'entendre ce mot barbare formé du latin *ubi*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des lieux propres exclusivement à ce qui est. C'est ainsi qu'on a jugé que l'âme est dans le corps, ne croyant point qu'il soit possible d'assigner un point précis où soit l'âme ou quelque chose de l'âme, sans qu'elle soit aussi dans quelque autre point[1]. Encore beaucoup d'habiles gens en jugent ainsi. Il est vrai que M. Descartes a voulu donner des bornes plus étroites à l'âme en la logeant proprement dans la glande pinéale. Néanmoins il n'a point osé dire qu'elle est privativement dans un certain point de cette glande; ce qui n'étant point, il ne gagne rien, et c'est la même chose à cet égard que quand on lui donnait tout le corps pour prison ou lieu. Je crois que ce qui se dit des âmes, se doit dire à peu près des anges, que le grand docteur natif d'Aquino a cru n'être en lieu que par opération, laquelle, selon moi, n'est pas immédiate et se réduit à l'harmonie préétablie. La troisième ubiété est la *réplétive*, qu'on attribue à Dieu, qui remplit tout l'univers encore plus éminemment que les esprits ne sont dans les corps, car il opère immédiatement sur toutes les créatures en les produisant continuellement, au lieu que les esprits finis n'y sauraient exercer aucune influence ou opération immédiate. Je ne sais si cette doctrine des écoles mérite d'être tournée en ridicule, comme il semble qu'on s'efforce de faire. Cependant on pourra toujours attribuer une manière de mouvement aux âmes, au moins par rapport aux corps auxquels elles sont unies ou par rapport à leur manière de perception[2].

LEIBNIZ[3].

1. Il semble peu raisonnable de chercher en quel lieu se trouve une force qu'on a déclarée n'avoir aucune étendue. Pourtant, comme l'a fait remarquer M. Lemoine, dans son livre, *l'Ame et le Corps,* la question n'est pas mal posée. Car il est bien certain qu'il y a une partie du corps où l'âme agit plus particulièrement. Pour le nier, il faudrait nier en même temps les vérités les plus certaines de la physiologie, qui nous montre qu'il y a des centres d'où tout part et où tout revient. Il faut renoncer à dire, comme l'école, que l'âme est *tota in toto corpore et in qualibet parte ejus,* proposition que Bayle trouvait déjà absurde.

2. Leibniz ne se prononce pas, et malgré les progrès de la physiologie, on fera bien d'imiter sa réserve.

3. *Nouveaux essais*, livre II, chapitre XXIII. Edition Ladrange, t. I, p. 202.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Diverses opinions sur l'origine de l'âme.

Il y a trois opinions sur l'origine de l'âme même[1] : celle de la *préexistence des âmes humaines* dans un autre monde ou dans une autre vie où elles avaient péché, et avaient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain, opinion des platoniciens qui est attribuée à Origène, et qui trouve encore aujourd'hui des sectateurs. Henry Morus, docteur anglais[2], a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre exprès. Quelques-uns de ceux qui soutiennent cette préexistence sont allés jusqu'à la métempsycose. M. Van Helmont, le fils, était de ce sentiment, et l'auteur ingénieux de quelques méditations métaphysiques publiées en 1678, sous le nom de Guillaume Wander, y paraît avoir du penchant[3]. La seconde opinion est celle de la *traduction*, comme si l'âme des enfants était engendrée (*per traducem*) de l'âme ou des âmes de ceux dont le corps est engendrée. Saint Augustin y était porté, pour mieux sauver le péché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des théologiens de la confession d'Augsbourg. Cependant elle n'est pas établie entièrement parmi eux, puisque les universités d'Iéna, de Helmstadt et autres, y ont été contraires depuis longtemps. La troisième opinion, et la plus reçue aujourd'hui, est celle de la *création;* elle est enseignée dans la plus grande partie des écoles chrétiennes, mais reçoit le plus de difficulté par rapport au péché originel....

Or, comme j'aime les maximes qui se soutiennent, et où

1. Le problème n'est pas de ceux qui paraissent susceptibles d'une solution un peu certaine. Il est bon cependant de marquer qu'il existe.

2. Cet Henri More (1614-1687) est un philosophe platonicien de l'école anglaise, écrivain fécond plus qu'original, et connu surtout parce qu'il présenta à Descartes des objections contre ses méditations, et qu'il fut assez longtemps en correspondance avec lui.

3. Van Helmont (1618-1699), alchimiste, comme son père, et illuminé plus que lui, n'a émis que des idées sans originalité, quoique très-peu sensées. Quant à G. Wander, ou plutôt à l'écrivain caché sous ce nom, « nous n'avons pas pu retrouver le nom de cet auteur. » (P. Janet.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il y a le moins d'exception qu'il est possible, voici ce qui m'a paru le plus raisonnable en tous sens sur cette importante question. Je tiens que les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par la création, ni finir que par l'annihilation; et comme la formation des corps organiques animés ne paraît explicable dans l'ordre de la nature que lorsqu'on suppose une *préformation* déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appelons génération d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation; ainsi puisque le même corps était déjà animé, et qu'il avait la même âme, de même je juge *vice versa* de la conservation de l'âme que lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement, n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Après avoir établi un si bel ordre, et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement, et que tout se fasse en lui par miracle par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois, qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grâce. Ainsi, je croirais que les âmes, qui seront un jour âmes humaines comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé: en quoi il semble que M. Swammerdam, le R. P. Malebranche, M. Bayle, M. Pitcarme, M. Hartsoeker [1], et quantité d'autres personnes très-habiles soient de mon sentiment. Et cette doctrine est assez confirmée par les observations

1. Ces deux derniers noms sont ceux d'un médecin et d'un mathématicien.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

microscopiques de M. Leuwenhoek [1], et d'autres bons observateurs. Mais il me paraît encore convenable, pour plusieurs raisons, qu'elles n'existaient alors qu'en âmes sensitives ou animales douées de perceptions et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison; soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de *transcréation* [2].

LEIBNIZ [3].

---

7. — Contre ceux qui donnent une âme aux bêtes.

Les raisons qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une âme, ne prouvent rien, ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient quand on les blesse; donc ils ont une âme [5]. Selon ce que

1. Leuwenhoek (1632-1723) occupe un rang honorable dans l'histoire des sciences naturelles pour avoir recommandé et pratiqué l'usage du microscope.

2. On n'apprécie pas ces idées de Leibniz, parce qu'il est à la fois difficile de les admettre et impossible de les remplacer par des explications plus solides.

3. *Essais sur la bonté de Dieu,* part. I, paragraphes 86, 90, 91.

4. Descartes expliquait la vie par un pur mécanisme, et ne voyait dans les animaux que de simples machines. Il se débarrassait ainsi d'une question assez épineuse, et attribuait à un seul être vivant la pensée qui est une garantie de l'immortalité. Ce paradoxe de l'animal-machine, vivement critiqué par Madame de Sévigné, et par la Fontaine qui l'a admirablement exposé au livre X de ses fables, accueilli avec réserve par Bossuet, fut adopté par Port-Royal et par Malebranche. L'âme si pure et si douce du méditatif en avait pris un caractère d'insensibilité envers les animaux, dont on cite de singuliers exemples.

5. On peut craindre d'employer le même mot pour désigner la force libre et intelligente qui constitue l'homme, et le principe très-inférieur en dignité qui anime la bête. Mais il est certain que partout où l'on voit des traces d'intelligence, ou de sensibilité, ou même seulement de pouvoir moteur, il y a une force distincte des organes. Quant à la question de l'immortalité, on peut trouver étrange qu'elle n'ait pas paru à Descartes pouvoir être résolue autrement que par son hypothèse de l'automatisme. Lui-même a écrit au père Mersenne que la science ne pouvait prouver démonstrativement que l'âme ne dût pas être annihilée par Dieu. Il pouvait donc reconnaître chez l'animal un principe distinct de la matière, sans le gratifier cependant de l'immortalité : si l'on peut croire, malgré la réserve de Descartes, qu'il est possible à la raison de se convaincre

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point : car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. Quand un homme en pleine santé ne crie point lorsqu'on le blesse, c'est une marque que son âme résiste au jeu de sa machine. S'il n'avait point d'âme, et que son corps fût bien disposé, certainement il crierait toujours quand on le blesserait. Chacun sent bien, quand on le saigne, que son bras se retirerait machinalement dans le moment qu'on le piquerait, si l'âme n'y résistait. Or les mouvements du diaphragme, et quelques autres qui sont nécessaires pour crier, dépendent en partie de l'âme aussi bien que ceux du bras. Ainsi quand on blesse un homme et qu'il ne crie point, et ne se retire point, c'est qu'il a une âme qui résiste à l'action de sa machine. Le contraire qui arrive aux bêtes ne prouve donc point ce qu'on en prétend prouver [1].

Mais, continue-t-on, les animaux attrapent leur proie, et font quantité d'actions avec autant et plus d'adresse que les hommes. Je l'avoue, leur mâchoire joue bien mieux son jeu que la nôtre : mais c'est que rien ne trouble son action [2]. C'est qu'elles n'ont point d'âme, ni par conséquent point de mouvements contraires à ceux que la présence des objets excite en eux, en conséquence de l'admirable construction du corps que leur a formé celui dont la sagesse

que l'annihilation de l'âme par Dieu est contradictoire avec sa nature, c'est par des considérations morales qui nous protégent, et qui sont sans application à l'animal. D'ailleurs, comme l'a fait remarquer Leibniz, que serait l'immortalité d'une substance qui n'a pas conscience d'elle-même ? une simple indestructibilité qu'on peut attribuer non pas seulement aux brutes mais à tout ce qui existe, et qu'il nomme bien une immortalité métaphysique.

1. Il y a du vrai dans cette observation : elle prouve que l'âme de l'homme diffère de celle de la bête, par la raison et la volonté ; mais elle ne peut nous convaincre que l'animal ne sente pas.

2. Descartes conclurait de la même façon mais pour une autre raison : suivant lui plus l'animal montre de marques d'intelligence, et plus il est certain qu'il n'en a pas. Car autrement on serait obligé parfois de lui en accorder plus qu'à l'homme. Son raisonnement ne vaut pas mieux que celui de Malebranche. Ils ont tous les deux ce défaut de supposer qu'il ne puisse pas y avoir d'intelligence sans réflexion et sans liberté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

n'a point de bornes. Étrange effet des préjugés, de faire prendre pour preuve d'un sentiment ce qui dans le fond est plus propre à le détruire qu'à l'établir.

Je m'écarterais trop de mon sujet si je suivais plus loin les défenseurs de l'âme des bêtes; il vaut mieux que je tâche ici de leur faire voir la cause de leur préjugé. Comme nous ne connaissons point, et que nous ne connaîtrons jamais exactement les parties dont notre cerveau est composé [1], et encore moins leurs usages, ni leurs diverses liaisons, d'un côté aux organes qui reçoivent l'impression des objets, et de l'autre à toutes les parties de notre corps; et que d'ailleurs notre âme ne peut pas être sans se sentir actuellement, elle n'a garde d'attribuer à la construction de son corps qui lui est actuellement inconnue, et à laquelle elle ne pense pas, les effets qui en dépendent véritablement, et elle est portée à juger qu'il n'y a qu'elle qui en soit la cause, parce qu'il n'y a qu'elle qui lui soit actuellement présente, et qu'elle ne peut être sans penser à elle-même. Et ce qui confirme encore ce préjugé, c'est qu'il se passe en nous plusieurs mouvements qui dépendent de notre volonté, et dont par conséquent nous pensons être la vraie cause [2]. Car nous jugeons de là que c'est notre âme qui conserve la vie à notre corps, ou qui fait en lui généralement tous les mouvements qui tendent à la conservation de la vie [3]. Ainsi voyant que les animaux font pour se conserver et leur espèce ce que nous faisons nous-mêmes, nous leur attribuons une âme que nous croyons sans raison être en nous le principe de tous nos mouvements. Et parce que nous humanisons naturellement toutes les causes, et que d'ailleurs on ne sait ce que c'est qu'une âme qui ne pense, ne veut et ne sent point, nous jugeons que notre

1. C'est une connaissance qui ne paraît pas au-dessus des efforts de la science, et l'anatomie du cerveau est en bonne voie pour y parvenir.
2. Suivant Malebranche nous en sommes seulement la cause occasionnelle.
3. Telle est l'explication proposée par l'animisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chien nous connaît, nous aime, et sent quand on le blesse une douleur semblable à la nôtre. Comme Dieu a fait le chien particulièrement pour l'homme, afin que l'homme de son côté se liât avec son chien, il y a mis une disposition à faire certaines contorsions et mouvements de tête, du dos et de la queue, qui, bien qu'elle n'ait de soi nul rapport aux pensées de l'âme, fait naître naturellement dans l'homme celle que son chien l'aime et le flatte[1]. Voilà, ce me semble, les principales causes de notre préjugé que les bêtes ont une âme, préjugé fort dangereux par ses conséquences, ainsi que je l'ai prouvé ailleurs[2].

MALEBRANCHE[3].

---

8. — Analogies entre l'Homme et l'animal.

L'analogie, sous le rapport physiologique, est si constante entre notre espèce et les espèces qui l'avoisinent, qu'il serait inutile d'en développer les preuves et les raisons. N'est-il pas évident que ces espèces ont comme nous, avec les facultés perceptives qui constituent ce qu'on appelle la vie de relation, telles, par exemple, que la vision, le toucher et l'ouïe, les facultés internes qui constituent ce qu'on appelle la vie organique, telles que, par exemple, la respiration, la circulation du sang, la digestion et la nutrition? Regarder tous ces faits comme le jeu d'un mécanisme qui ne serait qu'un faux semblant et une habile contrefaçon du dynamisme vital; dire que dans le chien ou

1. Nous n'avons guère d'autre raison pour attribuer le sentiment et la pensée à nos semblables; nous en jugeons aussi par des contorsions ou des mouvements de tête ou par des paroles qui sont encore des mouvements.

2. Il est certain, et Bossuet y insiste, dans le cinquième chapitre de *La connaissance de Dieu et de soi-même,* que l'homme qui s'égale aux animaux et les animaux à lui s'est tout à fait oublié. Pascal tranche la question : « Il est dangereux, dit-il, de faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes sans lui montrer sa grandeur. Il est encore plus dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui faire ignorer l'un et l'autre; mais il est très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre. »

3. *Recherche de la vérité.* Livre V, chapitre III.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le cheval, les sens ne sont pas nos sens, et les nerfs nos nerfs et les muscles nos muscles; qu'il n'y a rien là qui serve à l'âme, soit pour recevoir, soit pour rendre des impressions et des actions, c'est chose par trop contraire à la science et au sens commun pour qu'il y ait lieu à réfutation. Il y a sur cette matière une sorte de notoriété publique qui dispense de raisonnement. Et quant au point de vue psychologique, à moins de contester les relations les plus constantes, et de soutenir que ce qui en nous signifie la pensée, la passion et la volonté, ne signifie plus rien chez les animaux, il faut bien convenir qu'à certaines expressions à peu près semblables aux nôtres, il est impossible de ne pas croire qu'eux aussi ont de la pensée, de la passion et de la volonté[1]. Quoi! ils n'auraient pas de perception, c'est-à-dire par conséquent nulle espèce d'intelligence, quand en présence de certains corps ils paraissent si évidemment les odorer, les goûter, les toucher, les voir, les entendre, les juger, en un mot, dans leurs propriétés particulières! Qu'on assigne à cette connaissance les limites les plus étroites, qu'on la place aussi loin qu'on le voudra de la science, on le peut et on le doit; mais ne pas la croire une connaissance, ne pas concevoir derrière ces sens un quelque chose qui ait la faculté de sentir comme nous sentons, ni rien supposer sous ces appareils, n'y pas admettre un esprit qui y soit présent pour recevoir des impressions de toute espèce, voilà ce qui n'est plus raisonnable : car, contre toute vraisemblance, c'est nier que chez les animaux l'œil, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, aient la même destination qu'ils ont reçue chez l'homme ; c'est prétendre que la Providence suit des plans contradictoires et ne donne pas les mêmes fins à des

1. Tout dépend du sens qu'on attache à ces mots : si on les applique aux animaux, ils n'ont plus la même force que quand on parle de l'homme. Leur pensée est sans réflexion, leur passion sans dévouement, et leur volonté sans liberté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moyens qui sont les mêmes. On ne saurait donc, en bonne logique, refuser aux bêtes quelque intelligence.

DAMIRON [1].

---

9. — Différence entre l'intelligence des hommes et celle des bêtes.

Les connaissances des hommes et des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples ; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives, en quoi la faculté, que les bêtes ont, de faire des consécutions, est quelque chose d'inférieur à la raison, qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas, où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent [2]. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Les personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes, lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le monde change et que les hommes deviennent plus habiles, en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs et les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre du raisonnement, c'est-à-dire, ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une au-

1. *Cours de Philosophie*. Hachette, 1837. Psychologie, tome II, p. 200.
2. Ce que Leibniz dit ici des empiriques, on peut l'appliquer, et lui-même l'a fait, aux théoriciens de l'empirisme absolu qui réduisent la connaissance à une accumulation d'exemples.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tre, parce que dans une rencontre nouvelle, qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire [1]. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé; mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser, quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons, qui l'ont maintenu, changent. Pour cette raison, les plus sages ne s'y fient pas tant, qu'ils ne tâchent de pénétrer (s'il est possible) quelque chose de la raison de ce fait, pour juger quand il faudra faire des exceptions [2]. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires; ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites; de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires, distingue encore l'homme de la bête. LEIBNIZ [3].

---

10. — **Même sujet.**

Il ne reste plus à poser que la limite même qui sépare l'intelligence de l'homme de celle des animaux.

Les animaux reçoivent par leurs sens des impressions semblables à celles que nous recevons par les nôtres; ils conservent, comme nous, la trace de ces impressions; ces impressions conservées forment, pour eux comme pour

1. C'est le plus bas degré de l'association des idées.
2. On remarquera combien l'induction est nettement distinguée de cette *consécution* machinale.
3. *Nouveaux essais*. Avant-propos. Ladrange, 1866, t. I, p. 11.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous, des associations nombreuses et variées ; ils les combinent, ils en tirent des rapports, ils en déduisent des jugements, ils ont donc de l'intelligence [1].

Mais toute leur intelligence se réduit là. Cette intelligence qu'ils ont ne se considère pas elle-même, ne se voit pas, ne se connaît pas. Ils n'ont pas la *réflexion*, cette faculté suprême qu'a l'esprit de l'homme de se replier sur lui-même, et d'étudier l'esprit [2].

La *réflexion*, ainsi définie, est donc la limite qui sépare l'intelligence de l'homme de celle des animaux. Il y a là une ligne de démarcation profonde. Cette pensée qui se considère elle-même, cette intelligence qui se voit et qui s'étudie, cette connaissance qui se connaît, forment évidemment un ordre de phénomènes déterminés, d'une nature tranchée, et auxquels nul animal ne saurait atteindre. C'est là, si l'on peut ainsi dire, le monde purement intellectuel, et ce monde n'appartient qu'à l'homme. En un mot, les animaux sentent, connaissent, pensent, mais l'homme est le seul de tous les êtres créés à qui ce pouvoir ait été donné de sentir qu'il sent, de connaître qu'il connaît, et de penser qu'il pense [3]. FLOURENS [4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

11. — De la vie.

S'il fallait définir la vie d'un seul mot, qui, en exprimant bien ma pensée, mît en relief le caractère qui, suivant moi,

1. On est un peu trop libéral pour l'animal ; combiner, tirer des rapports, déduire des jugements, ce sont des actes dont l'homme seul est capable.

2. Non-seulement l'animal n'a pas de réflexion, ce qui revient à dire qu'il n'a pas de volonté, mais il n'a pas même de conscience, dans le sens propre de ce mot. Il n'y a pas de *moi* pour la brute.

3. C'est un résumé très-incomplet, et peu méthodique des différences entre l'homme et la bête. Bossuet est beaucoup plus profond, et n'omet pas la liberté.

4. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. Hachette, 1851, p. 39. L'auteur de cet ouvrage a attaché son nom à quelques découvertes intéressantes en physiologie. Il a souvent fait des excursions sur le terrain de la philosophie ; elles n'ont pas prouvé qu'il fût préparé à ce genre de recherches.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

distingue nettement la science biologique, je dirais : la vie, c'est la création. En effet, l'organisme créé est une machine qui fonctionne nécessairement en vertu des propriétés physico-chimiques de ses éléments constituants. Nous distinguons aujourd'hui trois ordres de propriétés manifestées dans les phénomènes des êtres vivants : propriétés physiques, propriétés chimiques et propriétés vitales. Cette dernière dénomination de propriétés vitales n'est, elle-même, que provisoire ; car nous appelons vitales les propriétés organiques que nous n'avons pas encore pu réduire à des considérations physico-chimiques; mais il n'est pas douteux qu'on y arrivera un jour [1]. De sorte que ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui lui sont propres, et d'après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie [2].

Quand un poulet se développe dans un œuf, ce n'est point la formation du corps animal, en tant que groupement d'éléments chimiques, qui caractérise naturellement la force vitale. Ce groupement ne se fait que par suite des lois qui régissent les propriétés chimico-physiques de la matière ; mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie, et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette

1. Ce n'est pas tout à fait l'opinion de M. Chevreul : « Nous n'établissons, dit-il, aucune relation, aucune analogie entre des espèces chimiques, simplement juxtaposées et distinctes à l'œil et l'admirable organisation de la cellule ou des tissus constituant le moindre organe, appartenant à l'animal ou au végétal le plus simple ; car entre ces objets se trouve toute la différence d'une matière minérale vraiment brute, d'avec une matière organisée sous l'influence de la vie. » (*Journal des savants*, 1860, p. 689.) Du reste si M. Claude Bernard ramène les phénomènes vitaux à des conditions physiques ou chimiques, il les en distingue profondément par l'unité de leur fin.

2. Une idée créatrice, c'est plus difficile à entendre qu'une force ; mais on évite ainsi de recourir à ces *entités métaphysiques*, qui sont l'effroi des savants. M. Cl. Bernard finit pourtant par parler de la force vitale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. Ici comme partout, tout dérive de l'idée, qui elle seule crée et dirige ; les moyens de manifestations physico-chimiques sont communs à tous les phénomènes de la nature et restent confondus pêle-mêle, comme les caractères de l'alphabet dans une boîte où une force va les chercher pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers. C'est toujours cette même idée vitale qui conserve l'être, en reconstituant les parties vivantes désorganisées par l'exercice ou détruites par les accidents et par les maladies [1].

C. BERNARD [2].

---

12. — Organes de la vie et de la pensée.

On trouve que, si les fonctions de la vie la plus haute dépendent du cerveau et de la moelle épinière, formant le système cérébro-spinal, et si les fonctions de nutrition et de reproduction dépendent principalement des ganglions, qui forment le système appelé le grand sympathique, ainsi que l'a dit Bichat, les fonctions intermédiaires de respiration et de circulation, où se mêlent la volonté et l'instinct, dépendent principalement d'un système nerveux intermédiaire, appelé autrefois le petit sympathique, aujourd'hui

1. Ces idées autorisent les paroles de M. Ravaisson : « Ne peut-on voir dans des actions ainsi coordonnées des exertions d'une puissance quelconque de sentir, de percevoir, puis de viser à un but, de tendre à une fin, et dans ces profondeurs de la plus obscure vitalité, ne voit-on pas encore comme une lueur émanée de quelque chose qui connaît et qui veut. »

2. *Introduction à la médecine expérimentale*. Baillière, 1865, p. 161. Quand on a cherché les rapports de l'âme avec le corps, il y a une autre question à résoudre, c'est celle des relations de l'une ou de l'autre avec la vie. On va voir un aperçu des opinions qui divisent les savants et les philosophes, à propos de ce problème difficile.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

le pneumo-gastrique, formant la dixième partie des nerfs crâniens, et qui se rattache à la partie supérieure de la moelle épinière, à ce point de cette partie que M. Flourens a appelé le nœud vital, et qu'on ne peut léser, en effet, sans qu'aussitôt, par l'interruption de la respiration, la vie ne cesse; système intermédiaire, puisque, d'une part, il prend son origine dans la tête et au milieu du système cérébro-spinal, et que, de l'autre, dans ses terminaisons, qui aboutissent au cœur et aux poumons, il devient de forme ganglionnaire.

Ainsi, entre les deux extrêmes opposés l'un à l'autre par Bichat, il y a un milieu : milieu dans la situation même des parties, entre la tête et l'abdomen : milieu dans les fonctions, mêlées de volonté et d'instinct : milieu enfin, soit dans la constitution anatomique, soit dans les fonctions de la partie du système nerveux d'où ces organes dépendent. Milieu, situation et constitution moyenne, et en même temps médiation, action médiatrice. Par leurs fonctions spéciales, moyennes entre les autres, les organes pectoraux établissent entre les organes cérébraux et les abdominaux de constantes et intimes communications. Partout donc et en tout sens, dans l'organisme et dans la vie, liaison, continuité. F. RAVAISSON [1].

---

13. — Diverses opinions sur les rapports de l'âme et de la vie.

D'abord se présente la physique avec la prétention de ramener la vie à une disposition moléculaire. Cette tendance absorbante des physiciens date, comme nous l'avons vu, de Descartes. « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, disait l'audacieux auteur du système des tourbillons, et je me charge de faire le monde. » Il se mit à l'œuvre en

1. *Rapport sur la philosophie au XIXe siècle.* Hachette, 1868, p. 188.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

effet, et quand il crut avoir expliqué mécaniquement tous les grands phénomènes du ciel et de la terre, il fit subir enfin à son système l'épreuve la plus redoutable ; il entreprit de ramener la vie à un mécanisme, et composa ses traités *de l'homme* et de *la formation du fœtus*. Pour lui, l'homme est un petit tourbillon, et tout s'y passe comme dans les tourbillons célestes. « Les corps qui ont vie, dit-il, ne sont que des petits ruisseaux qui coulent toujours. » On dira que cette explication de la vie n'a plus, à l'heure où nous sommes, un seul partisan. Il n'en est rien ; le mécanisme de Descartes et de Boerhaave[1] subsiste encore, sinon à l'état de doctrine, du moins à l'état de tendance. Il y a aujourd'hui et il y aura longtemps encore des physiciens convaincus qu'on peut ramener tous les phénomènes de la nature, même ces phénomènes si délicats et si compliqués de l'organisation, aux lois générales du mouvement[2].

Mais, à côté de la physique, il y a une science plus jeune qui a fait depuis Lavoisier de merveilleux progrès, c'est la chimie. Cette science a devant elle un nombre immense de phénomènes qu'il paraît difficile de réduire au pur mécanisme. Voici deux corps qui peuvent exister à part, l'hydrogène et l'oxygène, chacun a ses propriétés physiques, sa densité, son élasticité, etc., ce sont deux gaz. Rapprochez-les dans certaines conditions, ils se combinent et produisent de l'eau. Il y a là autre chose, à ce qu'il semble, qu'un simple changement dans la disposition des molécules. Il y avait *affinité* entre les deux gaz ; il y a eu *combinaison*. L'affinité, la combinaison, ce sont là des phénomènes parfaitement originaux. Or il est certain que ce genre de phénomènes joue un grand rôle dans les fonctions orga-

1. Médecin hollandais (1668-1738) célèbre par ses travaux, ses découvertes, et aussi pour avoir introduit dans la science médicale la philosophie mécaniste de Descartes.

2. Le premier système est souvent désigné par les mots de iatro-mécanisme, ou iatro-physicisme.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

niques. Qu'est-ce que la respiration? Mécaniquement on peut comparer les fonctions des poumons à celles d'un soufflet de forge; mais ce n'est pas là tout le phénomène. Il y a de plus un rapprochement qui s'établit par endosmose entre l'air atmosphérique et le sang qui se répand dans les poumons à travers les mille ramifications de l'artère pulmonaire; par suite une combinaison entre l'oxygène de l'air et le carbone du sang, par suite une combustion toute semblable à celle qui a lieu dans nos foyers, et de là formation d'acide carbonique, production de chaleur, transformation du sang veineux en sang artériel. La respiration, à ce point de vue, paraît un phénomène tout chimique. On en peut dire autant de la digestion; elle consiste en une certaine combinaison qui se forme entre les aliments préparés par la mastication et la salivation et certains sucs que sécrète l'estomac. Généralisez ces faits, et vous aurez une nouvelle manière d'envisager et d'expliquer la vie, une nouvelle doctrine, ou du moins une nouvelle tendance; elle peut s'exprimer ainsi : la vie est un système de réactions chimiques [1].

Voilà déjà deux systèmes; mais l'expérience survient, qui leur oppose deux grandes difficultés. Pour n'en citer qu'une, si la vie n'est qu'un phénomène ou une combinaison chimique, d'où vient l'impuissance absolue de la physique et de la chimie à produire le plus petit être organisé? Nos chimistes modernes font de l'urée, ils font de la stéarine, de la butirine.... Que ne font-ils pas? On assure que plus d'un se flatte d'arriver à quelque chose d'infiniment plus surprenant. Qu'est-ce à dire? En reviendrons-nous aux illusions de l'alchimie? En attendant qu'on nous fasse l'*androïde* tant espéré des sorciers du moyen âge, je demande

1. Tel est l'iatro-chimisme. En voici l'expression d'après M. Moleschott : « Une bouteille contenant du carbonate d'ammoniaque, du chlorure de potassium, du phosphate de soude, de la chaux, de la magnésie, du fer, de l'acide sulfurique et de la silice, est d'une manière idéale le principe vital complet. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'on me montre, je ne dis pas un insecte, mais le plus petit végétal, le moindre mycoderme, sorti des cornues de la chimie.

Il faut donc, paraît-il, admettre l'organisation comme un acte *sui generis;* mais les physiologistes se divisent : les uns font de la vie une propriété de certains corps, de certains tissus; ils la supposent répandue dans les corps vivants comme la pesanteur est répandue dans tous les corps. Il y a certains corps, disent-ils, qui, outre leurs propriétés physiques et chimiques, manifestent une propriété d'un nouveau genre : ils sont susceptibles de se contracter, de s'irriter, de sentir. Contractilité, irritabilité, sensibilité, ce sont là les formes, les manifestations de la vie comme la chute des corps est une manifestation de la pesanteur. Tel est le système un peu indécis auquel se rallient, à des titres divers, Haller, Bichat, et généralement l'école médicale de Paris. On l'appelle *l'organicisme*, parce que la vie, à ce point de vue, est inséparable des organes vivants. Mais contre l'école de Paris voici l'école de Montpellier qui proteste. Barthez [1] et ses disciples, Dumas, Fouquet, et le plus illustre survivant de cette école, le professeur Lordat, opposent à l'organisme un grand fait, l'unité de la vie. Si la vie n'est autre chose qu'une force diffuse, semblable à la pesanteur, comment comprendre l'harmonie des fonctions organiques? Et quand on considère surtout les animaux les plus élevés de la série, la différence des tissus dont ils sont formés, la multiplicité prodigieuse de leurs organes, comment expliquer l'unité qui s'y fait sentir? il faut donc admettre quelque chose de plus que des propriétés vitales, il faut reconnaître une force propre, une, identique, qui a formé les organes, qui les conserve, qui les répare. C'est là le principe vital, qui a donné son nom au vitalisme.

1. Médecin et philosophe de l'école de Montpellier (1734-1806). Son ouvrage de *Principio vitali* est la première expression du vitalisme proprement dit.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Qu'est-ce pourtant que ce principe vital? est-il matière ou esprit? est-il distinct du corps et distinct aussi de l'âme pensante? de l'âme proprement dite? Barthez ne s'expliquait pas très-nettement là-dessus. Fils d'un siècle où la peur de la métaphysique était à l'ordre du jour, et craignant qu'on ne traitât le principe vital d'entité à la Duns Scott, il hésita, il capitula et réduisit son principe à une sorte d'inconnue, x, cause indéterminée de phénomènes vitaux. Ses disciples ont eu plus de bravoure, et ils soutiennent aujourd'hui qu'il y a dans l'homme, outre la matière toujours changeante, deux forces qui persistent, un double dynamisme, comme ils disent : d'abord la force vitale qui préside à la vie organique, et puis au-dessus le sens intime ou l'âme pensante, principe de la vie intellectuelle.

Ce système est spécieux. Maine de Biran et Jouffroy y ont incliné. Son côté faible, c'est l'excès de complication. Trois substances dans l'homme, c'est beaucoup. Ce principe vital, qui n'est ni une âme intelligente, ni un corps, est assez difficile à concevoir. Il a le tort de rappeler les *archées* de Paracelse et de Van Helmont, les forces plastiques de Cudworth. Et puis que devient, au milieu de cette complication de principes, l'unité de l'homme[1] ?

E. SAISSET[2].

---

14. — La force vitale est-elle un attribut de l'âme.

La conscience nous découvre, au dedans de nous, dans l'âme elle-même, un effort permanent, une continuelle action sur tous nos organes. Comment ne pas identifier cette énergie motrice de l'âme, dont nous avons conscience,

1. De là un nouvel essai d'explication d'abord proposée par Stahl, et reprise en ces derniers temps par beaucoup de médecins et de philosophes : c'est l'animisme.

2. *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

avec cette autre énergie motrice, dans laquelle, selon la physiologie, consiste la vie ? L'âme est un principe de mouvement, et tous les phénomènes de la vie ne sont que des mouvements dans les organes. Comment les attribuer à un autre principe qu'à cette âme elle-même qui meut continuellement le corps, comme la conscience l'atteste[1] ?

Il en est d'ailleurs de ce sentiment de l'effort, comme de la perception de ce qui se passe dans les organes, comme du sens interne de la vie. Plus ou moins confus, à cause de la continuité et de la monotonie, quand tout marche suivant le cours ordinaire, il devient, lui aussi, tout à coup distinct, à l'endroit de telle ou telle fonction vitale surexcitée, ou bien encore il nous laisse le sentiment d'une lacune manifeste dans sa continuité et son universalité en cessant d'agir sur quelque point paralysé de notre organisme. Rien, en effet, ne fait mieux ressortir la conscience continue de l'énergie vitale que le sentiment, pour ainsi dire, en sens inverse, que nous éprouvons, quand, pour une cause quelconque, par une paralysie, ou même par un simple engourdissement, cet effort se trouve tout à coup impuissant à certaines parties de l'organisme. Un membre, en effet, est-il paralysé, à l'instant il cesse d'être aperçu par le moi comme sien, à l'instant il se fait, pour ainsi dire, un vide très-vivement senti au sein de cette énergie vitale que l'âme exerce sur toutes les parties de l'organisme. Ainsi, le sentiment contraire que nous éprouvons, quand cette puissance vient à cesser d'agir sur un point quelconque, achève de confirmer qu'elle n'échappe pas à la conscience. Rien ne nous fait mieux apercevoir qu'elle était bien réellement sentie que ce que nous éprouvons, quand elle ne l'est plus [2]....

1. L'animisme est d'accord avec le vitalisme pour reconnaître au principe de la vie une existence distincte de celle des organes qu'il anime ; il s'en sépare en l'identifiant avec l'âme, qui, sans conscience, ou avec une faible conscience exercerait fatalement ce pouvoir. M. Bouillier est de ceux qui pensent que cette ction est accompagnée d'un sentiment, obscur parce qu'il est continuel.

2. Il est sans doute inutile de prévenir que l'animisme ne repose pas seule-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Tout donc nous conduit à cette conclusion, que la vie n'est pas un être à part, mais une puissance de l'âme, comme la sensibilité et l'intelligence. Elle est inférieure sans doute par la dignité, mais elle est la base de toutes les autres, elle est la puissance primitive et fondamentale sur laquelle toutes les autres sont entées. L'âme peut être sans la pensée, elle ne peut pas être sans la vie; la vie peut se séparer de la pensée, mais non pas la pensée de la vie. L'âme est donc essentiellement vivifiante; l'âme, comme dit Platon dans le *Phédon*, apporte partout la vie avec elle.

Telle est la double démonstration psychologique, tirée des perceptions insensibles et du témoignage direct de la conscience, que nous opposons à ceux qui veulent mettre la vie en dehors de l'âme, et placer le corps sous le gouvernement d'un autre principe. On a dit de Dieu : *Deus unus aut nullus;* nous dirons de l'âme avec autant de vérité : *Animus unus aut nullus.* BOUILLIER[1].

ment sur cette observation : quand même on contesterait la conscience d'un effort vital, il y a beaucoup d'autres raisons qui recommandent cette explication, et peuvent la faire préférer à toutes les autres.

1. *Du principe vital et de l'âme pensante.* Baillière, 1862, p. 378. « Au fond, dit le père Gratry, c'est toujours l'âme qui sent ou qui meut par les nerfs et qui opère dans le corps. C'est la solide doctrine de saint Thomas et d'Aristote, combattue seulement par l'erreur de ceux qui supposent que l'âme ne fait rien, soit en elle-même, soit dans son corps, qu'elle ne le veuille et ne le sache. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XIX.

MÉTAPHYSIQUE.

DE L'EXISTENCE DE DIEU [1].

§ I. — NATURE ET DIVISION DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

1. — Nécessité de prouver Dieu par les lumières naturelles.

J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie; car, bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi, qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion [2], ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle; et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu, ni par l'attente d'une autre vie; et quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les saintes écritures, et d'autre part, qu'il faut

1. Cette partie de la métaphysique se nomme souvent *théodicée,* d'un mot forgé par Leibniz, et qui devrait dans l'usage désigner seulement la théorie de la providence.

2. Descartes exprime ici une opinion qui a été constante dans l'Église. « La raison, dit saint Thomas, est la seule autorité à laquelle tous les esprits soient forcés de se soumettre, la seule par conséquent que nous puissions invoquer contre les mahométans et les païens. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

croire les saintes écritures parce qu'elles viennent de Dieu (la raison de cela est que la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe), on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle.

DESCARTES [1].

---

2. — Valeur des preuves de l'existence de Dieu.

On cherche Dieu, c'est donc qu'on le suppose inconnu; on le prouve, c'est donc que son existence est douteuse; on le démontre, c'est qu'il en est question. Mais la question, c'est la philosophie qui l'a gratuitement instituée pour se donner la peine de la résoudre [2]; elle n'existe pas pour le sens commun, ou elle est résolue en fait, avant que d'avoir été posée, par toute intelligence saine que n'égarent pas de misérables préjugés [3]. Dieu n'est pas inconnu, il n'est que mal et imparfaitement connu; son existence n'est pas douteuse, elle est enfermée dans l'idée que j'ai de lui, et elle ne se cache pas dans cette idée, en sorte qu'il faille l'en extraire et la mettre au jour par la force du raisonnement; l'acte intellectuel qui me donne la notion de Dieu, est un acte de foi en son existence et la conception n'y est pas séparée de la croyance [4]. La philosophie brise cette unité; elle met à

1. *Méditations métaphysiques.* Préface adressée à messieurs les doyens et docteurs de la sacrée faculté de Théologie de Paris.

2. Il y a beaucoup d'exagération dans cette assertion; la philosophie n'a pas créé le doute sur l'existence de Dieu; elle l'a trouvé au fond de certaines âmes; les plus fermes en sont parfois inquiètes; elle a cherché à les en délivrer.

3. Il serait désirable de trouver cette unanimité; elle n'a existé en aucun temps. Il y a eu des athées même en plein moyen âge, et Malebranche estimait qu'il y en avait plus de cinquante mille à Paris de son temps. L'auteur devrait se borner à dire qu'au fond de toute intelligence on trouve l'affirmation implicite de Dieu; mais elle y est souvent ou latente, ou obscurcie par d'apparentes contradictions.

4. Sur l'intuition directe de Dieu par la raison, voir le tome I, chapitre IV. Il est indispensable de réunir aux fragments qui traitent de la théodicée, ceux

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

part l'idée, pure modification et peut-être création chimérique du sujet pensant; à part l'objet, l'être, l'existence; puis, elle cherche, entre ces deux termes, un lien logique qui les puisse réunir, et alors, ou bien désespérant de découvrir ce lien, elle tombe dans un incurable scepticisme, ou bien, s'imaginant l'avoir trouvé, elle entoure sa reconstruction d'un appareil logique qui repousse les faibles et s'écroule, parce qu'il est artificiel, sous les attaques des forts. Cet attirail de syllogismes n'est-il qu'une affaire de forme? Alors pourquoi dissimuler sous les formes trompeuses du raisonnement discursif une suggestion immédiate de la raison, une vérité d'évidence, une certitude intuitive? ou bien raisonne-t-on sérieusement au fond comme dans la forme; va-t-on du connu à l'inconnu; tire-t-on d'un principe déjà admis une vérité nouvelle cachée dans ses replis; déduit-on l'existence de Dieu de son idée, comme de la notion d'un triangle on déduit laborieusement l'égalité de ses trois angles à deux droits? alors je nie la valeur du raisonnement, et d'avance, je l'accuse de n'être qu'un cercle [1]. Car, quel sera le principe? apparemment quelque décision de la raison recueillie par la philosophie et érigée par elle en maxime universelle. Mais la raison qui prononce cette maxime ne la donne pas d'abord sous forme de principe abstrait et général; elle la donne appliquée à des êtres réels et concrets; le fait, tel qu'il se passe est celui-ci : je perçois un phénomène réel et je conçois sa cause réelle aussi; je

qui ont pour objet la connaissance de l'être infini; c'est une seule et même question, et nous renvoyons une fois pour toutes à la psychologie.

1. Le dilemme n'est pas insoluble : les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas « une affaire de forme; » et l'on ne *déduit* pas l'existence de Dieu de sa notion. On confirme une affirmation souvent obscure, accompagnée d'une conscience incomplète : on force celui même qui la nie à l'avouer; on marque qu'il y a contradiction à la récuser, et que les vérités les plus certaines l'impliquent. — Il est très-certain qu'on ne démontre pas les êtres, et qu'un raisonnement abstrait ne peut avoir pour conclusion l'existence d'un Dieu vivant. Il n'est pas moins vrai que les preuves que tant de grands hommes ont approfondies, fortifient la conviction quand elle est affaiblie, et parfois la raniment quand elle semble éteinte.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

conçois une cause réelle, mais contingente, et aussitôt je conçois encore par delà, la cause, réelle encore, mais nécessaire de cette cause contingente; je conçois Dieu, en un mot, et un Dieu actuel, réel, existant aussi bien et mieux encore, pour ainsi dire, que l'être contingent à propos duquel je l'ai conçu [1]. Ensuite, parce que j'aperçois que cette conception de l'absolu en présence du relatif est une nécessité inévitable de ma constitution intellectuelle, j'énonce cette nécessité en manière de principe abstrait : « Tout phénomène suppose une cause, » et « il ne peut y avoir un progrès de causes secondes à l'infini. » Mais je n'aurais ni énoncé ni même pensé ce principe, sans les faits dans lesquels il s'est manifesté à moi, et chacun de ces faits était déjà, à lui seul, la connaissance d'un Dieu. Donc, quand, pour trouver ce Dieu, je raisonne au nom de ce principe, je fais un pur cercle [2]; ôtez le principe, il n'y a plus de raisonnement; je cherche donc ce que j'ai et je sais ce que je cherche. Les mêmes remarques conviennent à toutes les maximes par lesquelles on prétend prouver l'existence de Dieu, et frappent d'impuissance tous les raisonnements qui s'y appuient. Le raisonnement ne donne pas l'existence, il aide bien à découvrir certains rapports secrets et éloignés que les êtres ont entre eux; il fait bien pénétrer à l'esprit les ressorts cachés des choses; mais les êtres

1. On se gardera de croire que l'intelligence soit portée par une sorte de mouvement de la perception des causes secondes à l'intuition de la cause première. Ces deux actes sont contemporains, absolument confondus, et ne se séparent que par analyse. Dans ce sens, il est vrai de dire comme ce philosophe accusé d'athéisme : ce fétu de paille prouve Dieu.

2. On pousse ici la critique à outrance; sans doute si l'on prouvait Dieu par le principe de causalité, il y aurait l'apparence d'un cercle : car ce principe lui-même suppose la connaissance de Dieu. Mais cette connaissance y est comme enveloppée, il faut l'en dégager et la montrer à des regards qui ne l'y reconnaissent plus. En d'autres termes, sur un très-grand nombre d'hommes, on n'en trouvera guère qui nient que tout fait a une cause; on en rencontre beaucoup qui se refusent à croire qu'il y a un Dieu. Comment leur prouver, sinon par raison démonstrative, qu'on ne peut accepter la première vérité et refuser la seconde?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et les choses mêmes se voient et ne se démontrent pas[1].

A. JACQUES[2].

---

3. — Contradiction de l'athéisme.

Tout homme, s'il se sait, sait tout le reste, la nature et Dieu en même temps que lui-même[3]. Tout homme croit à son existence, donc tout homme croit au monde et à Dieu; tout homme pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi; toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la conscience : donc toute proposition humaine renferme Dieu; tout homme qui parle, parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne. L'athéisme est une formule vide, une négation sans réalité, une abstraction de l'esprit qui se détruit elle-même en s'affirmant, car toute affirmation, même négative, est un jugement qui renferme l'idée d'être, et par conséquent Dieu tout entier[4].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. L'existence de Dieu est-elle une vérité d'intuition ou de raisonnement? C'est une question que des ouvrages contemporains tranchent de façon opposée. M. Saisset, M. Jules Simon tiennent pour l'intuition : M. de Margerie, M. Gratry, pour le raisonnement : chacun a ses autorités. Si l'on veut relire les fragments très-nombreux qui concernent la connaissance de l'Etre infini, on sera porté à donner raison à ceux qui expliquent la connaissance de Dieu par une opération tout immédiate, comme l'affirmation du moi, et du monde, qui ne s'en sépare pas. Seulement on devra avouer que cette intuition est obscure, fugitive, parce qu'elle reste toujours la même et finit par ne pas se remarquer; qu'elle périt si la raison discursive ne vient la féconder. — En thèse générale, il n'est pas d'une saine méthode d'expliquer trop de choses par l'intuition. C'est un pouvoir réel sans doute, mais très-borné, excepté peut-être quand il a pour objet le moi. Dans la connaissance du monde extérieur, il se réduit presque à rien; et tout ce que nous savons d'intéressant sur ce sujet provient de la comparaison, de la réflexion, de l'abstraction, de la généralisation, de l'induction. De même, et à plus forte raison, l'intuition de la cause première ne fait entrer dans l'esprit qu'un germe presque invisible, qui demeure stérile en beaucoup d'intelligences, et ne se développe que sous l'effort des opérations discursives.

2. *Œuvres philosophiques de Samuel Clarke*. Charpentier, 1843. Préface, p. xv. Voir sur le même sujet les *Essais de philosophie religieuse* de M. Saisset, tome II, p. 206.

3. Sur cette assertion, qui n'est paradoxale qu'en apparence, voir le tome Ier, chapitre IV, § 1.

4. L'idée d'être est parfois le résultat d'une généralisation, et sous cette forme elle est abstraite; mais primitivement elle a pour nous un objet réel, notre propre personne, et en même temps, l'être parfait que nous en distinguons.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'athéisme est l'illusion de quelques sophistes qui opposent leur liberté à leur raison et ne savent pas même se rendre compte de ce qu'ils pensent; mais le genre humain, qui ne renie point sa conscience et ne se met point en contradiction avec ses lois, connaît Dieu, y croit et le proclame perpétuellement. V. COUSIN [1].

---

4. — Classification des preuves de l'existence de Dieu.

Il y a trois espèces d'arguments possibles tirés de la raison spéculative [2] en faveur de l'existence de Dieu. Toutes les voies qu'on a tentées dans ce dessein partent, ou de l'expérience déterminée et des qualités par elle reconnues de notre monde sensible, et s'élèvent ainsi du monde jusqu'à la cause suprême qui en est distincte, suivant les lois de la causalité [3]; — ou bien elles ne posent empiriquement en principe qu'une expérience indéterminée, c'est-à-dire une existence quelconque [4]; — ou bien enfin elles font abstraction de toute expérience, et concluent tout à fait *à priori* de simples concepts à l'existence d'une cause suprême [5]. La première preuve est la preuve *physico-théologique;* la seconde

1. *Fragments de philosophie contemporaine.* Didier, 1856, p. 35.

2. Il y en a un autre tiré de la *raison pratique*, celui que Kant prétend substituer à tous les autres, parce que seul, dit-il, il nous permet de nous élever au-dessus du monde sensible. On le lira plus bas.

3. C'est l'argument qui s'appuie sur la connaissance des diverses parties de la nature, et sur les marques d'intelligence qu'on y rencontre. On l'appelle dans l'école la « preuve par les causes finales, » et Kant lui-même la nomme souvent preuve *téléologique*.

4. Dans cet autre raisonnement, on se fonde non plus sur telle ou telle qualité de la matière et de l'esprit, mais sur l'existence des choses et de l'homme; on le désigne souvent, sous ce nom, argument *a contingentia mundi*.

5. Telles sont les preuves qui concluent Dieu de l'idée de la perfection et de l'infinitude : elles s'appellent communément *métaphysiques*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la *cosmologique;* la troisième l'*ontologique*. Il n'y en a pas et il ne peut pas y en avoir davantage[1]. KANT[2].

1. Cette division est faite pour remplacer celle de l'école qui distribue tous les arguments en trois séries, suivant qu'ils sont physiques, métaphysiques, moraux. Les premiers se fondent sur la connaissance du monde, non pas seulement de la nature extérieure, mais aussi de la nature intellectuelle et morale; les seconds sur la conception de l'infini par la raison; les troisièmes, mal définis et plus mal nommés, combinent des raisonnements qui portent sur l'idée du devoir et de la loi, idées qui appartiennent très-certainement à l'ordre métaphysique, et d'autres qui ont pour fondement le sentiment religieux, le consentement universel, etc. Cette classification ne se maintient que par l'ancienneté de l'usage; les divisions rentrent les unes dans les autres, sont tout à fait arbitraires, et ne se prêtent même pas à contenir tous les arguments connus. On a plus simplement distingué les preuves *à priori*, et les preuves *à posteriori*; les dernières usant de données expérimentales, et les autres s'enfermant dans des conceptions purement rationnelles; mais la différence est tout à fait superficielle, l'expérience ne se sépare pas de la raison, et l'argument le plus abstrait suppose au moins que nous nous comprenons quand nous parlons d'être et d'exister, notions qui ont pour principe une expérience personnelle. Quant à la nomenclature de Kant, elle est certainement plus exacte que les autres, mais on y ferait difficilement rentrer certaines preuves, d'une grande valeur, qu'il supprime sans même en parler. On adoptera, pour coordonner les fragments qui suivent, l'ordre indiqué au chapitre II, p. 206 pour classer les idées de la raison; on les distinguera, suivant qu'ils nous conduisent à envisager Dieu : 1° comme objet de la raison; 2° comme cause et raison de tout ce qui existe; 3° comme principe de l'ordre physique, intellectuel et moral. Les preuves conserveront ainsi leur unité, et paraîtront ce qu'elles sont en réalité, les parties diverses mais solidaires d'une seule et même démonstration.

2. *Critique de la raison pure*, traduction de M. Tissot. Ladrange, 1864.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DIEU OBJET DE LA RAISON [1].

1. — Affirmation simultanée de notre imperfection et de l'existence d'un être parfait.

Faisant réflexion sur ce que je doutais, et que par conséquent mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais [2] ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût, en effet, plus parfaite [3]. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection, et, si elles ne l'étaient pas, que je les tenais du néant, c'est-à-

1. Sous ce premier chef on a rangé toutes les preuves qui sont fondées sur l'idée de l'être infini, absolu, nécessaire, parfait. Elles ont toutes un fond commun, qu'il est facile de dégager des formes diverses qu'elles affectent. Elles se réduisent toutes à cette affirmation : Nous pensons Dieu, donc il existe. En d'autres termes, si Dieu n'existait pas nous n'en aurions pas l'idée ; ou encore « Dieu est la cause et la raison de l'idée que nous avons de lui. »

2. Il y a dans cette preuve deux parties : 1° J'ai l'idée de la perfection ; 2° Cette idée a pour objet un être réel. La première proposition est l'énoncé d'un fait : personne ne se connaît sans juger en même temps que son existence est imparfaite ; c'est dire que chacun se distingue d'une certaine idée de perfection plus ou moins nette. Descartes ne répugne pas ici à faire appel à l'expérience ; sans sortir du moi ni de la pensée, il y trouve cette affirmation que nous sommes d'une manière relative et incomplète.

3. Voilà la seconde proposition. Descartes prouvera-t-il que cette idée de la perfection est en somme l'intuition directe d'une chose parfaite. Non, sans doute. Mais il montrera qu'on ne peut donner une autre explication raisonnable. Il y a donc ici le moins de procédés logiques possible ; et en même temps le plus d'évidence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dire qu'elles étaient en moi pour ce que j'avais de défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il n'y en a que rien procède de quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même; de façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu [1].

DESCARTES [2].

---

2. — L'idée de l'être infini a pour cause l'existence de cet être.

C'est une chose manifeste par la lumière naturelle qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet [3]. Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou *formelle*, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment *objective* [4]. Par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non-seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une

1. Voir tome I, p. 172 et 173.

2. *Discours de la méthode*, partie IV. On va lire une forme un peu plus compliquée du même argument.

3. On voit déjà que tout le raisonnement suppose la vérité du principe de causalité; l'idée de Dieu est un effet, et suppose une cause infinie.

4. Ces termes que Descartes emprunte à l'école, contre son habitude, obscurcissent parfois sa pensée. L'idée étant *l'objet* de l'intelligence, la réalité qui lui est propre s'appelait objective : *objectivum dicitur de re, quæ non aliter existit quam per modum objecti cogniti.* C'est donc l'idée considérée en elle-même, dans ce qu'elle a d'intelligible. Au contraire la réalité *formelle* est celle d'une chose et non d'une pensée. On voit que le mot *objectif* a si bien changé de sens que, dans le langage moderne, on pourrait presque le remplacer par celui de *subjectif*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chose qui possède en soi formellement ou éminemment[1] tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses, ou d'autres plus excellentes[2]; mais encore, outre cela, l'idée de la pierre ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la pierre; car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans une idée qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant. Mais enfin que conclurai-je de tout cela? c'est à savoir que, si la réalité ou perfection objective de quelqu'une de mes idées est telle que je reconnaisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi, ni formellement ni éminemment, et que par conséquent[3], je ne puis en être la cause, il suit nécessairement de là que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée...

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or, entre toutes les idées qui sont en moi, outre celle qui me représente à moi-même, il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin, qui me représentent des hommes semblables à

1. Une chose en contient *éminemment* une autre, quand elle est plus parfaite qu'elle, sous le même rapport. Aussi on peut dire que l'intelligence des animaux est éminemment contenue dans celle de l'homme, qui la dépasse. Royer-Collard se servait, pour fixer le sens de tous ces termes scolastiques, d'une comparaison très-simple en apparence : une somme d'argent, disait-il, est contenue *formellement* dans la caisse du banquier, *objectivement* dans la lettre de change qu'il a souscrite, et *éminemment* dans son crédit. Il serait plus exact de dire qu'une somme supérieure en contient éminemment une autre, qui est moindre.

2. Dire que tout ce qui est dans l'effet est aussi dans la cause, c'est une erreur, et Descartes ne la commet pas, mais il s'en rapproche trop. Toute cette terminologie compliquée se résout en cette proposition : la cause a *au moins autant* de puissance que l'effet. Gassendi écrit à Descartes à ce propos : « La cause efficiente est quelque chose d'extérieur, et qui souvent même est d'une nature différente de son effet. »

3. C'est-à-dire, si je n'ai pas assez de puissance pour la produire, ou quelque puissance supérieure (éminente).

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

moi[1]. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées[2]. Et pour ce qui regarde les idées corporelles, je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble pouvoir venir de moi-même[3]. Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent), ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et, par conséquent, il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe, car encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie[4].

DESCARTES[5].

1. Il ne faut pas oublier que Descartes, résolu à douter de tout, excepté de sa pensée, cherche une voie sûre qui le conduise de ses idées à Dieu et au monde ; il doit donc prendre son point de départ dans ses pensées et se demander s'il y en a une qui implique 'quelque autre existence que la sienne. La réponse sera négative pour toutes les idées, une seule exceptée, — celle de Dieu. — Pour arriver jusqu'au monde il prendra un autre détour.

2. Elles pourraient à la rigueur être *factices*, suivant l'expression de Descartes.

3. Les idées de substance, de durée, de nombre sont contenues formellement en nous ; les idées de l'étendue, de la figure, du mouvement, n'étant que des modes de la substance, peuvent être éminemment contenues en nous. En un mot nous pouvons tirer les unes et les autres de notre propre fonds. Elles n'impliquent pas l'existence d'une force différente de nous-mêmes. Tel est le résumé d'une discussion qui a été supprimée.

4. Il est facile de retrouver, sous cet appareil démonstratif, la preuve si simple du *Discours de la méthode ;* elle n'a rien gagné à ce surcroît.

5. *Troisième méditation*. On a cru devoir, pour rendre plus apparente la suite des

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit.

Prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée[1]. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres, qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'ils soient faits[2]. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui[3]. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'Être sans l'Être[4] :

idées, condenser les développements du texte ; il est inutile d'ajouter qu'on s'est borné à retrancher. Dans les *principes de la philosophie*, où l'esprit géométrique prévaut de plus en plus, l'argument est presque devenu une simple application du principe abstrait de causalité ; il a perdu ce qui le vivifie dans le Discours de la méthode : « Parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous ; nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un être très-parfait. » On remarquera que l'idée de la perfection se substitue à celle d'infinitude.

1. Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler la doctrine de Malebranche sur l'origine de nos connaissances. La conscience nous donne le sentiment assez confus du moi; la raison atteint Dieu lui-même; et dans aucun de ces cas il n'y a entre nous et l'objet connu aucun intermédiaire, aucune *idée*. Les corps au contraire nous sont connus, non pas par un rapport direct entre l'intelligence et ces objets, mais par une idée, qui les rend intelligibles, et que nous apercevons dans l'intellect divin, où sont les raisons de toutes choses. L'impression qu'ils exercent sur nos organes, n'est qu'une *cause occasionnelle* de la perception, et porte l'esprit à découvrir leur réalité intelligible en Dieu, avec lequel il a un rapport perpétuel, et une vraie communication.

2. Les êtres imparfaits sont compris dans la raison suprême, avant que d'être créés; leur idée, qui les rend possibles, est pour ainsi dire antérieure à leur existence, et « se peut voir dans l'infini » où elle subsiste, comme un type, ou si l'on veut un *archétype*.

3. L'essence, ce sont les propriétés essentielles d'un être, qui le distinguent de tout autre, et auxquelles on peut penser, sans en affirmer l'existence. Ainsi les propriétés du triangle sont intelligibles, encore bien qu'il n'existe aucun triangle.

4. Ce mot d'Etre prête à l'équivoque; si l'on entend par là ce je ne sais quoi

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. Ainsi vous voyez bien que cette proposition, il y a un Dieu, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : Je pense, donc je suis. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu, et l'Être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose [1].

MALEBRANCHE [2].

---

4. — Que la perfection n'est pas un obstacle à l'Être.

De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. L'impie demande : pourquoi Dieu est-il [3]? je lui réponds : pourquoi Dieu ne serait-il pas? est-ce à cause qu'il est parfait; et la perfection est-elle un obstacle à l'être? erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison d'être [4]. Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? C'est-à-dire pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et ce qui n'en tient rien du tout ne se-

qui subsiste quand on a fait abstraction de toutes les qualités des choses réelles, ce par quoi elles se ressemblent toutes, ce qui est commun aux corps, à l'homme, et à Dieu, en tant qu'ils *sont*, on n'a plus devant soi qu'une abstraction, la plus creuse, et la plus universelle de nos idées générales. Si Malebranche le comprenait en ce sens, son Dieu serait à la fois indéterminé, et confondu avec les choses. Mais, malgré quelques obscurités de langage, il désigne sous le nom d'être, une force infinie, active, et tout à fait distincte du monde et de l'homme, quoique l'un et l'autre dépendent d'elle.

1. On retrouve ici une démonstration toute cartésienne, sans aucun appareil de logique. C'est moins une preuve, que la description de l'affirmation de l'infini par l'esprit.

2. *Entretiens sur la métaphysique*, II, 5.

3. Bossuet se montre ici aussi fidèle à l'esprit de Platon qu'à celui de Descartes. Cette question « pourquoi Dieu est-il », ne peut guère se résoudre que par cette réponse : parce qu'il est le bien, ou, comme Bossuet le dit plus bas : parce que cela vaut mieux.

4. Mot d'une grande profondeur, et tout à fait digne de Platon. « Une perfection qui ne contiendrait pas en elle-même sa raison suffisante, dit le dernier historien du philosophe grec, ne serait pas vraiment parfaite...; il en résulte que je la conçois comme ayant en elle toutes les raisons d'être, et comme n'ayant en dehors d'elle aucune raison qui puisse lui faire obstacle et l'empêcher d'être. » (Fouillée. *La philosophie de Platon*, t. II, p. 64.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rait pas? Qu'appelle-t-on parfait? un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas, plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être [1]? Mais, par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit : et pourquoi « le néant de Dieu que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé, » pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu; et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas, que d'être [2]?

O Dieu, on se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu qu'il veut préférer à l'être de Dieu : et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même pourquoi il est. Mon âme, âme raisonnable, mais dont la raison est si faible, pourquoi veux-tu être, et que Dieu ne soit pas? Hélas! vaux-tu mieux que Dieu? Ame faible, âme ignorante, dévoyée, pleine d'erreur et d'incertitude dans ton intelligence, pleine dans ta volonté de faiblesse, d'égarement, de corruption, de mauvais désirs, faut-il que tu sois, et que la certitude, la compréhension, la pleine connaissance de la vérité, et l'amour immuable de la justice et de la droiture ne soit pas [3]?

1. Il y a là un peu de subtilité, comme dans tous les raisonnements sur le non-être; mais au fond Bossuet pense juste quand il prétend que la seule raison d'être du monde, c'est qu'il vaut mieux qu'il soit que de ne pas être.

2. Le raisonnement de Bossuet, quoiqu'il rentre en apparence dans la forme de l'argument *ontologique*, s'en distingue en ce que l'idée de perfection y est comprise comme celle du meilleur possible, comme l'absolu de la bonté, et qu'il touche de près à l'ordre moral.

3. Ainsi, suivant Bossuet, on a, pour ainsi dire, d'autant plus de droits à être que l'on vaut mieux. La suprême raison de l'existence est donc la bonté de l'être, et en reconnaissant tout ce qui nous manque de cette perfection, nous affirmons qu'elle existe.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

On dit : le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux, jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée[1]. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées; et que l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation[2]. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant? sinon par l'être? comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? comment l'imperfection si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière : ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment, dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut[3]; avant tout déréglement,

1. On le disait déjà du temps de saint Anselme, et c'est l'objection qu'on opposait à son argument; on l'a beaucoup répété de nos jours. Il y a des philosophes, épris de la beauté, qui confondent la métaphysique avec la poésie, et Dieu avec un simple idéal créé par la pensée; il y en a d'autres qui jugent la perfection incompatible avec l'existence.

2. Le mot est énergique, il ne faudrait pas s'en autoriser pour mettre Bossuet à côté de Malebranche, qui se croit obligé de justifier Dieu d'avoir pris la condition basse et humiliante de créateur; ni encore moins de ce philosophe qui définit la création, une chute de l'absolu; il ne signifie pas non plus que nos âmes et la matière ne sont que l'essence parfaite dégradée, diminuée, comme le soutiennent quelques idéalistes. Bossuet s'explique de façon à ne laisser aucune équivoque.

3. Sans doute le parfait précède logiquement l'imparfait; même on peut dire que dans l'ordre de l'existence, il est avant lui; mais nous ne connaissons pas l'un de ces deux termes sans l'autre; ils apparaissent en même temps dans notre pensée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir, ni défaillir [1]. BOSSUET [2].

---

5. — Dieu prouvé par son idée, ou argument ontologique.

Ainsi donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence de la foi [3], accorde-moi, autant que cette connaissance me doit être utile, de comprendre que tu es comme nous le croyons, et que tu es ce que nous croyons. Nous croyons qu'au-dessus de toi on ne saurait rien concevoir par la pensée. Faudrait-il donc croire qu'un pareil être n'existe pas, parce que *l'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu* [4] ? Mais lorsqu'il m'entend dire qu'il y a quelque être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, ce même insensé comprend cette parole; cette pensée est dans son intelligence, encore qu'il ne croie pas que l'objet de cette pensée existe [5]. Autre chose est en effet d'avoir l'idée d'un

1. Un philosophe contemporain, M. Vacherot, apprécie ce passage en ces termes : « Bossuet me semble ici, avec presque tous les théologiens idéalistes, tirer une conclusion fausse de prémisses vraies. Que la notion de l'imparfait, en tout genre, présuppose l'idée du parfait, je suis entièrement de l'avis de Bossuet ;... mais autre chose est la *vérité*, autre chose la *réalité*. L'erreur de Bossuet et des idéalistes est de confondre ces deux notions, et de conclure sans cesse de l'une à l'autre. L'*idée*, l'idéal, le type, le parfait est vérité pure ; mais du moment qu'on attribue à cet objet de l'entendement une certaine existence en dehors de la pensée, on réalise une abstraction... La perfection n'existe, ne peut exister que dans la pensée; il est de l'essence de la perfection d'être purement idéale. » (*La métaphysique et la science*, t. III, p. 238.) On a déjà vu, tome Ier, ch. IV, ce qu'il faut penser de cette théorie ; la question est de savoir si nous *concevons* le parfait, comme un idéal, ou si nous le *percevons*, comme une force. On l'a amplement résolue dans le chapitre intitulé *De la connaissance de l'être infini*, et dans un sens conforme à l'opinion de Descartes et de Bossuet.

2. *Elévations sur les mystères*. 1re et 2e élévation.

3. Le *proslogium* dont on extrait ce fragment porte en sous-titre ces mots : *Seu fides quærens intellectum ;* et l'auteur écrit dès le premier chapitre : « Je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour parvenir à comprendre. »

4. *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*. (P. 13, v. 1.)

5. Un moine de Marmoutiers, Gaunilon, composa, pour répondre à saint Anselme, un opuscule où se révèle une critique ingénieuse et subtile, le *Liber pro*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

objet quelconque, autre chose est de croire à son existence [1]. Car lorsque le peintre pense d'abord au tableau qu'il va faire, il le possède, il est vrai, dans son intelligence; mais il sait qu'il n'est pas encore, puisqu'il ne l'a pas encore exécuté [2]. Lorsqu'au contraire il l'a peint, non-seulement il l'a dans l'esprit, mais il sait encore qu'il l'a fait. L'insensé lui-même est donc obligé de convenir qu'il a dans l'esprit l'idée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence; et, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule; car s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité : nouvelle condition qui constituerait un être plus grand que celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel, qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait [3].

insipiente. Il y discute surtout cette assertion, et prétend qu'on peut parler de Dieu sans cependant avoir l'idée de l'être représenté par ce mot; on en parle alors surtout pour prouver qu'il ne représente rien, ou bien « comme celui qui s'efforce d'y trouver un sens. » Leibniz est à peu près de cet avis. Voir ci-après, fragment 8.

1. Proposition qui demanderait à être discutée : sans doute la réflexion peut distinguer entre la pensée et la réalité, mais primitivement l'une embrasse l'autre et la saisit. Il n'y a pas une idée qui, à son origine, n'entraîne avec elle une affirmation.

2. On voit donc qu'il y a déjà de sa part une affirmation, et par suite une croyance; le peintre sait que l'image entrevue est une pure conception de son esprit. « Ce tableau, dit Gaunilon, est dans l'art même du peintre, et une telle chose dans l'art d'un artiste, n'est autre qu'une partie même de son intelligence. »

3. Cet argument célèbre, qui appartient bien à saint Anselme, quoiqu'on en trouve quelque ébauche dans saint Augustin, a eu des fortunes bien diverses, comme on le verra bientôt. Dès le moyen âge il était contesté : saint Thomas le considère plutôt comme un moyen de se passer de toute preuve, que comme un argument; Descartes le retrouve par ses propres méditations, Leibniz s'attache

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ce que nous venons de dire est si vrai, que l'on ne saurait concevoir que Dieu n'est pas. Nous pouvons penser, en effet, qu'il y a quelque chose dont on ne peut d'aucune manière supposer la non-existence, et par là cette chose est plus grande que celle dont l'idée n'implique pas nécessairement l'existence. C'est pourquoi, si l'être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus grand, peut être regardé comme n'existant pas, il suit que cet être qui n'avait point d'égal, n'est déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien imaginer; conclusion nécessairement contradictoire [1].

ST ANSELME [2].

---

6. — Même preuve.

Si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet [3], ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une ac-

à le perfectionner, et Kant le réduit à un sophisme; Hégel l'honore d'une approbation qui pourrait le rendre suspect; il a le mérite de montrer qu'on ne peut sans se contredire séparer Dieu et l'existence; mais cette contradiction éclate déjà dans la majeure.

1. On ne se méprendra pas sur le sens du mot *grand;* il s'agit de la grandeur de l'existence, de la perfection.

2. *Proslogium.* Chapitre II, traduction de M. Bouchitté. Amyot, 1842. Saint Anselme (1033-1109), successivement prieur et abbé de l'abbaye du Bec, en Normandie, et évêque de Cantorbéry, a joué un rôle considérable dans les événements politiques de son temps. Malgré les agitations de sa vie, il a eu le temps de composer un grand nombre d'ouvrages de théologie, des homélies, des lettres, et enfin deux traités plus particulièrement philosophiques : le *Monologium* et le *Proslogium,* qui ont pour objet *l'essence divine.* Ce sont des monuments considérables et originaux de ce qu'on a appelé le « rationalisme chrétien » à la fin du XIe siècle.

3. Par exemple, si on conçoit le triangle, on pourra affirmer de lui, qu'il existe ou non, les propriétés qu'on reconnaît lui appartenir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence [1], je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait pas de vallée [2].

Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans val-

1. L'essence ce sont les attributs constitutifs d'une chose, résumés par sa définition. Descartes un peu plus haut s'est servi des trois mots, « une certaine nature, ou forme, ou essence. »

2. Fénelon a reproduit en le modifiant cet argument, qu'il a intitulé « preuve tirée de l'idée d'être nécessaire. » Il en dénote la faiblesse par le tour qu'il y donne. L'existence est en effet traitée par lui comme une qualité, qu'on peut démontrer appartenir à Dieu, aussi bien que la raison à l'homme. Là est le vice de la preuve de Descartes; si on sépare *l'existence* de *Dieu,* que reste-t-il sous ce terme? Si on ne l'en sépare pas, que prouve le raisonnement, qui ne soit déjà supposé vrai?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lée ; toutefois comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde, de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce semble, pour cela que Dieu existe ; car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut, c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection : car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre ; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement[1], non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée[2]. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence[3], c'est-à-

1. Descartes semble prévoir la critique que Kant a faite de son raisonnement, et la réfutation qu'il y oppose d'avance doit être prise en considération : « la proposition précédente ne dit pas que trois angles soient absolument nécessaires, mais que, posé la condition qu'un triangle existe, il existe aussi nécessairement trois angles en lui.» (*Critique de la raison pure,* t. II, p. 215.) Au fond Descartes peut dire que nous sortons ici des liens où la logique nous enferme; qu'il ne s'agit plus d'un Dieu possible, mais d'un Dieu réel saisi par une intuition infaillible.

2. Voilà tout l'opposé de la maxime qui résume le système de Kant : c'est en même temps la thèse générale qu'il y faut substituer : la nécessité des jugements vient de la nécessité des rapports.

3. On voit la différence qu'il y a entre cet argument et celui de saint Anselme. Leibniz n'a pas craint d'accuser Descartes d'avoir imité, sans le dire, l'auteur du *Monologium*. Le caractère de Descartes dément cette imputation : ou il ne l'avait pas connu, ou il ne s'en souvenait pas; en tout cas il le modifie singulièrement. On va voir que Leibniz y travaille à son tour, et que Kant y oppose une critique très-sérieuse.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes [1]. DESCARTES.

---

7. — Même preuve.

Pour toute chose, on doit pouvoir assigner une cause ou raison qui explique pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas [2]. Par exemple, si un triangle existe, il faut qu'il y ait une raison, une cause de son existence. S'il n'existe pas, il faut encore qu'il y ait une raison, une cause qui s'oppose à son existence, ou qui la détruise [3]. Or, cette cause ou raison doit se trouver dans la nature de la chose, ou hors d'elle. Par exemple, la raison pour laquelle un cercle carré n'existe pas est contenue dans la nature même d'une telle chose, parce qu'elle implique contradiction [4]. Et de même,

1. *Cinquième méditation.* Descartes donne ailleurs une forme plus brève et plus logique à ce même argument : « Lorsque par après l'âme fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être out-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement une existence possible, comme dans les autres, mais une existence absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe. » (*Les principes de la philosophie.* Partie I, 14.) — Enfin il l'a réduit sur les instances de ses amis à ce syllogisme régulier : Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on est assuré qu'il est en elle. — Or, est-il vrai que l'existence nécessaire est contenue dans la nature et dans le concept de Dieu? — Donc il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou que Dieu existe.

2. Il faut même assigner *et* la cause et la raison, qui sont deux choses que l'esprit peut distinguer.

3. L'existence d'un triangle est une expression assez ambiguë, puisqu'on peut dire de cette figure qu'elle n'existe pas, si on pense à l'ordre de la réalité, et qu'elle existe, si on considère celui de la pensée.

4. Elle ne peut pas à proprement parler être contenue dans la nature d'une chose, *qui n'existe pas :* mais dans la nature de l'entendement qui ne peut se contredire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

si la substance existe, c'est que cela résulte de sa seule nature, laquelle enveloppe l'existence[1]. Au contraire, la raison de l'existence ou de la non-existence d'un cercle ou d'un triangle n'est pas dans la nature de ces objets, mais dans l'ordre de la nature corporelle tout entière; car il doit résulter de cet ordre, ou bien que le triangle existe nécessairement, ou bien qu'il est impossible qu'il existe encore. Ces principes sont évidents d'eux-mêmes. Or, voici ce qu'on peut en conclure : c'est qu'une chose existe nécessairement quand il n'y a aucune cause ou raison qui l'empêche d'exister[2]. Si donc il est impossible d'assigner une cause ou raison qui s'oppose à l'existence de Dieu ou qui la détruise, il faut dire que Dieu existe nécessairement. Or, pour qu'une telle cause ou raison fût possible, il faudrait qu'elle se rencontrât soit dans les natures diverses, soit hors d'elle, c'est-à-dire dans une autre substance de nature différente; car l'imaginer dans une substance de même nature, ce serait accorder l'existence de Dieu. Maintenant, si vous supposez une substance d'une autre nature que Dieu, n'ayant rien de commun avec lui, elle ne pourra être cause de son existence ni la détruire. Puis donc qu'on ne peut trouver hors de la nature divine une cause ou raison qui l'empêche d'exister, cette cause ou raison doit donc être cherchée dans la nature divine elle-même, laquelle, dans cette hypothèse, devrait impliquer contradiction. Mais il est absurde d'imaginer une contradiction dans l'être absolument infini et souverainement parfait[3]. Concluons donc qu'en Dieu ni hors de Dieu il n'y a aucune cause ou raison

1. La substance dans le langage de Spinoza c'est Dieu, puisqu'il a démontré, ou cru démontrer qu'il ne peut y en avoir qu'une seule.

2. Il y a toujours dans ces arguments quelque subtilité : sans doute une chose est *nécessaire,* quand rien ne peut l'empêcher d'exister; mais toujours faut-il que d'abord elle soit une *chose,* un être, et non pas une pure abstraction, ou une pensée comme le triangle dont on vient de parler. De là cette objection souvent répétée : vous prouvez que Dieu existe *nécessairement*, supposé qu'il existe.

3. Bossuet a dit plus simplement : la perfection n'est pas un obstacle à l'être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui détruise son existence, et, partant, que Dieu existe nécessairement[1].

SPINOZA[2].

---

8. — Corrections à apporter à cette preuve.

Il n'est point vrai, comme le disent quelques-uns, ou du moins il est très-incertain que nous ne puissions parler de rien, en comprenant bien ce que nous disons, sans en avoir l'idée[3]. Car souvent nous comprenons vaguement chacun de ces termes, ou nous nous souvenons de les avoir déjà compris ; mais comme nous nous contentons de cette pensée aveugle, et que nous ne poussons pas assez loin l'analyse des notions, il arrive que nous tombons à notre insu dans la contradiction que la notion composée peut impliquer. J'ai été amené à examiner cette question de plus près par un argument longtemps célèbre dans l'école et renouvelé par Descartes, pour prouver l'existence de Dieu ; le voici : tout ce qui résulte de l'idée ou de la définition[4] d'une chose peut s'affirmer de la chose même. L'existence résulte de l'idée de Dieu, ou de l'être le plus parfait qui se puisse concevoir. Donc l'existence peut s'affirmer de Dieu. Mais il faut savoir qu'on ne peut tirer de là que cette conclusion : *si Dieu est possible,* il s'ensuit qu'il existe[5]. Car, pour conclure, nous ne pouvons nous appuyer

1. Il n'y a rien de plus à dire de cet argument que des précédents; il est conduit avec un art parfait, et s'il prête à la même critique, s'il sépare la nature de Dieu de celle de l'existence, pour ensuite les réunir, il n'en prouve pas moins que cette séparation est absurde, contradictoire, et par suite que la raison saisit sous une forme concrète et indissolublement unis les deux termes qu'on a isolés.

2. *Ethique :* Partie I, proposition XI, traduction de M. Saisset. Charpentier, 1842.

3. On en a toujours une certaine idée, mais elle est confuse, et nous ne cherchons pas à l'éclaircir « parce que nous supposons à tort que nous nous sommes déjà expliqué les termes dont nous nous servons. » (Leibniz.)

4. Descartes se sert d'un troisième mot, l'essence.

5. « Ce n'est pas un paralogisme, dit ailleurs Leibniz, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver, pour le rendre d'une évidence mathématique : c'est qu'on suppose tacitement que

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

solidement sur nos définitions avant de savoir si elles sont réelles, et n'impliquent aucune contradiction ; la raison en est que si des notions impliquent contradiction on peut en même temps en conclure des choses contraires, ce qui est absurde. J'ai coutume, pour mettre cette vérité en relief, de me servir de l'exemple du mouvement le plus rapide : supposons donc qu'une roue tourne du mouvement le plus rapide; qui ne voit qu'un rayon prolongé se mouvra plus vite à son extrémité qu'au point de la circonférence? donc ce mouvement n'est pas le plus rapide, ce qui est contre l'hypothèse[1]. Cependant il semble, au premier aspect, que nous pouvons avoir une idée du mouvement le plus rapide; car nous comprenons bien ce que nous disons, et cependant nous ne pouvons avoir une idée de choses impossibles. Ainsi il ne nous suffit pas d'avoir la pensée d'un être très-parfait, pour nous assurer que nous en avons l'idée[2],

cette idée de l'être tout grand et tout parfait est possible et n'implique pas de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que, supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilége de la seule divinité. On a droit de présumer la possibilité de tout être et surtout celle de Dieu jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire. » (*Nouveaux essais*. Livre IV, chapitre IX.) Il ne suffit donc pas, d'après Leibniz, d'affirmer avec Descartes qu'en parlant de Dieu nous savons ce que nous disons; il faut démontrer que cette idée n'enferme rien de contradictoire.

1. L'idée du mouvement *le plus rapide*, c'est-à-dire d'une vitesse absolue, est tout à fait contradictoire : la vitesse est toujours relative. Leibniz en donne cette preuve, que si on suppose une roue animée de cette vitesse, la plus grande possible, il suffira de prolonger un de ses rayons par delà la circonférence; l'extrémité de ce rayon tournera avec une vitesse plus grande que celle d'un point de la circonférence, c'est-à-dire que la vitesse supposée la plus grande possible; ce qui est absurde. Ailleurs il cite comme exemple le mouvement perpétuel, dont nous croyons avoir l'idée et qui est impossible. Il en conclut qu'avant de raisonner sur le concept de Dieu, il faut savoir si cette nature d'un être parfait n'implique pas contradiction, comme celle d'un mouvement le plus rapide, ou du mouvement perpétuel.

2. Si l'on fait cette correction à l'argument de saint Anselme et de Descartes, on a, suivant Leibniz, « trouvé un moyen de prouver l'existence de Dieu *à priori*, par sa propre nature, sans recourir à ses effets. » On peut ne pas partager cette confiance. D'abord le grand défaut de l'argument cartésien, c'est de porter sur des notions abstraites; un Dieu qui est d'abord supposé ne pas exister, une existence qui n'est celle d'aucun être déterminé. Qu'on puisse par voie syllogistique associer ces deux notions, elles n'en seront pas moins, dans la conclusion, aussi abstraites que dans la majeure : ce sera toujours un Dieu sans réalité, et une existence sans détermination. Si donc on prouve préalablement qu'une telle

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et dans la démonstration que nous venons de produire, on doit montrer ou supposer la possibilité d'un être très-parfait, si l'on veut conclure légitimement[1].

LEIBNIZ[2].

---

9. — Objections contre l'argument ontologique.

Si, dans un jugement identique, je fais disparaître le prédicat et que je retienne le sujet, il en résulte une contradiction[3]. Je dis alors que le prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si je fais disparaître le sujet en même temps que le prédicat, alors il n'y a pas de contradiction. Car *il n'y a plus rien* avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de supposer un triangle

notion n'implique pas contradiction, on ajoute une complication nouvelle à ce jeu d'abstractions; mais on fait un vain effort pour atteindre la réalité vivante et active, qui se fait connaître, mais ne se laisse pas déduire. Ensuite il n'est pas sûr que Leibniz eût réussi à fournir la preuve qu'il exige : il se borne à remarquer « que rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, et par conséquent aucune contradiction. » Spinoza avait déjà parlé de la même façon : mais quand même nous aurions forgé une idée telle que rien de contradictoire n'y fût enfermé, elle n'en serait pas moins une pure idée; et la question est de savoir non pas si elle est formée par un procédé logique irréprochable, mais si elle a hors de l'esprit un objet subsistant par soi-même. Voici du reste le dernier résultat de la dialectique de Leibniz; il a fini par substituer l'idée de la nécessité à celle de la perfection, c'est-à-dire par s'enfoncer encore plus avant dans l'abstraction, et il a rédigé ce syllogisme très-connu : Un être dont *l'essence* implique *l'existence,* s'il est possible, c'est-à-dire s'il a une essence, existe (c'est un axiome d'identité qui n'a pas besoin d'être démontré). — Or Dieu est un être dont l'essence implique l'existence. (C'est une définition.) — Donc Dieu, s'il est possible, existe (par la nécessité du concept lui-même). Enfin on remarquera que pour parler d'être, d'existence, de choses possibles, il faut malgré soi puiser dans les idées de l'expérience, et descendre des hauteurs de l'*à priori* où on voulait se maintenir; et pour établir que Dieu est *possible*, il faut avoir éprouvé que quelque chose est *réel.*

1. Leibniz aurait pu lire dans Spinoza la preuve qu'il exige : « il est absurde d'imaginer une contradiction dans l'être absolument infini et souverainement parfait. Concluons donc qu'en Dieu, ni hors de Dieu, il n'y a aucune cause ou raison qui détruise son existence, et partant que Dieu existe nécessairement. » (Ethique, ci-dessus, p. 414.)

2. *Méditations sur la connaissance, la vérité,* etc. Edition Janet. Ladrange, 1866, p. 516.

3. Les propositions identiques sont celles où l'attribut et le sujet sont deux termes tout à fait égaux en compréhension et en extension. On peut prendre pour type cette équation, A = A.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

si l'on en supprime par la pensée les trois angles [1] ; mais il n'y a pas de contradiction à faire disparaître le triangle en même temps que les trois angles. Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous en supprimez aussi la chose même avec tous ses attributs : où serait alors la contradiction ? Il n'y a plus rien extérieurement avec quoi la contradiction soit possible, car la chose ne doit pas être nécessaire extérieurement ; rien non plus intérieurement, car la chose elle-même étant supprimée, toute intériorité est en même temps supprimée. Dieu est tout-puissant ; c'est là un jugement nécessaire. La toute-puissance ne peut être enlevée si vous vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini au concept duquel elle est identique. Mais si vous dites : *Dieu n'est pas*, alors il n'y a ni toute-puissance, ni aucun autre attribut, car ils sont tous ensemble enlevés au sujet, et il n'y a pas ombre de contradiction dans cette pensée [2].

Vous prétendez, par un cas particulier que vous m'objectez comme une preuve de ce fait, qu'il y a cependant un concept, mais un seul, à la vérité, où le non-être, où la suppression de l'objet de ce concept est contradictoire en soi : tel est le cas du concept de l'être parfait. Cet *être*, dites-vous, peut être toute réalité [3], et vous avez le droit d'admettre un tel être comme possible, ce que j'accorde à présent, quoiqu'il s'en faille beaucoup que le concept non contradictoire en soi prouve la possibilité de l'objet. Or, dans la toute réalité est aussi comprise l'existence. L'exis-

1. C'est l'exemple proposé par Descartes.

2. Voici l'essence de cette première critique. Dans l'argument ontologique on conclut que Dieu est *existant*, parce qu'il y aurait contradiction à poser le premier terme et à refuser le second. De même dans cette proposition « le triangle a trois angles », on ne peut supprimer l'attribut et maintenir le sujet sans absurdité. Mais, objecte Kant, je ne maintiens pas le sujet, je le fais disparaître avec son attribut : je ne sépare pas Dieu de l'existence, mais je tiens pour douteuse l'existence de Dieu, et votre argument ne peut dissiper mon doute. C'est le cas de rappeler cette parole de Bacon : « Le syllogisme lie l'esprit et non les choses. »

3. Toute réalité, c'est-à-dire toute perfection.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tence est donc dans le concept de quelque chose de possible. Si donc cette chose est supprimée, la possibilité interne de la chose l'est aussi, ce qui est contradictoire.

Je réponds : vous êtes déjà tombé dans une contradiction lorsque, dans le concept d'une chose que vous voulez simplement concevoir quant à sa possibilité, sous quelque nom qu'elle se déguise, vous faites entrer le concept de son existence. Si on vous l'accorde, vous avez alors en apparence vaincu, mais en réalité vous n'avez rien dit, car vous n'avez fait qu'une simple tautologie. Je vous le demande, la proposition : *cette chose-ci ou celle-là* (que je vous accorde comme possible, que ce soit ce qu'on voudra) *existe*, est-elle une proposition analytique ou synthétique[1] ? si elle est analytique, vous n'ajoutez rien par l'existence de la chose à votre pensée de la chose ; mais dans ce cas, ou la pensée qui est en nous devrait être la chose elle-même, ou vous avez supposé une existence comme faisant partie de la possibilité, et alors l'existence est conclue de l'hypothèse de la possibilité interne ; ce qui n'est qu'une tautologie pitoyable[2]. Avouez-vous, au contraire, comme doit le faire volontiers tout homme raisonnable, que toute proposition existentielle est synthétique : mais alors comment prétendez-vous affirmer que le prédicat de l'existence ne peut être enlevé sans contradiction, puisque ce privilége n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère particulier consiste précisément en cela même[3] ?

1. Ces deux sortes de jugements ont été définies. T. I, p. 235, note 1.

2. De deux choses l'une, l'être parfait qui est conçu avant le raisonnement, est conçu ou comme réel, ou comme possible. Si c'est comme réel, la formalité du syllogisme est dérisoire, puisqu'on affirme, avant d'argumenter, ce qui doit être prouvé par l'argument ; si c'est comme possible, comment tirerez-vous l'existence actuelle d'une simple conception hypothétique ? Voilà la seconde critique de Kant.

3. Ces objections ont été diversement appréciées, comme l'argument contre lequel elles sont dirigées. Cette divergence entre de très-bons esprits est toujours une présomption peu favorable en faveur d'une démonstration. Le dernier critique qui ait repris la question, M. Fouillée, a soutenu la validité de l'argument ontologique, et entrepris de réfuter les objections de Kant. Suivant lui, la pre-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dans cette fameuse preuve ontologique (cartésienne[1]) de l'existence d'un être suprême, toute peine, tout labeur a été perdu, et l'on n'augmentera pas plus ses connaissances par de simples idées qu'un négociant n'augmenterait sa fortune en ajoutant des zéros à l'état de sa caisse.

KANT[2].

mière est forte, parce que Kant la fait porter « sur l'ancienne définition de Dieu, comme être nécessaire, c'est-à-dire, comme être dont le concept enveloppe *logiquement* l'existence. » Mais elle échouerait contre l'idée de l'être *absolu*. Quant à la seconde, il reconnaît que la proposition contestée est synthétique, qu'on en peut supprimer l'attribut ; mais qu'il n'y a aucune raison pour le faire. En somme il change tellement la nature de l'argument ontologique, pour l'accommoder à la philosophie platonicienne, qu'il n'a plus rien de commun avec ceux que nous venons de lire. On en conclurait que pour rendre ce raisonnement probant, il faut le remplacer par un autre. Voir, *Philosophie de Platon*, t. II, p. 641 et sqq.

1. Ce mot mis en parenthèse est plus important qu'il ne paraît; il indique clairement que Kant se flatte d'avoir anéanti la preuve cartésienne de l'existence de Dieu. Or, on verra dans ces fragments que Descartes a proposé au moins trois preuves. Kant s'est attaqué à la dernière, celle de la *cinquième méditation*; il semble ignorer les deux autres, sa discussion n'y touche pas, et n'en compromet pas la valeur.

2. *Critique de la raison pure*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1864, p. 216. Le texte a été abrégé par des coupures.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — DIEU CAUSE ET RAISON DE TOUTES CHOSES.

1. — Nécessité d'admettre une première cause efficiente.

Dans les choses sensibles nous découvrons un certain enchaînement de causes efficientes. On ne trouve cependant pas, et il n'est pas possible de trouver rien qui soit sa cause efficiente, parce qu'alors cette cause serait antérieure à elle-même, ce qui répugne [1]. Il n'est pas possible d'autre part, que dans la série des causes efficientes, on remonte de cause en cause indéfiniment. Car, d'après le mode de coordination de ces causes, la première est cause de celle qui tient le milieu, et celle qui tient le milieu est cause de la dernière, soit que les causes intermédiaires soient nombreuses ou qu'il n'y en ait qu'une seule. Comme en ôtant la cause, on ôte aussi l'effet, il suit de là que si dans les causes efficientes on n'admet pas une cause première, il n'y aura ni cause dernière, ni cause moyenne. Mais si, pour les causes efficientes, on remontait de cause en cause indéfiniment, il n'y aurait pas de cause efficiente première, et par conséquent il n'y aurait ni dernier effet, ni causes efficientes intermédiaires; ce qui est évidemment faux [2]. Donc il est nécessaire d'admettre une cause efficiente première, et c'est cette cause que tout le monde appelle Dieu.

SAINT THOMAS [3].

1. La remarque est subtile. Descartes et Spinosa ont dit que Dieu est la cause de soi-même. Saint Thomas n'y contredirait pas, mais il ne parle ici que de l'ordre sensible.

2. On n'assurerait pas que la démonstration d'une impossibilité de causes secondes, formant une chaîne sans fin, soit tout à fait péremptoire dans ce passage.

3. *Somme de Théologie.* Partie I, question 11. (Voir plus bas, fragment 6.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — L'existence de Dieu est démontrée par cela seul que nous existons.

Je veux ici considérer si moi-même, qui ai cette idée de Dieu [1], je pourrais être, en cas qu'il n'y ait point de Dieu. Et je demande, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou bien de quelques autres causes moins parfaites que Dieu [2]; car on ne se peut rien imaginer de plus parfait, ni même d'égal à lui. Or, si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais point de désir, et enfin il ne me manquerait aucune perfection, car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée; et ainsi je serais Dieu [3]. Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve [4].

Mais peut-être que cet être là duquel je dépends n'est pas

1. Descartes indique par ce seul mot qu'il ne prétend pas donner par raisonnement l'idée de Dieu à une intelligence qui en serait absolument privée. C'est rappeler qu'il y a, antérieurement à toute démonstration, une première, une plus ou moins confuse idée de la cause première.

2. Ces diverses hypothèses vont être examinées successivement.

3. Cette conclusion est expliquée dans le texte, par cette raison, qu'il est plus facile de se donner ces perfections, que de se donner l'être. Il est difficile de se prononcer sur la difficulté de deux opérations dont on n'a aucune idée ; mais il reste vrai que si nous existions de nous-mêmes, nous serions parfaits.

4. La doctrine de la création continuée n'était peut-être pas nécessaire pour prouver que nous ne sommes pas de toute éternité : on verra que Descartes en tire parti pour nier le progrès des causes à l'infini.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dieu, et que je suis produit ou par mes parents ou par quelques autres causes moins parfaites que lui? Tant s'en faut, cela ne peut être; car, comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très-évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet[1], et partant, puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause de mon être, il faut nécessairement avouer qu'elle est aussi une chose qui pense et qu'elle a en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à Dieu. Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même ou de quelque autre chose. Car, si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, que cette cause est Dieu, puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi sans doute avoir la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle a en soi les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison de cette seconde cause, si elle est par soi ou par autrui, jusqu'à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause, qui se trouvera être Dieu. Et il est très-manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini, vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement[2]; mais il faut nécessairement conclure que, de cela seul que j'existe et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très-évidemment démontrée. DESCARTES[3].

1. Voir ci-dessus, le fragment intitulé : *L'idée de l'être infini a pour cause l'existence de cet être*, p. 402.

2. Descartes prouve ensuite que plusieurs causes n'ont pu concourir ensemble à la production de son être.

3. *Méditations métaphysiques*. Méditation III. Le texte a été abrégé.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Peut-on se servir du principe de causalité pour prouver l'existence de Dieu ?

Quand on se sert du principe de causalité pour prouver l'existence de la cause absolue, on suppose d'abord une cause à tout ce qui est, et à cette cause une autre cause, jusqu'à ce qu'on mette l'esprit entre ces deux alternatives : ou de se perdre dans une série infinie de causes, ou d'admettre une cause première, au delà de laquelle le principe de causalité ne s'applique plus. Mais si le principe de causalité est absolu, pourquoi s'arrêter? On ne le peut. Si son énergie est telle qu'il enfante une série infinie de causes, il faut la subir [1]. Quand nous contredisons la raison au nom de la raison elle-même, quand nous opposons l'*ἀνάγκη στῆναι* au principe de causalité, n'est-ce pas comme si les principes de nos spéculations se tournaient contre nous pour nous confondre? une série infinie de causes [2] n'a rien d'impossible. Qu'on lise la démonstration que Clarke a voulu faire de cette prétendue impossibilité; ce sont des jeux d'enfant, de vaines subtilités qu'aucun esprit sain ne saurait admettre [3]. Eh! sans doute, quand les causes s'enchaîneraient éternellement l'une à l'autre, quand l'univers serait un cercle où il n'y eût pas de premier anneau, il ne pourrait ni être, ni être conçu sans Dieu, parce que toutes ces causes réunies ne sont pas des causes [4], parce que toutes ces puissances ne sont

1. On pourrait répondre à cette critique en rétablissant l'expression vraie du principe de causalité; on y trouverait cette affirmation qu'il n'y a pas une série infinie de causes, qu'il y a une cause première. Voir tome I, p. 234 à 243.

2. Dans ce cas, et si les faits s'entresuivaient en une série infinie, chacun des termes étant, comme le dit Pascal, à la fois causant et causé, il n'y aurait plus de véritable cause. La chaîne, en la supposant illimitée, n'aurait sa cause dans aucun des anneaux, ni dans tous réunis; ce serait la destruction du principe de causalité.

3. Il y a pourtant des critiques qui ont trouvé que cette partie du livre de Clarke (chapitre IV) n'est pas à dédaigner. «Clarke, dit M. Saisset, a parfaitement mis en lumière l'absurdité de cette supposition.» Sans souscrire à cet éloge, on peut présumer qu'il n'est pas impossible de réduire à l'absurde l'idée d un progrès à l'infini des causes, toutes secondes sans qu'il y en ait une première

4. Ce sont des causes secondes, imparfaites, et comme elles ne subsistent pas

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que l'expression d'une puissance unique, et que cette puissance ôtée, toutes les autres sont au néant. Voilà ce qui est vrai et incontestable; c'est en ce sens et en ce sens seulement qu'une série infinie de causes est impossible; ou pour parler correctement, une série infinie de causes n'est pas impossible, mais toutes ces causes contingentes, quoique multipliées à l'infini, ne cessent pas d'être contingentes, et toute cette chaîne est aussi caduque que chacun de ses anneaux [1]. Dieu est avant le monde dans notre esprit; il y est avant le principe de causalité. Le principe de causalité dépend de l'idée de Dieu et ne nous la donne pas [2]. Que l'on se serve des harmonies du monde pour démontrer que la cause de toutes ces merveilles est nécessairement sage et bienveillante; mais qu'on n'oublie pas que si nous sentons le besoin de rapporter tout ce qui est à une cause suprême, c'est parce que l'idée de Dieu est vivante en nous, l'idée du seul être qui tienne sa réalité de lui-même.

J. SIMON [3].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

4. — La matière n'existe pas par soi-même.

Le monde matériel ne peut pas être cet Être premier, original, incréé, indépendant et éternel par lui-même; car

par elles-mêmes ce sont aussi des effets. Il n'y aurait plus dans l'univers que des effets.

1. Rien de plus juste. Beaucoup de philosophes, à commencer par Platon et surtout Aristote, ont professé que tout phénomène, tout changement a toujours un antécédent dans le temps, et que la série des choses soumises à la génération et au mouvement est infinie; ils n'en ont pas moins reconnu une cause ou une fin en dehors et au-dessus de toute cette succession.

2. Voilà le fond de cette critique; si l'on ne connait pas Dieu, on ne sait pas que tout a une cause; s'appuyer sur ce principe pour prouver Dieu c'est donc tourner dans un cercle. Ce reproche, on peut l'opposer à toutes les preuves de l'existence de Dieu; mais plus elles le méritent, plus elles sont instructives. En fait n'est-il pas vrai qu'on accepte souvent le principe de causalité sans penser à Dieu? Est-ce perdre son temps de constater que l'une de ces vérités se rattache à l'autre, et de remonter en pleine lumière la route qu'on avait faite sans y voir clair?

3. *Histoire de l'école d'Alexandrie*. Préface, p. 24.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il a été déjà démontré que tout être qui a existé de toute éternité, qui est indépendant, et qui n'a point de cause externe de son existence, doit avoir existé par lui-même. On a démontré ensuite que tout ce qui existe par soi-même doit nécessairement exister en vertu d'une nécessité naturelle et essentielle. Or, de tout cela il suit évidemment que le monde matériel ne peut être indépendant et éternel par lui-même, à moins qu'il n'existe nécessairement et d'une nécessité si absolue et si naturelle, que la supposition même qu'il n'existe pas soit une contradiction formelle et manifeste. Mais il est de la dernière évidence que le monde matériel n'existe pas de la sorte; car la nécessité absolue d'exister et la possibilité de n'exister pas étant des idées contradictoires, il est évident que le monde matériel ne peut pas exister nécessairement, si je puis sans contradiction concevoir ou qu'il pourrait ne pas être, ou qu'il pourrait être tout autre qu'il n'est aujourd'hui. Or, qu'y a-t-il de plus facile à concevoir que cela? Soit que je considère la forme de l'univers, avec la disposition et le mouvement de ses parties, soit que je fasse attention à la matière dont il est composé, sans aucun égard à la forme qu'il a maintenant, je n'y vois rien que d'arbitraire[1]. L'entier composé et chacune de ses parties, leur situation, leur mouvement, leur matière et leur forme, tout en un mot m'y paraît très-dépendant et aussi éloigné de l'existence nécessaire qu'aucune chose puisse être. J'y trouve à la vérité une nécessité de convenance, c'est-à-dire que je reconnais qu'afin que l'univers fût bien, il fallait que ses parties fussent dans l'ordre où nous les voyons aujourd'hui. Mais je ne vois pas la moindre apparence à cette nécessité de nature et d'essence pour laquelle les athées combattent[2]. On ne saurait imaginer

1. Ce mot, *arbitraire*, n'est pas plus juste que celui-ci : nécessaire. Il n'y a pas d'arbitraire dans le monde, et Leibniz dit bien mieux qu'il est soumis à un ordre tel que le contraire serait « une absurdité morale. »

2. Sur la nature de la matière on peut voir plus haut les fragments intitulés *Du matérialisme*, principalement page 364.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rien de plus absurde que de dire dans ce dernier sens (comme tous les athées sont obligés de faire) que la forme de l'univers, ou tout au moins sa matière et son mouvement, sont des choses nécessaires. CLARKE [1].

---

5. — Nécessité d'un premier moteur.

Il y a quelque chose qui meut éternellement; et comme il n'y a que trois sortes d'êtres, ce qui est mû, ce qui meut, et le moyen terme entre ce qui est mû et ce qui meut [2], c'est un être qui meut sans être mû, être éternel, essence pure, et actualité pure. Or, voici comment il meut. Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus [3]; et le premier désirable est identique au premier intelligible [4]. Car l'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté, c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons : le principe ici, c'est la pensée. Or, la pensée est mise en mouvement par

1. *De l'existence de Dieu,* chapitre IV. Samuel Clarke (1675-1729) a laissé, outre cet ouvrage, un *Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle,* et une correspondance sur divers sujets de philosophie. C'est un esprit ordinairement plus droit qu'original ; il est surtout connu par sa théorie du temps et de l'espace, à propos de laquelle il eut à soutenir un long débat avec Leibniz.

2. De ces trois termes, il en est deux qui sont clairement indiqués : Le monde d'un côté et Dieu de l'autre; l'un qui reçoit le mouvement et l'autre qui en est la cause immobile; quant au moyen terme, c'est *le premier ciel,* qui, suivant Aristote, est la vraie force motrice, à la fois moteur de l'univers, et mû par la cause finale immuable. Cette intervention d'une essence physique, « toujours agissante, quoique d'une manière diverse, » désignée sous le nom de premier ciel, n'est pas le moindre défaut de la belle doctrine d'Aristote. C'est une complication qui semble inutile, mais qu'il ne pouvait éviter sans modifier ses principes; et il est fâcheux que réduit à s'appuyer sur la science de la nature, il n'ait pu lui emprunter qu'une conception chimérique.

3. Les objets de nos désirs et de nos pensées causent en nous certains actes, certains mouvements, et ce mouvement n'est pas en eux.

4. Cette proposition va être prouvée : il y a toujours un jugement dans l'acte de désirer ou de vouloir. En supposant que le beau, ou le bien, soit l'unique objet de l'inclination, le désir qu'il nous inspire a toujours son origine dans un jugement, et le jugement ne provient pas du désir : « le principe est donc la pensée. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'intelligible, et l'ordre du désirable est intelligible en soi et pour soi [1]; et dans cet ordre l'essence est au premier rang; et, entre les essences, la première est l'essence simple et actuelle. Mais l'un et le simple ne sont pas la même chose; l'un désigne une mesure commune à plusieurs êtres; le simple est une propriété du même être [2].

Ainsi le beau en soi et le désirable en soi rentrent, l'un et l'autre, dans l'ordre de l'intelligible; et ce qui est premier est toujours excellent, soit absolument, soit relativement. La véritable cause finale réside dans les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction établie entre les causes finales; car il y a la cause finale absolue et celle qui n'est pas absolue [3]. L'être immobile meut comme objet de l'amour, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste [4].

Le moteur immobile est donc un être nécessaire; et, en tant que nécessaire, il est le bien, et, par conséquent, un principe [5].

ARISTOTE [6].

1. Pensée toute platonicienne : l'intelligible et l'aimable se confondent dans l'unité du bien.

2. Cette réflexion semble s'adresser aux platoniciens qui définissaient le bien par l'unité. Aristote remarque que l'unité n'est qu'une mesure à laquelle on compare diverses choses; tandis que la simplicité est absolue et inhérente à l'être.

3. Une fin relative n'est encore qu'un moyen; il faut arriver à un principe à l'égard duquel les autres fins ne soient que de simples moyens, et au delà duquel il n'y ait pas d'autre fin. C'est l'absolu.

4. Dieu n'est donc pas une *cause* qui imprime le mouvement, c'est un *motif* pour l'activité des êtres, ou un attrait pour leur amour. On voit quels sont les défauts de cette belle conception : Dieu n'est pas l'auteur de l'univers, il en est seulement la fin, à moins qu'on ne dise avec un philosophe contemporain, que les causes efficientes ne sont que des causes finales; en outre il ignore ce monde et n'en est pas la providence, puisqu'il est, comme le dit ailleurs Aristote, la pensée de la pensée, et ne connaît que lui-même; enfin il est difficile de comprendre comment la matière peut s'éprendre de cet être, qu'elle ignore, et se remuer, aveugle qu'elle est, vers un but que l'intelligence seule peut discerner.

5. Il est difficile de détacher un fragment de la *métaphysique* d'Aristote, et les lignes qu'on vient de lire sont plus propres à appeler l'attention sur sa doctrine qu'à la faire connaître. La démonstration, qu'elles indiquent à peine, doit-elle se ranger parmi les preuves dites par les causes finales, ou parmi celles qu'on fonde sur le mouvement? On peut dire qu'elle touche aux unes et aux autres, et en diffère beaucoup. Elle n'a rien de commun avec les preuves qu'on tire des marques de dessein qui se remarquent dans la nature, et qu'on peut lire plus bas.

6. *Métaphysique*. Livre XII, ch. VII, traduction de MM. Pierron et Zévort.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

6. — Même preuve.

Il est certain, et les sens le constatent, que dans ce monde il y a des choses qui sont mues. Or, tout objet mû reçoit le mouvement d'un autre [1]. Aucun être en effet n'est mû qu'autant qu'il était en puissance par rapport au mouvement: et, en sens inverse, une chose n'en meut une autre, qu'autant qu'elle est elle-même en acte, puisque mouvoir n'est pas autre chose que faire passer un être de la puissance à l'acte, et qu'évidemment ce passage ne peut s'opérer que par le moyen d'un être qui est en acte lui-même [2]. Ainsi ce qui est chaud en acte, comme le feu, rend le bois, de chaud en puissance qu'il était, chaud en acte, et par là même il le meut et le consume. Mais il n'est pas possible qu'une même chose soit tout à la fois et sous le même rapport, en acte et en puissance; elle ne peut l'être que sous des rapports différents; car ce qui est chaud en acte, ne peut pas être en même temps chaud en puissance [3]. Il est donc impossible que le même être, sous le même rapport et de la même manière, soit à la fois mû et moteur, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même [4]. Par conséquent, il faut que tout objet qui est mû, le soit par un autre. Si donc le moteur est lui-même en mouvement, il faut un autre mo-

1. Saint Thomas a précédemment soutenu que l'existence de Dieu n'est pas évidente par elle-même; et qu'on peut la démontrer par la raison : il ajoute qu'on en peut donner cinq preuves : « la première, dit-il, et la plus évidente est celle qu'on peut tirer du mouvement. » On a lu la seconde.

2. On reconnaît les souvenirs de la philosophie péripatéticienne, et les termes familiers à Aristote. L'idée même du *mouvement* est ici, comme chez le philosophe grec, synonyme de celle du *changement ;* mouvoir de la sorte c'est presque créer, puisque c'est faire passer les choses de la puissance à l'acte, c'est-à-dire les rendre réelles de possibles qu'elles étaient.

3. C'est une application du principe de contradiction : la puissance suppose, dans ce langage, la privation : être chaud en *puissance*, c'est être privé de chaleur.

4. Aristote a fortement insisté sur ce principe. Le premier moteur ne peut être mû. D'abord il ne peut l'être par une cause étrangère ; ensuite il ne peut se mouvoir lui-même; car alors il produirait et recevrait tout à la fois la même action, il serait actif et passif en même temps, ou, comme le dit saint Thomas, « en puissance et en acte sous le même rapport. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

teur pour le mouvoir, et après celui-ci un autre encore. Mais on ne saurait ainsi aller indéfiniment; car alors il n'y aurait pas de premier moteur, et par conséquent il n'y aurait aucun moteur, car les seconds moteurs ne meuvent qu'autant qu'ils ont été mus eux-mêmes par un moteur premier. Ainsi, un bâton ne meut que s'il est mû lui-même par la main de celui qui le tient. Il est donc nécessaire de remonter à un premier moteur qui n'est mû par aucun autre, et c'est ce premier moteur que tout le monde appelle Dieu [1].

SAINT THOMAS [2].

---

7. — Le mécanisme du monde témoigne d'une cause intelligente.

A chaque pas, l'astronomie trouve la limite des causes physiques, par conséquent la trace de l'action de Dieu. Si l'on suppose une infinité d'éléments matériels distribués dans toutes les parties d'un espace sans bornes, j'accorde, qu'à moins d'une égalité de répartition mathématiquement rigoureuse, et partant tout à fait improbable, les attractions mutuelles de toutes ces molécules les porteront à se rapprocher de divers centres, et finiront par les condenser en masses d'inégales grosseurs, telles que les étoiles, les planètes et les satellites. Mais il est certain que les mouvements actuels des planètes ne peuvent provenir de la seule action de la gravité; car cette force poussant les planètes

1. Entre un premier *moteur*, et une cause intelligente et parfaite de l'univers, il y a un abîme; mais on peut le combler par d'autres réflexions. Les preuves de l'existence de Dieu ne sont pas en général capables de se suffire chacune en particulier; on doit les réunir en faisceau. En tout cas, il faut le répéter sans cesse, un argument qui prouverait seulement qu'il existe dans le monde une autre force que la matière et l'homme aurait par cela seul une immense portée.

2. *Somme de théologie,* partie I, question 2. Saint Thomas (1227-1323) est certainement le plus grand docteur du moyen âge. Dans le cours d'une vie qui n'a pas été longue, il a écrit un grand nombre d'ouvrages (23 volumes in-folio) parmi lesquels ses deux *sommes*, qui sont encore aujourd'hui consultées avec fruit, et non pas seulement, comme la plupart des travaux de ses contemporains, dans l'intérêt de l'histoire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vers le soleil, il faut pour qu'elles prennent un mouvement de révolution autour de cet astre, qu'un bras divin les lance sur la tangente de leurs orbites [1].

De plus, puisque les comètes descendent dans notre région planétaire, et là se meuvent de mille manières, tantôt dans la même direction que les planètes, tantôt dans la direction opposée, et quelquefois aussi dans des directions qui coupent celle des planètes, selon des plans inclinés au plan de l'écliptique et sous toutes sortes d'angles, il est clair qu'il n'y a aucune cause naturelle qui ait pu déterminer toutes les planètes et tous leurs satellites à se mouvoir dans le même plan, sans aucune variation considérable. Il y a là la trace d'un conseil.

Et de même, nulle cause naturelle n'a pu donner aux planètes et à leurs satellites ces justes degrés de rapidité, en rapport précis avec leurs distances par rapport au soleil et aux autres centres du mouvement, lesquels degrés étaient nécessaires pour que ces corps vinssent à se mouvoir selon des orbites concentriques. Car si les planètes avaient eu un mouvement aussi rapide que celui des comètes (comme cela aurait pu être dans le cas où leur mouvement n'aurait eu d'autre cause que la gravité), elles ne se mouvraient pas dans des orbites concentriques, mais dans des orbites excentriques, comme font les comètes. Pareillement, si toutes les planètes avaient un mouvement aussi rapide que celui de Mercure, ou aussi lent que celui de Saturne et de ses satellites, ou si leurs diverses rapidités étaient beaucoup plus grandes ou beaucoup moindres qu'elles ne sont, et si leurs distances des centres autour desquels elles se meuvent étaient plus grandes ou moindres avec les mêmes ra-

1. « Newton a trouvé la loi de l'attraction; mais l'attraction seule réduirait bientôt l'univers en une masse immobile; à cette loi il a fallu joindre une force projectile pour faire décrire des courbes aux corps célestes. Que Descartes nous dise quelle loi physique a fait tourner les tourbillons, que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites. » (J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard.*)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

pidités, ou si la quantité de matière dans le soleil ou dans Saturne, Jupiter et la Terre, et par conséquent leur puissance attractive était plus grande ou moindre qu'elle n'est, les planètes n'auraient pas pu tourner autour du soleil, ni les satellites autour de Saturne, Jupiter et la Terre dans des orbites concentriques, mais planètes et satellites se seraient mus suivant des hyperboles et des paraboles ou des ellipses très-allongées. Donc, pour former ce système avec tous ses mouvements, il faut une cause qui ait connu et comparé les quantités de matière dans les différents corps célestes, et les puissances attractives qui en devaient résulter, et les diverses distances des planètes au soleil, des satellites à Saturne, Jupiter et la Terre, et les rapidités avec lesquelles planètes et satellites pouvaient tourner autour des corps qui leur servent de centres. Or, avoir comparé et accordé toutes ces choses ensemble dans un système qui embrasse une si prodigieuse variété de corps, cela témoigne d'une cause qui n'est ni aveugle, ni fortuite, mais qui est assurément très-habile en mécanique et en géométrie.

NEWTON [1].

---

8. — **Dieu première raison des choses.**

Dieu est la première raison des choses : car celles qui sont bornées comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence nécessaire, étant manifeste que le temps, l'espace et la matière, unies et uniformes en elles-mêmes et indifférentes à tout, pouvaient recevoir de tout autres mouvements et figures et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et la-

1. *Lettres au docteur Bentley.* 1re lettre, traduction de M. Biot.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

quelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente[1]; car ce monde qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait ou égard ou relation à tous les mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses.

LEIBNIZ[2].

---

9. — Même preuve.

Maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans *raison suffisante;* c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour

1. Leibniz substitue ici l'idée de *cause* à celle de *raison* qui en est distincte, comme on l'a déjà vu. Mais une cause intelligente est en même temps une raison; elle explique à la fois que les choses soient possibles et qu'elles existent, ou, pour parler le langage de Leibniz, leur essence, et leur existence.

2. *Essais sur la bonté de Dieu*, partie I, 7.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement [1]. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose [2]. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement [3].

Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire, des corps et de leurs représentations dans les âmes; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement [4]. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé quand

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Ce principe, comme on l'a vu tome I, p. 444, est une expression de la certitude qu'il y a une cause première intelligente. C'est une affirmation de la raison parfaite et créatrice. On pourrait donc craindre en le prenant pour fondement d'une preuve de l'existence de Dieu de faire une sorte de cercle vicieux; car ce principe lui-même n'est vrai qu'autant que Dieu existe. Mais l'argument consiste à remonter de cette vérité à celle qui la contient; c'est une contre-épreuve d'une opération qui s'est effectuée spontanément, qui n'a pas laissé de traces dans la conscience. Il faut répéter sans cesse que telle est l'efficacité de ce genre de démonstrations; nous avons dans l'esprit des convictions qui ne peuvent s'expliquer, si nous n'affirmons pas tout d'abord la réalité de l'infini.

2. Rigoureusement on ne peut dire que le rien soit plus facile ou plus simple que quelque chose; c'est une pure négation, que le langage se prête à exprimer mais qui n'a rien d'intelligible. On peut dire sans doute que rien et quelque chose sont des idées relatives; mais elles ont ce caractère unique que la relation n'est pas réciproque; on ne conçoit le rien, si toutefois il nous est donné de le concevoir, que par opposition à l'être; mais l'être est entendu sans comparaison au néant.

3. Ce sont les deux questions capitales de la métaphysique, et la seconde n'est pas même étrangère aux autres sciences, qui n'existent que pour en ébaucher la solution.

4. Le matérialisme trouve dans la matière elle-même la raison du mouvement, et par là il faut entendre toute activité; mais en supposant cette thèse soutenable, il lui resterait encore à expliquer pourquoi *tel* mouvement plutôt qu'un autre. Cette question il la supprime, parce que fatalement elle le conduirait bien au delà des explications mécaniques, et le forcerait à reconnaître qu'il y a une raison primordiale des choses, c'est-à-dire que l'intelligence, comme le disait le physicien Anaxagore, est le principe de tout.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

on irait aussi loin que l'on voudrait, car il reste toujours la même question [1]. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause ou qui soit un être nécessaire portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

LEIBNIZ [2].

---

10. — Le monde fût-il éternel, il y a une raison dernière des choses.

Outre le monde ou l'agrégat des choses finies, il y a quelque être unique qui gouverne, non-seulement comme l'âme en moi, ou plutôt comme le moi lui-même [3] dans mon corps, mais avec une raison beaucoup plus élevée. Cet être unique souverain de l'univers ne régit pas seulement le monde, mais il le crée et le façonne, il est supérieur au monde, et pour ainsi dire extramondain [4], et, par lui-même, il est la dernière raison des choses. Car on ne peut trouver la raison suffisante de l'existence ni dans aucune chose particulière, ni dans tout l'agrégat ou l'ensemble [5]. Supposons qu'il y ait eu un livre éternel des éléments de géométrie, et que les autres aient été successivement copiés sur lui, il est évi-

1. Dans la série des faits, chacun d'eux a sa condition dans un fait précédent, et les sciences de la nature ont pour objet de constater, et de déterminer cet ordre invariable; mais la raison même de cet ordre leur échappe; elle est hors de la série, quand même celle-ci serait infinie.

2. *Principes de la nature et de la grâce.* 7 et 8.

3. Leibniz a raison de se reprendre : l'âme n'est pas dans le moi, c'est plutôt le moi qui est dans l'âme ; il faudrait ajouter que ni l'un ni l'autre ne sont *dans* le corps, «comme un pilote en son navire» (Descartes). Ces expressions de dedans et de dehors ne valent que pour les relations de l'étendue, et sont d'une rare impropriété quand on les applique aux forces elles-mêmes.

4. Ce n'est pas à dire qu'il soit séparé du monde, ni le monde séparé de lui; ils sont distincts.

5. Voir ci-dessus page 434.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dent que bien qu'on puisse rendre compte du livre présent par le livre qui en a été le modèle, on ne pourra cependant jamais, en remontant en arrière à autant de livres qu'on voudra, en venir à une raison parfaite; car on a toujours à se demander pourquoi de tels livres ont existé de tout temps, c'est-à-dire pourquoi ces livres et pourquoi ils sont ainsi écrits. Ce qui est vrai des livres, l'est aussi des divers états du monde; car, malgré certaines lois de transformation, l'état suivant n'est en quelque sorte que la copie du précédent [1], et, à quelque état antérieur que vous remontiez, vous n'y trouvez jamais la raison parfaite, c'est-à-dire pourquoi il existe certain monde, et pourquoi ce monde plutôt que tel autre. Car vous avez beau supposer un monde éternel; comme vous ne supposez qu'une succession d'états, et que dans aucun d'eux vous ne trouvez la raison suffisante, et même qu'un nombre quelconque de mondes ne vous aide en rien à en rendre compte, il est évident qu'il faut chercher la raison ailleurs [2]. Car dans les choses éternelles, on doit comprendre que même en l'absence d'une cause, il y a une raison qui, pour les choses immuables, est la nécessité même ou l'essence [3]; quant à la série des choses changeantes, si l'on supposait qu'elles se succèdent éternellement, cette raison serait, comme on le verra bientôt, la prévalence des *inclinations* qui consistent non dans des raisons *nécessitantes*, c'est-à-dire d'une nécessité absolue et métaphysique dont l'opposé implique contradiction, mais dans des raisons *inclinantes* [4]. Il suit évidemment de là qu'en sup-

1. La loi de continuité rattache chaque moment à celui qui le précède et à celui qui le suit : le présent, dit l'auteur, est plein du passé, et gros de l'avenir.

2. Méditer ces paroles d'un sens profond; la matière fût-elle un être éternel, il faudrait chercher hors d'elle la raison de ses états successifs.

3. Une chose éternelle ne peut avoir de cause, mais il y a une *raison* pour laquelle elle est, et d'une façon plutôt que d'une autre.

4. Il y a dans la possibilité même des choses un certain *besoin* d'existence, une sorte d'*inclination* à être. L'essence, dit Leibniz, tend par elle-même à l'existence... Il y a une *tendance* du possible à l'existence. Mais cette sorte d'inclination ne rend pas compte de l'existence même, qui ne s'explique que par une raison absolument nécessaire.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

posant l'éternité du monde, on ne se débarrasse pas de la raison dernière ultramondaine des choses, c'est-à-dire de Dieu.

Les raisons du monde sont donc cachées dans quelque chose d'extramondain différent de l'enchaînement des états ou de la série des choses dont l'agrégat constitue le monde. Il faut donc passer de la nécessité physique ou hypothétique, qui détermine l'état postérieur du monde d'après un état antérieur, à quelque chose qui soit la nécessité absolue ou métaphysique, dont on ne puisse pas rendre raison [1].

En effet le monde actuel est nécessaire physiquement ou hypothétiquement, mais non absolument ou métaphysiquement. Etant donné, en effet, qu'il soit ce qu'il est, il s'ensuit que les choses doivent être telles qu'elles sont. Mais comme la racine dernière doit être dans quelque chose qui soit d'une nécessité métaphysique, et que la raison de l'existence ne se puise que dans quelque chose d'existant, il faut qu'il existe un être unique d'une nécessité métaphysique, ou dont l'essence est l'existence, et qu'ainsi il existe quelque chose qui diffère de la pluralité des êtres ou du monde.

LEIBNIZ [2].

---

11. — Dieu est la condition de l'étendue et de la durée [3].

Je prouve l'existence actuelle d'un être existant nécessairement et par lui-même, en deux manières : Premièrement

1. « Le monde n'est pas métaphysiquement nécessaire, dans ce sens que son contraire implique une contradiction ou une absurdité logique ; il est néanmoins physiquement nécessaire ou déterminé, de manière que son contraire implique une imperfection ou une absurdité morale. » (Leibniz.)

2. *De l'origine radicale des choses.* Edition Janet. Ladrange', 1866, t. II, p. 540.

3. On peut souscrire à cette proposition, et ne pas admettre les idées de Clarke. Il est certain que sans l'éternité et l'immensité, rien d'étendu, rien de successif ne peut exister. Dieu n'est donc pas seulement la cause qui produit, il est en même temps la raison de toute possibilité. Ce qu'on fera bien de ne pas admettre à la légère, c'est qu'il soit lui-même le sujet de l'espace et du temps.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

je démontre que la supposition du contraire renferme une contradiction manifeste, et c'est ce que j'ai fait voir ci-dessus [1]. Ensuite, je fais voir que nous avons des idées, comme celles de l'éternité et de l'immensité [2], qu'il nous est absolument impossible d'anéantir ou de bannir de notre esprit; idées qui doivent être par conséquent les attributs d'un être nécessaire actuellement existant [3].....

L'espace est une propriété de la substance qui existe par elle-même, et non pas une propriété de toute autre substance [4]. Toutes les autres substances sont dans l'espace, et l'espace les pénètre, mais la substance qui existe par elle-même n'est pas dans l'espace et n'en est pas pénétrée [5]. Elle est, si je puis m'exprimer ainsi, le *substratum* de l'espace; elle est le fondement de l'existence et de l'espace et de la durée elle-même [6]. Or, l'espace et la durée étant évidemment nécessaires, et n'étant pourtant point des substances, mais des propriétés, il est clair que la substance, sans qui ces propriétés ne sauraient subsister, est elle-même encore plus nécessaire s'il était possible [7]. Et comme l'espace et la

1. Ce premier argument est du genre de ceux qu'on a rangés dans la première catégorie et n'a rien de très-original.

2. Clarke prononce ici deux mots qui conviennent à Dieu; mais plus tard il y substitue les termes d'espace et de temps qui lui répugnent.

3. Il est très-certain que si nous connaissons quelque chose d'éternel et d'immense, nous sommes par là même en présence de l'être infini; l'éternité et l'immensité ne sont que des modes de la force absolue.

4. A partir de cette proposition, Clarke cesse d'être un guide qui mérite confiance. L'espace, il est vrai, n'est pas une propriété des substances étendues; mais encore moins est-il une propriété de Dieu : un Dieu pourvu de ce singulier attribut, qui n'est pas une puissance, serait divisible au moins mentalement, et deviendrait le lieu des corps. De là à dire comme Spinoza : *Deus est res extensa,* il n'y a pas loin.

5. On objecte à Clarke que Dieu étant immense est dans tous les espaces, et que par suite il est dans un de ses attributs. L'objection paraît de peu de valeur : car l'immensité consiste précisément à ne pas être dans l'espace. Mais on n'en peut pas conclure que l'espace soit en Dieu, comme le soutient l'auteur.

6. Les expressions deviennent embarrassées : il semble que l'auteur recule devant cette affirmation : l'espace et la durée sont des qualités de la substance de Dieu; et pourtant il a beau l'envelopper sous les mots de *substratum* et de *fondement* on ne peut comprendre autrement ses paroles. On remarquera que la durée, ou le temps, est encore plus incompatible que l'espace avec la nature de Dieu.

7. L'argument serait admirable de simplicité et de force. Pouvoir dire aux

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

durée, en tant qu'ils sont des conditions *sine qua non*, sont nécessaires à l'existence de toute autre chose, ainsi la substance à qui ces propriétés appartiennent est de même nécessaire, de la manière particulière dont j'ai fait mention ci-dessus [1].

CLARKE [2].

---

12. — Critique des arguments qui concluent l'existence de Dieu de celle du monde.

Dans cet argument cosmologique [3] se cachent une infinité [4] de prétentions dialectiques que la critique peut faire facilement tomber. On y trouve, par exemple : 1° le principe transcendantal, de conclure du contingent à une cause, principe qui n'a de sens que dans le monde sensible, mais hors duquel il ne signifie rien du tout. Car le concept purement intellectuel du contingent ne peut produire aucune proposition synthétique, telle que le principe de la causalité, principe qui n'a absolument ni sens ni signe de son usage, si ce n'est dans le monde sensible. Ici, au contraire, il ne devait précisément servir qu'à s'élever au-dessus du monde sensible [5]. 2° Le raisonnement qui

plus incrédules : « admettez-vous que ce corps est dans l'espace? vous admettez alors que Dieu existe; car l'espace est nécessaire, infini, et par suite divin; » ce serait le triomphe de la dialectique. Il est regrettable que l'espace ne soit peut-être ni nécessaire, ni infini, ni certainement attribut de Dieu.

1. Leibniz conclut tout autrement : « l'immensité et l'éternité de Dieu sont quelque chose de plus éminent que la durée et l'étendue des créatures, non-seulement par rapport à la grandeur, mais encore par rapport à la nature de la chose. »

2. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu,* ch. V. *Réponse aux lettres,* etc. Lettre III. Voir tome I, p. 267, deux fragments de Leibniz qui éclaircissent cette question.

3. Voici cet argument résumé par Kant : « Si quelque chose existe, un être absolument nécessaire doit aussi exister. — Or il existe quelque chose, ne serait-ce que moi-même — donc il existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience, la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire. L'argument part donc de l'expérience, il n'est pas entièrement *à priori,* ou ontologique. Et, comme l'objet de toute expérience est le monde, on appelle par cette raison cet argument *cosmologique.* » (*Critique de la raison pure,* t. II, p. 224.) Toutes les preuves qu'on vient de lire dans ce paragraphe, sont donc plus ou moins cosmologiques.

4. Littéralement : toute une *nichée.* (*Note du traducteur.*)

5. *Première objection :* le principe de causalité n'est que la loi de la liaison des changements; il n'autorise pas à relier tous les changements à une cause qui soit différente d'eux; — cette objection est solide, si l'on accepte d'abord les conclusions de *l'analytique des principes ;* elle tombe si on tient pour certain que le principe de causalité enveloppe l'affirmation d'une cause première. Tous les arguments de cet ordre ont pour effet de mettre cette affirmation en lumière, en la montrant impliquée dans tous nos jugements.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

conclut à l'impossibilité d'une série infinie de causes successivement données à une première cause; à quoi les principes de l'usage de la raison ne nous autorisent même point dans l'expérience : bien moins encore pouvons-nous étendre ce principe au delà de l'expérience (où cette chaîne ne peut être prolongée [1]). 3° Le faux contentement où la raison est d'elle-même par rapport à l'intégralité de cette série, pour avoir fait disparaître toute condition, quoique cependant aucun concept d'une nécessité ne puisse avoir lieu sans condition. Comme on ne peut plus rien saisir au delà, on prend cette impuissance pour l'achèvement de son propre concept [2]. 4° La confusion de la possibilité logique d'un concept de toutes les réalités réunies (sans contradiction interne) avec la possibilité transcendantale, à laquelle il faut un principe qui l'autorise à faire une telle synthèse, principe qui, à son tour, ne peut porter que sur le champ de l'expérience possible, et ainsi de suite [3].

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

KANT [4].

1. *Deuxième objection :* on prétend qu'une série infinie de causes secondes est impossible, et on conclut qu'il y a une cause première — deux erreurs : parce que rien ne prouve que cette série soit finie, et ensuite, quand elle le serait, on n'en pourrait conclure l'existence d'une cause hors de la portée de l'expérience; — cette critique comme la précédente porte sur la valeur de la raison tout entière. Voir le tome I, chapitre IV et plus bas.

2. *Troisième objection :* on s'imagine, en sortant de la série des faits qui se succèdent, trouver un principe qui n'ait plus de condition, qui soit absolu, et l'on s'arrête à une nécessité purement logique et par suite relative; — il est certain que l'idée de nécessité n'est pas la meilleure pour arriver à Dieu; mais on raisonne tout autrement quand on montre dans la toute-puissance la cause de l'activité bornée du monde et de l'homme.

3. *Quatrième objection :* on confond la possibilité logique d'une conception, avec sa possibilité transcendantale; c'est-à-dire que parce qu'on peut réunir dans une seule idée tout ce qu'il y a de réel, en former l'*ens realissimum,* on pense avoir trouvé dans l'ordre de l'existence, ce qu'on a formé dans l'ordre de la pensée; — cette objection se retrouve dans toutes les autres. Kant a horreur de la nécessité : « C'est, dit-il, le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, quelque horriblement sublime que la dépeigne Haller, ne frappe pas à beaucoup près l'esprit de tant de vertige; car elle *mesure* seulement la durée des choses, mais elle ne les *soutient* pas. » Il ne semble pourtant pas qu'il y ait tant d'épouvante à penser comme Bossuet : « qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. » Mais il faut répéter que l'idée toute métaphysique, et peut-être toute logique de nécessité, n'est pas celle qui définit le mieux Dieu : elle prête trop au jeu des abstractions.

4. *Critique de la raison pure,* traduction de M. Tissot, t. II, p. 229. Ladrange, 1864. On remarquera que Kant néglige les preuves par l'idée de *raison suffisante,* l'argument préféré de Leibniz, comme il a omis ailleurs l'argument principal de Descartes.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

§ IV. — DIEU PRINCIPE DE L'ORDRE DANS LA NATURE.

1. — L'univers n'est pas l'ouvrage d'un aveugle hasard.

Socrate[1] savait qu'Aristodème ne sacrifiait jamais aux dieux, qu'il ne consultait pas les oracles, et que même il raillait ceux qui observaient ces pratiques religieuses. « Répondez, Aristodème, lui dit-il : y a-t-il quelques hommes dont vous admirez le talent? — Sans doute. — Nommez-les. — J'admire surtout Homère dans la poésie épique, Mélanippide dans le dithyrambe, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire, Zeuxis dans la peinture.

— Mais quels artistes trouvez-vous le plus admirables, de ceux qui font les figures dénuées de pensée et de mouvement, ou de ceux qui produisent des êtres animés et doués de la faculté de penser et d'agir? — Ceux qui créent des êtres animés, si cependant ces êtres sont l'ouvrage

1. On a vu ailleurs (tome I, p. 252 à 259) quelques fragments sur le principe des causes finales, qui s'exprime souvent par ces mots : tout être a une fin. Il est important d'expliquer comment on en peut faire un argument pour prouver l'existence de Dieu. On pourrait se borner à montrer que cette vérité toute primitive, et essentielle à la raison, se ramène à celle-ci : toute chose a pour origine une activité intelligente. Car il est propre à l'intelligence d'ordonner des moyens en vue d'une fin. On se contenterait alors de constater que notre esprit en affirmant que tout être a une fin affirme que la raison suprême est la cause de toute chose. Ce serait moins une preuve qu'une analyse, et cela n'en vaudrait que mieux. Mais on a suivi une autre voie : on a cherché en observant l'homme et le monde les traces d'un dessein, et on en a conclu qu'il y avait un ordonnateur de toutes choses. On verra dans les fragments suivants l'expression régulière, et la discussion de ce raisonnement; on en peut lire la première expression dans ce morceau de Xénophon; Cicéron, saint Augustin, Bossuet, Fénelon, Bernardin de Saint-Pierre, et beaucoup d'autres écrivains y ont consacré des pages éloquentes. Anaxagore avait ouvert la voie à Socrate; c'est de lui qu'Aristote a écrit : « quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature, comme dans les animaux, une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. » Mais il y a bien loin de l'idée mal définie du νοῦς, à celle d'un Dieu intelligent, comme celui de Socrate.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

d'une intelligence et non pas du hasard. — Des ouvrages dont on ne reconnaît pas la destination, et de ceux dont on aperçoit manifestement l'utilité, lesquels regarderez-vous comme la création d'une intelligence, ou comme le produit du hasard? — Il est raisonnable d'attribuer à une intelligence les ouvrages qui ont un but d'utilité.

Ne vous semble-t-il donc pas que celui qui a fait les hommes dès le commencement leur a donné des organes parce qu'ils leur sont utiles : les yeux, pour voir les objets visibles; les oreilles, pour entendre les sons? A quoi nous serviraient les odeurs, si nous n'avions pas de narines? Quelle idée aurions-nous de ce qui est doux, de ce qui est âcre, de ce qui flatte agréablement le palais, si la langue n'y siégeait comme arbitre? N'est-ce pas une merveille de la Providence, que nos yeux, organes faibles, soient munis de paupières qui, comme deux portes, s'ouvrent au besoin et se ferment durant le sommeil; que ces paupières soient garnies de cils qui, pareils à des cribles, les défendent contre la fureur des vents; que des sourcils s'avancent en forme de toit au-dessus des yeux, pour empêcher que la sueur ne les incommode en découlant du front; que l'ouïe reçoive tous les sons, sans s'obstruer jamais; que chez tous les animaux les dents antérieures soient tranchantes, et les molaires propres à broyer les aliments reçus des incisives? Que dirai-je de la bouche, qui, destinée à recevoir ce qui excite l'appétit de l'animal, est placée près des yeux et des narines? Comme les déjections inspirent le dégoût, la nature n'en a-t-elle pas éloigné les canaux, qu'elle a placés aussi loin qu'il est possible des plus délicats de nos organes? Ces ouvrages faits avec un tel ordre, vous doutez s'ils sont le produit du hasard ou le fruit d'une intelligence? — Je sens bien qu'en les considérant sous ce point de vue, il faut reconnaître l'œuvre d'un sage ouvrier animé d'un tendre amour pour son ouvrage. — Et n'a-t-il pas imprimé dans

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

les pères le désir de se reproduire; dans les mères le plus tendre désir de nourrir; dans tous les animaux, le plus grand amour de la vie, la plus grande crainte de la mort? — Certes nous ne pouvons méconnaître les soins d'un ouvrier qui voulait donner l'existence aux animaux.

— Vous-même, ne voyez-vous pas qu'il existe en vous une intelligence, en considérant surtout que votre corps n'est qu'une faible portion de cette immense étendue de terre, qu'il ne contient qu'une des innombrables gouttes de ce grand amas d'eau, qu'une petite partie des vastes éléments? Croyez-vous avoir eu le bonheur de ravir l'intelligence qui ne se trouve nulle part en particulier? Et tant de choses magnifiques, si multipliées, si bien ordonnées, vous semblent-elles l'ouvrage d'un aveugle hasard?

XÉNOPHON [1].

---

2. — Formule de l'argument des causes finales.

L'argument des causes finales, réduit à la forme d'un syllogisme, peut s'exprimer de la manière suivante : 1° Le dessein et l'intelligence dans la cause peuvent être conclus avec certitude des signes du dessein et de l'intelligence dans l'effet. — C'est ce principe qui a fixé notre attention, et nous pouvons l'appeler la majeure de l'argument [2]. 2° Or,

1. *Mémoires de Socrate.* Traduction de Gail, p. 20.

2. Telle est en effet la majeure de tous les arguments de ce genre. Reid n'hésite pas à la mettre au-dessus de toute discussion, au rang de ces premières vérités qu'il a parfois multipliées trop facilement : « De même que l'expérience ne peut nous apprendre, dit-il, que deux fois trois font nécessairement six, de même elle ne saurait nous enseigner que certains effets impliquent nécessairement une cause intelligente et intentionnelle. L'expérience nous apprend ce qui fut; ce qui doit être est placé hors de son domaine. » Si ce n'est là un principe, c'est au moins une déduction très-immédiate du principe de causalité; sans doute il est notoirement faux d'affirmer que tout ce qui est dans l'effet est dans la cause; mais on peut regarder comme évident, avec Descartes dans sa *troisième méditation*, « qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet. » Nous expérimentons d'ailleurs en nous-mêmes cette vérité quand nous agissons avec intention; il nous faut de l'intelligence pour

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

des signes évidents d'intelligence et de sagesse sont répandus dans tous les ouvrages de la nature[1]. — C'est la mineure de l'argument. 3° D'où il suit que les ouvrages de la nature sont les effets d'une cause intelligente et sage[2]. — C'est la conclusion, et il est évident qu'il faut l'admettre ou nier l'une ou l'autre des prémisses.

TH. REID[3].

---

3. — Négation des causes finales.

Toutes les causes finales ne sont rien que de pures fictions imaginées par les hommes.

Le premier défaut de cette doctrine, c'est de considérer comme cause ce qui est effet et réciproquement[4]; en second lieu, ce qui de sa nature possède l'antériorité, elle lui

produire des actes raisonnables; nous l'appliquons aussi à nos semblables, et c'est par leurs actions que nous jugeons de leur bon sens ou de leur folie.

1. Cette mineure a été souvent contestée. Il serait difficile de la défendre dans le sens absolu que Reid semble y attribuer. Qui voudrait se charger de signaler dans *tous* les ouvrages de la nature un rapport toujours exact entre des moyens et une fin, s'exposerait à répéter d'étranges inventions justement reprochées à beaucoup de philosophes. Mais n'y eût-il qu'un seul cas bien constaté où des moyens sont appropriés à une fin, il en résulterait qu'il y a là l'œuvre d'une intelligence. Si ce n'est ni celle de la nature, ni la mienne, il faut conclure qu'il y a ailleurs un autre entendement. Cet entendement, dira-t-on, est-il la cause première, la perfection absolue? C'est une autre question. Mais n'est-ce pas déjà un résultat considérable d'avoir établi que dans l'univers nous ne sommes pas les seuls à penser et à vouloir? Or les adversaires les plus résolus des causes finales avouent qu'il y a des cas, surtout dans les faits de l'organisation, où il est impossible de ne pas reconnaître la juste proportion des moyens et du but.

2. La conclusion n'est donc pas précisément qu'il y a un Dieu; mais on peut la compléter par d'autres raisons.

3. *Essai VI*, p. 157. Traduction de Jouffroy.

4. Voici le sens de cette première objection : on dit communément que la cause finale de l'œil c'est la vision; or l'acte de voir n'est qu'un effet, et la vraie cause c'est l'existence même de l'organe; on a donc interverti le rapport des deux termes. Cette critique a été présentée dès l'antiquité par toutes les écoles empiristes, et résumée par Lucrèce dans des vers cités ci-après. Les naturalistes modernes la reproduisent quand ils disent : L'oiseau n'a pas des ailes parce qu'il vole; mais il vole parce qu'il a des ailes. Il y a là une confusion qu'on peut dissiper : il est certain que la vision est un effet de l'œil, et le vol un effet des ailes; mais l'œil et les ailes, en même temps qu'ils sont des *causes*, sont des *moyens*, et leur effet est un but, sans lequel ils n'ont pas de raison d'être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

assigne un rang postérieur[1]; enfin elle abaisse au dernier degré de l'imperfection ce qu'il y a de plus élevé et de plus parfait. En effet, pour ne rien dire des deux premiers points qui sont évidents d'eux-mêmes[2], il résulte des propos. XXI, XXII et XXIII[3], que l'effet le plus parfait est celui qui est produit immédiatement par Dieu, et qu'un effet devient de plus en plus imparfait à mesure que sa production suppose un plus grand nombre de causes intermédiaires. Or, si les choses que Dieu produit immédiatement étaient faites pour atteindre la fin que Dieu se propose, il s'ensuivrait que celles que Dieu produit les dernières seraient les plus parfaites de toutes, les autres ayant été faites en vue de celles-ci[4]. Ajoutez que cette doctrine détruit la perfection de Dieu; car si Dieu agit pour une fin, il désire nécessairement quelque chose dont il est privé. Et bien que les théologiens et les métaphysiciens distinguent entre une fin poursuivie par indigence et une fin d'assimilation, ils avouent cependant que Dieu a tout fait pour lui-même et non pour les choses qu'il allait créer, vu qu'il était impossible d'assigner avant la création d'autre fin à l'action de Dieu que Dieu lui-même; et de cette façon, ils sont forcés de convenir que tous les objets que Dieu s'est proposés, en disposant certains moyens pour y atteindre, Dieu en a été quelque temps

1. Cette deuxième objection se ramène à la précédente. Du moment qu'on prend la vraie cause pour un effet on lui ôte sa priorité. L'œil existe avant l'acte de regarder, et cependant, s'il est fait pour cet office, il a pour antécédent l'acte même qu'il produit. Tout s'explique si l'on considère que l'intelligence suprême conçoit du même coup et les moyens et la fin.

2. Cette évidence n'est pas incontestable, on vient de le voir.

3. Ces propositions ont établi que tout ce qui existe étant ou attribut de Dieu ou mode d'un attribut, est éternel et infini, et «suit nécessairement de la nature absolue de Dieu.»

4. Cette troisième objection n'est guère conforme à un système où précisément il n'y a pas de causes intermédiaires, mais où tout est nécessairement produit par un Dieu «qui n'a pas existé avant ses décrets, et ne peut exister sans eux.» En elle-même, elle a peu de solidité: dans la série des moyens ordonnés pour une fin, il n'y a pas lieu de distinguer entre les premiers et les derniers; tous sont produits simultanément; et d'ailleurs les premiers ne sont pas «faits en vue des autres;» mais tous en vue de la fin.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

privé et a désiré les posséder, conséquence nécessaire de leurs principes [1].

SPINOZA [2].

---

4. — Apologie des causes finales.

Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avouerai alors que les causes finales sont des chimères ; et je trouverai fort bon qu'on m'appelle *cause-finalier*, c'est-à-dire un imbécile.

Toutes les pièces de la machine de ce monde semblent pourtant faites l'une pour l'autre. Quelques philosophes affectent de se moquer des causes finales rejetées par Épicure et Lucrèce [3]. C'est plutôt, ce me semble, d'Épicure et de Lucrèce qu'il faudrait se moquer. Ils vous disent que l'œil n'est point fait pour voir, mais qu'on s'en est servi pour cet usage quand on s'est aperçu que les yeux y pouvaient servir. Selon eux, la bouche n'est point faite pour

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

1. Voilà une quatrième objection; elle serait inquiétante si l'on jugeait de la nature de Dieu par celle de l'homme, et si l'on confondait l'amour toujours satisfait de l'un avec les désirs de l'autre, désirs excités par la privation. Mais Dieu est à la fois la cause efficiente et la cause finale, et éternellement l'une et l'autre, le but conçu par sa raison est du même coup atteint par sa puissance, et où nous mettons deux mots il n'y a qu'un seul acte d'une activité raisonnable ; il n'y a donc pas de moment où Dieu conçoive une fin sans l'atteindre ; il n'est donc jamais soumis à la privation ni au désir.

2. *Ethique*. Partie I. Appendice; traduction de M. Saisset, p. 40. On comprend assez que Spinoza ayant affirmé qu'attribuer la volonté à Dieu « est une erreur absolument puérile, » et que les choses n'ont pu être produites d'une autre façon, ni dans un autre ordre, il ait été obligé sous peine de contradiction de « détruire toute cette doctrine des causes finales. » Voltaire ne se trompe pourtant pas en disant de lui : « Je dois avertir que si Spinoza, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, se moque des causes finales, il les reconnaît plus expressément que personne dans sa première partie de l'*Être en général et en particulier*. Voici ses paroles : « Qu'il me soit permis de m'arrêter ici quelque instant pour admirer la merveilleuse disposition de la nature, laquelle ayant enrichi la constitution de l'homme de tous les ressorts nécessaires pour prolonger jusqu'à certain terme la durée de sa fragile existence, et pour animer la connaissance qu'il a de lui-même par celle d'une infinité de choses éloignées, semble avoir exprès négligé de lui donner des moyens pour bien connaître celles dont il est obligé de faire un usage plus ordinaire... etc., etc. »

3. On cite souvent ces vers de Lucrèce, livre IV, 835 :

... Nil natum est in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum est id procreat usum.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

parler, pour manger, l'estomac pour digérer, le cœur pour recevoir le sang des veines et l'envoyer dans les artères, les pieds pour marcher, les oreilles pour entendre[1]. Ces gens-là cependant avouaient que les tailleurs leur faisaient des habits pour les vêtir, et les maçons des maisons pour les loger ; et ils osaient nier à la nature, au grand Être, à l'Intelligence universelle, ce qu'ils accordaient tous à leurs moindres ouvriers.

Il ne faut pas sans doute abuser des causes finales. Nous avons remarqué qu'en vain M. le Prieur, dans *le Spectacle de la nature,* prétend que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans les ports, et pour empêcher que l'eau de la mer ne se corrompe. En vain dirait-il que les jambes sont faites pour être bottées, et les nez pour porter des lunettes.

Pour qu'on puisse s'assurer de la fin véritable pour laquelle une cause agit, il faut que cet effet soit de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a pas eu des vaisseaux en tout temps et sur toutes les mers ; aussi l'on ne peut pas dire que l'Océan ait été fait pour les vaisseaux. On sent combien il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tout temps pour s'ajuster aux inventions de nos arts arbitraires, qui tous ont paru si tard ; mais il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat, et qu'il y a des nez depuis qu'il y a des hommes. De même les mains n'ayant pas été données en faveur des gantiers, elles sont visiblement destinées à tous les usages que le métacarpe et les phalanges de nos doigts, et le mouvement du muscle circulaire du poignet nous procurent.

1. Ce sont à peu près les exemples dont se sert Lucrèce ; le poëte romain prétend, comme Spinoza le répète, que le but est postérieur, qu'il est un effet, que les organes précèdent les fonctions, et conclut :

Procul est, ut credere possis
Utilitatis ob officium potuisse creari.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

On nous objecte les irrégularités du globe, les volcans, les plaines de sable mouvant, quelques petites montagnes abîmées et d'autres formées par des tremblements de terre, etc. Mais de ce que les moyeux des roues de votre carrosse auront pris feu, s'ensuit-il que votre carrosse n'ait pas été fait expressément pour vous porter d'un lieu à un autre?

Les chaînes des montagnes qui couronnent les deux hémisphères, et plus de six cents fleuves qui coulent jusqu'aux mers du pied de ces rochers ; toutes les rivières qui descendent de ces mêmes réservoirs, et qui grossissent les fleuves, après avoir fertilisé les campagnes ; des milliers de fontaines qui partent de la même source, et qui abreuvent le genre animal et le végétal, tout cela ne paraît pas plus l'effet d'un cas fortuit et d'une déclinaison d'atomes que la rétine qui reçoit les rayons de la lumière, le cristallin qui les réfracte, l'enclume, le marteau, l'étrier, le tambour de l'oreille, qui reçoit les sons, les routes du sang dans nos veines, la systole et la diastole du cœur, ce balancier de la machine qui fait la vie. VOLTAIRE [1].

---

5. — Appréciation de l'argument des causes finales.

Le monde, tel qu'il se révèle à nous, présente un théâtre si étendu de diversité, d'ordre, de finalité et de beauté; soit qu'on l'envisage dans l'immensité de l'espace, ou dans son infinie division, que, même d'après les connaissances acquises par notre faible intelligence, tout langage pour rendre de si nombreuses, de si infiniment grandes merveilles, et l'impression qu'elles font sur nous, est impuissant... Aucun nombre n'en peut exprimer les forces ; notre pensée même n'en saurait concevoir la limite; en

1. *Dictionnaire philosophique*, article *Causes finales*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sorte que notre jugement du tout doit se résoudre en une admiration muette, mais d'autant plus éloquente. Partout nous voyons une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans la naissance ou la mort ; et comme rien n'est parvenu de soi-même à l'état où il se trouve, cet état signale toujours plus loin une autre chose comme sa cause, laquelle rend à son tour nécessaire une recherche nouvelle, quoique constamment la même. En sorte que la totale universalité des choses irait s'abîmer dans le néant, si l'on ne prêtait pour appui à cette contingence infinie quelque chose en dehors d'elle, subsistant par soi-même originairement et d'une manière indépendante qui en garantît en même temps la durée, comme cause de son origine [1].

Cet argument mérite d'être toujours rappelé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair et le plus conforme à la raison humaine. Il vivifie l'étude de la nature, de la même manière qu'il tire son existence de cette étude et en reçoit par là de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des vues que notre observation n'aurait pas découvertes d'elle-même, et étend nos connaissances naturelles au moyen du fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est hors de la nature [2]. Nous ne pouvons cependant pas approuver la prétention d'accorder à cette espèce de preuve une certitude apodictique et un assentiment qui n'aurait besoin d'aucune faveur ni d'aucun secours étrangers ; et l'on ne peut nuire à une bonne cause, en rappelant le langage dogmatique d'un prétentieux disputeur au ton de la modération et de la modestie, au ton d'une foi

1. Kant mêle ici, pour le moment, deux arguments qu'on a distingués, et parle à la fois de Dieu comme cause efficiente et comme cause finale. La critique qui va suivre porte seulement sur le dernier point.

2. Que le principe des causes finales soit nécessaire à l'étude de la nature comme procédé d'investigation, Kant ne le nie pas : mais il conteste qu'il puisse avoir hors de l'intelligence, dont il est une loi formelle, aucune certitude objective.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

suffisante pour la tranquillité, quoiqu'elle ne commande pas précisément une soumission absolue... [1].

Suivant ce raisonnement, la finalité de l'harmonie d'un si grand nombre de dispositions de la nature pourrait simplement prouver, si elle prouvait quelque chose, la contingence de la forme, mais non celle de la matière, c'est-à-dire de la substance dans le monde [2]; car il faudrait encore, pour établir cette thèse, qu'il pût être démontré que les choses du monde n'étaient pas d'elles-mêmes propres à cet ordre et à cet accord, suivant des lois générales, dans la supposition où ces choses n'auraient pas été, quant à leur *substance* même, le produit d'une sagesse suprême. Mais il faudrait pour cela un tout autre argument que celui qui résulte de l'analogie avec l'art humain. Cette preuve pourrait donc démontrer tout au plus un *architecte du monde*, dont la puissance serait toujours limitée par la nature de la matière qu'il travaille, mais non un *créateur du monde*, à l'idée duquel tout est soumis [3]; ce qui n'est pas à beau-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. Ici se trouve dans le texte un résumé de l'argument. Kant le réduit à ces quatre propositions : 1° dans le monde se trouvent des traces visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse ; 2° cet ordre de causes finales est tout à fait étranger aux choses du monde ; 3° il existe donc une cause sublime et sage, qui doit être cause du monde et qui agit par liberté ; 4° son unité se conclut avec certitude de l'unité et de l'harmonie des parties du monde. Il objecte d'abord à ce raisonnement, sans y insister, d'être fondé sur une analogie gratuite entre nos œuvres à nous, qui supposent une intention, et l'œuvre surhumaine de la nature.

2. Cette preuve pourrait donc à la rigueur établir que les choses ont été ordonnées, quant à leur *forme*, mais non pas qu'elles aient été créées quant à leur *matière*. Ainsi, par exemple, Kant avouerait qu'une sphère de métal parfaitement polie témoignerait d'un travail intelligent : mais l'ouvrier ne serait pas pour cela le créateur du métal. On peut lui répondre que dans les choses naturelles l'ordre résulte précisément de leur nature, et réciproquement leur nature est déterminée par leur ordre. La distinction toute logique de la *forme* et de la *matière* n'emporte pas une différence réelle entre ces deux éléments.

3. Ainsi, en raisonnant de cette manière, on retournerait au dualisme, on en reviendrait au Dieu de Platon qui organise une matière, prête à recevoir les essences de toute chose, et qui par elle-même est indifférente à toute détermination ; ou à celui d'Aristote qui fait passer, par l'attrait qu'il exerce, les choses de la simple possibilité à l'acte, en les mettant en mouvement. Cette critique, en la supposant fondée, n'infirmerait pas la valeur de la preuve, mais elle la limiterait.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

coup près suffisant pour le grand but que l'on se propose, à savoir, de prouver une cause première qui suffit à tout. Si nous voulions prouver la contingence de la matière, il nous faudrait recourir à un argument transcendantal qui n'a pas dû figurer ici. Le raisonnement va donc de l'ordre et de la finalité, partout et toujours observables dans le monde comme d'une organisation tout à fait contingente, à l'existence d'une cause qui *lui est proportionnée* [1]. Mais le concept de cette cause doit nous en faire connaître quelque chose de tout à fait *déterminé*, et il ne peut être autre, par conséquent, que celui d'un être qui possède toute puissance, toute sagesse, etc., en un mot, toutes les perfections comme être qui suffit à tout [2]. Car les prédicats de puissance et d'excellence *très-grande*, admirable, immense, ne donnent assurément aucun concept déterminé, et ne *disent* point ce que la chose est en elle-même [3].

1. Seconde objection : En supposant que le monde révèle une intelligence, ce n'est pas l'intelligence parfaite, mais simplement un esprit capable d'en concevoir le plan ; ce n'est pas non plus l'être tout-puissant, mais un être assez puissant pour exécuter ce plan.

2. Ainsi voilà les deux défauts du raisonnement discuté : 1° il rend compte de l'ordre des choses et non de leur existence ; 2° il conclut à un architecte et non à un créateur, à une intelligence quelconque et non à l'intelligence parfaite. Beaucoup de philosophes, à l'exemple de M. Cousin, souscrivent à cette critique, et conviennent que cet argument doit être soutenu et complété par d'autres : il serait suffisant pour nous forcer à nous élever au-dessus du monde et de nous-mêmes, mais il ne nous ferait pas monter jusqu'à Dieu. Peut-être pourtant découvrirait-on un vice dans l'argumentation de Kant. C'est le principe des causes finales qui devrait y être discuté, et il y paraît tout à fait oublié. Le vrai raisonnement ne consiste pas à s'appuyer sur quelques marques d'intelligence surprises dans la nature, et presque balancées par d'autres indices qui nous déconcertent. Il doit se fonder sur cette affirmation invincible : toute chose a une fin, ce qui peut se traduire ainsi : toute chose existe pour une fin, ou encore : la cause de toute chose est intelligente. Ainsi tomberait la première objection, puisque c'est la fin des choses qui en est la *raison*, et que le même principe explique à la fois la matière et la forme ; et la seconde ne subsisterait pas, puisque cette fin n'est pas en *proportion* avec l'organisation du monde, mais est *absolue*, sans quoi elle ne serait qu'un moyen. Kant, pour avoir raison de l'argument, l'a transporté dans la sphère du contingent, c'est-à-dire qu'il a commencé par le détruire.

3. « Vous concluez de la grande finalité des formes de la nature et de leurs relations réciproques à une cause intelligente du monde ; mais quel est le degré de cette intelligence ?... Vous concluez de la grandeur du monde à une très-grande puissance dans son auteur ; mais vous conviendrez que cela n'a de sens

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Or, je ne pense pas qu'il y ait quelqu'un qui se flatte d'apercevoir le rapport de la grandeur du monde, observée par lui (quant à l'étendue et à la matière), à la toute-puissance ; le rapport de l'ordre du monde à la sagesse suprême; celui de l'unité du monde à l'unité absolue d'un créateur suprême, etc. La théologie physique ne peut donc pas donner un concept déterminé de la cause suprême du monde [1], ni par conséquent suffire à un principe de la théologie, laquelle doit servir à son tour de fondement à la religion [2].

KANT [3].

---

6. — A quelle condition la nature a-t-elle un but final et une cause suprême?

L'intelligence la plus ordinaire, en songeant à l'existence des choses du monde et à celle du monde lui-même, ne peut s'empêcher de juger que toutes ces créatures diverses dont le monde est rempli, quelque art qu'on trouve dans leur constitution, quelque variété et quelque finalité qu'on dé-

que relativement à votre faculté de comprendre. » (Kant. *Critique du jugement*, t. II, p. 222.)

1. Kant a parfois encore indiqué une autre difficulté. Pourquoi, dit-il, ne pas conclure du désordre apparent à une cause mauvaise ou stupide, comme on s'appuie sur l'ordre et le bien pour affirmer une cause intelligente et bonne; — on serait ainsi conduit au manichéisme. — Toutes ces critiques sont puissantes contre ceux qui cherchent dans l'étude du monde les fondements de leur croyance à la finalité ; mais cette croyance n'est pas le résultat de l'expérience, qui semble souvent la démentir. Elle est une forme de l'affirmation primitive de la cause intelligente. Voilà pourquoi le désordre nous étonne, voilà pourquoi aussi nous soupçonnons qu'il n'est qu'une forme moins apparente de l'ordre.

2. Il ne faut pas croire que Kant condamne absolument l'argument des causes finales. « Savoir, dit-il ailleurs, si l'intelligence a conçu et produit le tout pour un but final, c'est ce que l'investigation théorique de la nature ne peut nous apprendre. » (*Critique du jugement*, II, p. 153.) Mais ce qu'il refuse à l'investigation de la nature et à ce qu'il appelle la *téléologie physique*, il l'accorde à la raison pratique et à la *téléologie morale*. Dès qu'il y a dans la création un être soumis à la loi du devoir, la création a une valeur, un but, une cause intelligente. C'est « cette preuve morale, cachée dans l'homme et exerçant sur lui une influence secrète, » qui communique une si grande force à l'argument tiré de l'ordre naturel. On peut même dire que la preuve de l'immortalité de l'âme, acceptée par Kant, repose sur le principe des causes finales.

3. *Critique de la raison pure*. Traduction de M. Tissot, t. II, p. 236. Ladrange, 1864. (Voir le fragment suivant.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

couvre dans leur ordonnance générale, et l'ensemble même de tant de systèmes existerait en vain, s'il ne s'y trouvait des hommes, des êtres raisonnables en général, c'est-à-dire que, sans les hommes, toute la création serait déserte, inutile et sans but final [1]. Or, ce n'est pas dans l'homme la faculté de connaître, la raison théorique qui donne une valeur à tout ce qui existe dans le monde, c'est-à-dire que l'homme n'existe pas pour qu'il y ait quelqu'un qui puisse *contempler* le monde. En effet, si cette contemplation ne nous représente que des choses sans but final, ce seul fait d'être connu ne peut donner au monde aucune valeur, et il faut déjà lui supposer un but final, qui lui-même donne un prix à la considération du monde. Ce n'est pas non plus dans le sentiment du plaisir et dans la somme des plaisirs que nous cherchons le but final de la création; le bien-être, la jouissance, qu'elle soit corporelle ou spirituelle, le bonheur, en un mot, ne contient pas la mesure de cette valeur absolue. En effet, de ce que l'homme, dès qu'il existe, fait du bonheur son but final, il ne suit pas que nous sachions pourquoi il existe en général, ni quel droit il a lui-même à rendre son existence agréable. Il faut donc qu'il se considère déjà comme le but final de la création, pour avoir une raison qui nécessite l'harmonie de la nature avec son bonheur, lorsqu'il la considère téléologiquement comme un tout absolu. — Ainsi la faculté de désirer [2], non pas celle qui rend l'homme dépendant de la nature par les mobiles de la sensibilité, et qui ne donne à son existence d'autre prix que celui qui résulte de sa capacité pour la jouissance, mais celle par laquelle il peut se donner une valeur qui vient de lui-même, et qui consiste dans ce qu'il

1. On se raille souvent du sot orgueil de l'homme qui croit que tout a été fait pour lui, et on a raison de le rappeler au sentiment de sa faiblesse. Mais Kant, qui n'est pas suspect de préjugés en cette matière, énonce une vérité rigoureuse en soutenant que la création n'a pas de fin ni de sens, si elle ne renferme des hommes, ou des êtres raisonnables et libres.

2. Kant réunit sous ce mot le principe des inclinations et celui de la volonté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fait, dans sa manière d'agir et dans les principes qui le dirigent, non plus comme membre de la nature, mais comme agent libre, une bonne volonté, en un mot, voilà la seule cause qui puisse donner à l'existence de l'homme une valeur absolue, et à celle du monde un *but final*.

Les esprits les plus vulgaires, pour peu qu'on appelle leur attention sur cette question, s'accordent parfaitement à répondre que l'homme ne peut être le but final de la création que comme être moral.

Or, en plaçant dans l'homme, considéré seulement comme être moral, le but de la création, nous avons d'abord une raison, ou du moins la principale condition pour être autorisé à regarder le monde comme un ensemble de fins, comme un *système* de causes finales ; mais nous avons surtout, relativement au rapport nécessaire pour nous, d'après la constitution même de notre raison, des fins de la nature à une cause intelligente du monde, un *principe* qui nous permet de concevoir la nature et les attributs de cette cause première[1], considérée comme le principe suprême d'un royaume de fins, et qui en détermine ainsi le concept : ce que la téléologie physique était incapable de faire, puisqu'elle ne pouvait nous en donner que des concepts indéterminés, et par conséquent inutiles, au point de vue théorique aussi bien qu'au point de vue pratique.

Appuyés sur ce principe ainsi déterminé de la causalité de l'être suprême, nous ne regarderons pas seulement cet être comme l'intelligence législatrice de la nature, mais aussi comme le législateur du monde moral. Dans son rapport avec le *souverain bien* qui n'est possible que sous son empire, ou avec des êtres raisonnables sous des lois

1. On voit que Kant n'a critiqué sévèrement l'usage du principe de finalité que pour l'appliquer à l'ordre moral, où, suivant lui, il prend une valeur réelle, et nous donne le moyen non-seulement d'affirmer Dieu, mais encore d'en déterminer les attributs. Ce n'est plus alors un simple concept de la raison spéculative, mais une affirmation de la raison pratique, qui renferme à la fois celle de l'immortalité et celle de Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

morales, nous lui attribuerons l'*omniscience*, afin qu'il puisse pénétrer au plus profond de nos cœurs (car c'est là véritablement qu'il faut chercher la valeur morale des actions des êtres raisonnables); l'*omnipotence*, afin qu'il puisse approprier la nature entière à cette fin suprême; la *toute-bonté* et la *toute-justice*, parce que ces deux attributs (ensemble la *sagesse*) constituent les conditions de la causalité d'une cause suprême du monde, considérée comme produisant le souverain bien d'après les lois morales; et nous concevrons aussi dans cet être tous les attributs transcendantaux, comme l'*éternité*, la *toute-présence*, etc. (car la bonté et la justice sont des attributs moraux), puisque ce même but final les suppose. — De cette manière la téléologie *morale* comble les lacunes de la téléologie *physique*, et fonde enfin une *théologie*. KANT [1].

1. *Critique du jugement*. Traduction de M. Tissot, p. 153. Ladrange, 1846. On a dû écourter ce passage, si admirable malgré le style abominable qui le dépare. On trouvera dans d'autres fragments qui l'expliquent et le confirment. Voyez le paragraphe suivant.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ V. — DIEU PRINCIPE DE L'ORDRE DANS L'INTELLIGENCE ET DANS LA VOLONTÉ.

1. — Dieu est la garantie de toute certitude.

Sans la connaissance de Dieu il est impossible de pouvoir rien savoir parfaitement [1]. Car encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie [2]; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je ne puis pas avoir l'esprit continuellement attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie, lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinions, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu; et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions [3]. Comme par exemple lorsque je considère la nature du triangle rectiligne, je connais

1. Pascal exprime aussi cette vérité : « Dieu et le vrai sont inséparables; si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même. »

2. Parce que Descartes a admis comme infaillible la règle de l'évidence et qu'ensuite il la justifie par l'existence de Dieu, qui n'est certaine que si elle est évidente, ses adversaires ont souvent soutenu qu'il s'enferme dans un cercle; la démonstration de l'existence de Dieu ne peut être probante, disent-ils, si elle n'est évidente, et d'un autre côté rien n'est évident si Dieu n'existe pas. Descartes s'est toujours défendu de cette faute de raisonnement ; on peut apprécier ses raisons.

3. Ainsi, au moment même où j'aperçois clairement la vérité, je dois l'accepter parce qu'elle est évidente; mais quand l'objet est absent, quand je ne pense pas à ces raisons de croire qui forcent l'assentiment, je n'ai plus de garantie de certitude, sinon ce souvenir qu'autrefois je fus certain. Ce n'est pas assez pour me défendre du doute qui porte sur la véracité de mon esprit; mais il suffit alors que je pense à Dieu, qui n'a pu me tromper, pour dissiper cette incertitude. Voilà comment Descartes combine la règle de l'évidence avec celle de la véracité divine. Il y a là plutôt de la subtilité qu'un paralogisme.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits; et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu, car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles d'autres raisons m'ont par après porté à juger absolument fausses [1].

DESCARTES [2].

---

2. — Dieu est la raison intelligible de toutes choses.

Il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pas pu les produire, et qu'ainsi il voie tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport [3]. Il faut de plus savoir que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps [4]. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir

1. Un excellent juge apprécie ainsi ce point de doctrine : « Croire à l'évidence, c'est croire à la véracité de la faculté de connaître; croire à la véracité de la faculté de connaître, c'est croire à la véracité de celui qui a mis en nous cette faculté. La dernière raison de l'évidence est donc bien en Dieu; c'est bien en Dieu seul, en un Dieu souverainement parfait qui ne peut se tromper ni vouloir nous tromper, qu'elle a son fondement objectif et sa garantie suprême. » (F. Bouillier. *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 73.)

2. *Cinquième méditation.*

3. La raison suprême renferme les idées de toutes les choses réelles, car elles n'ont pu être créées sans être pensées.

4. Malebranche a exagéré ce rapport de notre raison avec celle de Dieu ; il en a fait une union substantielle, qui laisse peu de place à notre personnalité ; il ne croyait pas pouvoir résoudre autrement ce problème : comment un esprit fini peut-il connaître l'infini ? (Voir tome I, p. 214.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu [1], supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente. Or, voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut plutôt que de créer un monde infini d'idées dans chaque esprit [2].

Non-seulement il est très-conforme à la raison, mais encore il paraît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très-difficiles ce qui se peut faire par des voies très-simples et très-faciles; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour cela autant d'infinités de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés [3].

La seconde raison qui peut faire penser que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert, et non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être; car cela étant ainsi, non-seulement nous ne saurions rien voir, que Dieu ne veuille bien que nous le voyions, mais nous ne saurions rien voir, que Dieu même

1. On dira à Malebranche que l'esprit peut voir ces ouvrages en eux-mêmes; mais il est convaincu que c'est impossible; il professe que le seul objet immédiat de la connaissance, c'est l'idée, et non pas la chose; que l'idée en elle-même a sa réalité, et comme il ne peut admettre qu'elle soit émise ou créée par les objets, ni produite par la puissance de l'âme, il la place dans la raison de Dieu, où nous allons la découvrir, quand il le veut.

2. Cette création est inutile; nous pouvons l'effectuer nous-mêmes; mais l'auteur ne peut se résoudre à accorder ce pouvoir à un être chétif comme l'homme.

3. On voit que le raisonnement abstrait, substitué à l'observation exacte des faits, se prête à toutes ces erreurs ou du moins sert à toutes ces hypothèses.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ne nous fasse voir[1]. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* C'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du ciel. *Deus enim illis manifestavit.* C'est lui qui est proprement la lumière de l'esprit et le père des lumières, *pater luminum :* c'est lui qui enseigne la science aux hommes : *qui docet hominem scientiam.* En un mot c'est la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde. *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[2].

Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà, quoique confusément et en général : de sorte que pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un, tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit, et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être[3].

1. Malebranche apprécie très-nettement cette conséquence de sa doctrine : elle nous met même dans la dépendance de Dieu plus directement qu'il ne le pense. Si nous ne pouvons rien voir que Dieu ne nous le fasse voir, nous sommes condamnés à une vie passive; et si de plus notre raison est la raison divine, on ne voit pas ce qu'il nous reste d'activité propre.

2. Toutes ces assertions restent vraies, quand même la vision en Dieu serait fausse. L'infini n'est pas seulement la cause qui rend le fini réel, il est aussi la raison qui le rend intelligible. Sans lui rien n'est compris : et l'on peut dire en ce sens qu'il est affirmé par le plus humble de nos jugements. Non, sans doute, nous ne voyons pas en Dieu les objets extérieurs; mais l'*idée* que nous nous en faisons contient des éléments que nous n'avons tirés ni d'eux ni de notre propre fonds, et qui resteraient inconnus d'un être privé du pouvoir de connaître l'infini.

3. Sans doute, pour penser particulièrement à une chose, il faut exclure de son esprit la pensée de toutes les autres; sans doute encore, pour désirer voir un objet, il faut en avoir quelque idée, *ignoti nulla cupido.* Mais on n'en conclura pas : « Que tous les êtres sont présents à notre esprit. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas; et qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé[1].

Mais non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini[2]. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être[3], laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini : et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers comme le prouvent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin[4].

MALEBRANCHE[5].

1. Que nous apercevions l'infini, on l'accorde; mais n'apercevons-nous que lui et toutes choses en lui ?

2. Erreur déjà signalée : il n'y a pas d'ordre chronologique à établir entre ces deux idées.

3. La notion générale de l'être, simple abstraction produite par une longue opération logique, n'est pas celle de l'infini; la première n'a pas de réalité, la seconde est le fond de toute réalité. (Voir plus haut.) Descartes soutenait aussi que nous connaissons l'infini avant le fini; mais il n'en donnait pas la preuve malencontreuse que Malebranche propose.

4. Ces propositions ne sont pas très-éloignées du panthéisme; ce qui n'est pas une raison pour accuser la doctrine de Malebranche de pencher de ce côté. Ces expressions un peu outrées s'expliquent par de longues méditations sur l'infini. Descartes, dont l'esprit est plus froid, n'avoue-t-il pas à la fin de sa troisième méditation que devant « l'incomparable beauté de cette immense lumière son esprit demeure en quelque sorte ébloui ? »

5. *Recherche de la vérité*, liv. III, part. II, ch. VI.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Les vérités premières subsistent dans un entendement éternel.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles [1].

Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables.

Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit et du plus fort au plus faible; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des principes d'éternelle vérité [2].

Tout ce qui se démontre en mathématique, et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable, puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut pas être autrement qu'elle est démontrée.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun homme et moi-même ne serions pas, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner, est de vivre selon la raison, et de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnaissance, si, faute de le chercher, il l'ignorait.

Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent [3]. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles,

1. On a vu une énumération de ces vérités fondamentales, t. I, ch. IV, § 3.

2. Bossuet a en vue les propositions mathématiques, un peu plus loin il y joint les vérités de la morale.

3. On pourrait objecter que si nos connaissances ne font pas leur objet, au moins n'y a-t-il pas de vérité sans connaissance. La vérité est un rapport entre l'esprit et la réalité. Mais cette remarque fortifie l'argumentation de Bossuet, au lieu de l'ébranler. Car, suivant lui, avant même que le rapport fût établi entre

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit avec le reste [1].

Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières [2].

Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même [3].

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

notre esprit et ces principes, ils étaient des *vérités;* c'est-à-dire qu'ils étaient connus, compris par l'intelligence. Il y a donc de toute éternité quelque chose d'intelligible, et une intelligence qui le comprend.

1. Il y a là une sorte d'équivoque qui tient à la construction : si l'homme était détruit il ne *verrait* plus rien; mais actuellement il voit que quand même il serait détruit, il y aurait des vérités, qui ne cesseraient pas d'être comprises.

2. Ce n'est pas ici la vision en Dieu, telle que Malebranche la comprend : la raison, suivant Bossuet, n'aperçoit dans l'infini que les vérités éternelles. C'est dire que Dieu est le principe de l'intelligibilité.

3. Ces principes ne sont en effet que divers rapports entre l'infini et le fini; les apercevoir c'est connaître Dieu. On peut prendre à la lettre l'assertion de Bossuet. Voir le chapitre IV.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

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].

Et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable.

Car soit qu'il la considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines, et aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'univers pour petite qu'elle soit; et il voit bien que rien n'aurait été fait, si ces lois n'étaient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive [2].

Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde; et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue; et l'homme qui n'a rien fait, la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait.

BOSSUET [3].

1. Un critique très-pénétrant, M. E. Saisset, appréciant ce genre d'arguments, avance qu'ils sont incomplets, parce qu'il n'est pas évident que toutes ces vérités soient les modes d'un seul sujet absolu. Sans doute il faut quelque effort de réflexion pour découvrir qu'elles ne sont au fond qu'une seule vérité; mais cette certitude n'est pas au-dessus de la raison.

2. Comparer ces lignes avec un fragment de Platon, tome I, p. 180. On comprendra pourquoi cette preuve est appelée platonicienne.

3. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chapitre IV ; le texte est abrégé. Il y a dans Bossuet et Fénelon un grand nombre d'excellentes preuves de l'existence de Dieu. On ne leur a emprunté que celles qu'on n'eût pas rencontrées ailleurs, parce que leurs ouvrages sont dans toutes les mains.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — Notre raison reçoit sa règle d'une raison infinie.

A la vérité ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver; mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même[1]. Cette règle est parfaite et immuable ; je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd pas sa droiture ; quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui, sans s'être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis ; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Ainsi, ce qui paraît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux [2].

1. On a déjà apprécié (tome I, p. 214 à 217) cette théorie d'une raison qui serait en nous sans être nous-même. Voir aussi, ci-dessus, page 458.

2. Ici se trouvent des pages d'une éloquence souvent admirée, et où Fénelon décrit avec une abondance d'images éclatantes cette raison supérieure. C'est elle qui fait penser les hommes de même, le sauvage du Canada, comme les philosophes grecs ; c'est elle qui maintient les idées morales dans leur intégrité ; elle qui redresse la raison subalterne, etc. Il conclut très-nettement : « aussi notre raison bornée, incertaine, fautive n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une raison primitive, suprême, et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée ; enfin, elle ne possède jamais rien que d'emprunté. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux : elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi et si différente de moi ? où est-elle? il faut qu'elle soit quelque chose de réel ; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche[1] ?

FÉNELON[2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

5. — Dieu dans la conscience.

Que l'homme, accusé par la conscience, soit représenté comme ne faisant qu'une seule et même personne avec le juge, c'est une manière absurde de se représenter un tribunal ; car alors l'accusateur perdrait toujours sa cause. — Par conséquent, la conscience de l'homme devra penser dans tout devoir un autre juge de ses actions que lui-même, si elle ne veut pas tomber en contradiction avec

1. Le fond de cet argument est d'une grande solidité : s'il n'y a pas une raison originelle et parfaite, notre entendement perd sa règle et sa lumière. Cette idée reste vraie, quoi que l'on pense des opinions de Fénelon sur la manière dont nous apercevons ce principe de vérité.

2. *De l'existence de Dieu,* partie I, chapitre II. Le texte a été considérablement réduit. A ce propos on doit avertir que les coupures souvent répétées dans ces fragments, n'ont pas pour but de retrancher des développements inutiles ; mais elles sont imposées par la nécessité d'être court. Il faut dire aussi une fois pour toutes qu'elles sont faites avec une extrême précaution, et que jamais un mot n'a été sciemment changé au texte original.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

elle-même [1]. Maintenant, cet autre juge que la raison se fait à elle-même doit être une personne ou réelle ou simplement idéale.

Il doit y avoir une telle personne idéale, juge tout-puissant de la conscience, qui scrute les cœurs; car il y a un tribunal élevé dans l'intérieur de l'homme. — Mais en même temps cette personne doit obliger tout le monde, c'est-à-dire être telle, ou être pensée telle, que par rapport à elle tous les devoirs en général puissent être considérés comme ses ordres [2]. — Or, comme un tel être moral doit avoir en même temps toute-puissance dans le ciel et sur la terre, parce que autrement il ne pourrait, ce qui fait nécessairement partie de ses attributions de juge, donner à ses lois l'efficacité qui leur convient, cet être moral ayant puissance ne peut être que Dieu : la conscience devra donc être regardée comme principe subjectif du compte à rendre de ses propres actions devant Dieu ; et même ce dernier concept sera toujours contenu, quoique obscurément, dans toute conscience morale [3].

KANT [4].

---

6. — **Preuve morale de l'existence de Dieu.**

La loi morale nous a conduits dans la précédente analyse à un problème pratique, qui nous est prescrit uniquement par la raison pure, indépendamment de tout concours des mobiles sensibles, à savoir au problème de la perfec-

1. Kant n'est donc pas de ceux qui pensent que la morale peut se passer de l'idée de Dieu.

2. La loi à laquelle on obéit, la puissance à laquelle on se soumet, n'ont pas une autorité bornée à une seule personne ; ce n'est pas ma loi, c'est la loi de tout le monde; ce ne peut donc pas être un simple idéal, créé par moi, et sans rapport avec les autres hommes : c'est une force réelle, qui me dépasse, et qui se fait sentir aux autres comme à moi-même. Ainsi sont franchies les limites du *subjectif*.

3. Kant a donné une forme plus régulière et plus systématique à ce raisonnement : il est ici d'une extrême simplicité qui n'ôte rien à sa force. Voir le fragment suivant.

4. *Principes métaphysiques de la morale*. Traduction de M. Tissot. 1830. P. 112.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MŰZEUM

tion nécessaire de la première et principale partie du souverain bien, *de la moralité*, et, ce problème ne pouvant être entièrement résolu que dans une éternité, au postulat de l'*immortalité* [1]. Cette même loi doit nous conduire aussi, d'une manière tout aussi désintéressée que tout à l'heure, d'après le jugement d'une raison impartiale, à la possibilité du second élément du souverain bien, ou d'un bonheur proportionné à la moralité, à savoir à la supposition de l'existence d'une cause adéquate à cet effet, c'est-à-dire qu'elle doit postuler l'existence de Dieu, comme condition nécessaire à la possibilité du souverain bien, objet de notre volonté nécessairement lié à la législation morale de la raison pure. Nous allons rendre ce rapport évident.

Le *bonheur* est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, *tout va selon son désir et sa volonté,* et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme la loi de liberté, commande par des principes de détermination qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles). D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre, par ses propres forces, parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite

1. La preuve de l'immortalité de l'âme précède donc celle de l'existence de Dieu. On a été obligé de les séparer et de rejeter la première partie du raisonnement de Kant au chapitre *de l'immortalité*.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

obligatoire du souverain bien [1], cet accord est postulé comme nécessaire : nous *devons* chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, *distincte* de la nature même et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire à la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi *postulée*. Mais cette cause suprême doit contenir le principe de l'accord de la nature, non pas simplement avec une loi de la volonté des êtres raisonnables, mais avec la représentation de cette loi, en tant qu'ils en font le *motif suprême de leur volonté* [2], et, par conséquent, non pas simplement avec la forme des mœurs, mais avec la moralité même comme principe déterminant, c'est-à-dire avec l'intention morale. Donc le souverain bien n'est possible dans le monde qu'autant qu'on admet une nature suprême douée d'une causalité conforme à l'intention morale. Or, un être qui est capable d'agir d'après la représentation de certaines lois, est une *intelligence*, un être raisonnable, et la causalité de cet être, en tant qu'elle est déterminée par cette représentation, est une volonté. Donc la cause suprême de la nature, comme condition du souverain bien, est un être qui est cause de la nature, en tant qu'*intelligence* et *volonté* (par conséquent auteur de la nature), c'est-à-dire qu'elle est Dieu [3]... C'est de cette manière que la loi

1. « Dans le *souverain bien*, qui est pratique pour nous, c'est-à-dire qui doit être réalisé par notre volonté, la vertu et le bonheur sont conçus comme nécessairement liés, de telle sorte que l'une de ces choses ne peut être admise par la raison sans que l'autre ne s'ensuive. » (KANT.)

2. C'est-à-dire que cette cause ne devra pas seulement mettre d'accord le mécanisme de la nature avec les décrets de la loi morale, mais connaître cette loi, et l'intention de ceux qu'elle oblige. Elle devra être puissante et intelligente tout à la fois; et comme Kant va le dire : « une volonté. »

3. Ces idées si fermes deviennent encore plus claires si on les rapproche des nombreux fragments où la morale de Kant a été esquissée. Ce grand homme n'avait pas foi aux autres preuves de l'existence de Dieu. Il les jugeait avec les scrupules d'un logicien rigoureux, et justement défiant de ce qu'on a appelé depuis une logique supérieure. Mais il paraît avoir eu une confiance entière en cet argument. Il n'est sans doute pas le premier qui ait été conduit à Dieu par l'idée du devoir; la voie avait été ouverte par Platon, les stoïciens, Cicéron,

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pure pratique, à la religion, c'est-à-dire nous conduit à regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu. KANT [1].

---

7. — Sans Dieu la destinée morale de l'homme ne peut s'accomplir.

Qu'on suppose donc un honnête homme [2] fermement convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, et qu'il n'y a pas non plus de vie future, puisque l'objet de la moralité se trouve enveloppé dans la même conséquence ; comment jugera-t-il la destination intérieure que lui assigne la loi morale, qu'il révère dans ses actions? il n'attend de l'accomplissement de cette loi aucun avantage personnel ni dans ce monde, ni dans un autre ; il veut, au contraire, accomplir d'une manière désintéressée le bien que cette sainte loi propose à son activité. Mais son effort est borné ; et, s'il peut trouver çà et là dans la nature un concours accidentel, il n'en peut jamais attendre une concordance régulière et constante avec le but qu'il se sent obligé et entraîné à poursuivre. La fraude, la violence, l'envie ne cesse pas de l'entourer, bien qu'il soit honnête, paisible, bienveillant ; et les honnêtes gens qu'il rencontre ont beau mériter d'être heureux, la nature, qui n'a point égard à cette considération [3], les expose, comme tous les animaux de la terre, à tous les maux, à la misère, aux maladies, à une mort pré-

Malebranche, Bossuet, etc. ; mais il a donné une singulière précision à des idées mal démêlées ; et, sans exclure les autres moyens de confirmer l'existence de Dieu, on incline à croire qu'il n'y en a pas de plus simple ni de plus efficace.

1. *Critique de la raison pratique*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, p. 332.

2. Kant indique en note le nom de Spinoza. On pourrait mieux choisir pour personnifier l'athéisme, puisqu'on a pu dire de lui « qu'il était ivre de Dieu. »

3. Cette antinomie entre l'ordre de la nature et celui de la moralité confondrait la raison si elle était définitive. Elle se résout dès qu'il y a un Dieu et une vie future.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

maturée, jusqu'à ce qu'un vaste tombeau les engloutisse tous ensemble, honnêtes ou malhonnêtes, n'importe, et les rejette, eux qui pouvaient se croire le but final de la création, dans le gouffre de l'aveugle matière d'où ils étaient sortis. — Ainsi cet homme de bien devrait abandonner comme absolument impossible ce but qu'il avait et qu'il devait avoir en vue dans l'accomplissement des lois morales ; ou, s'il veut rester fidèle à la voix intérieure de sa destinée morale, et ne pas affaiblir le respect que lui inspire immédiatement la loi morale, en tenant pour impossible le but final idéal qu'elle exige hautement [1], ce qui ne peut manquer de porter quelque atteinte au sentiment moral, il faudra, ce qui est possible, puisqu'il n'y a pas là du moins de contradiction, qu'au point de vue pratique, c'est-à-dire pour se faire un concept au moins de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, il reconnaisse l'existence d'une cause *morale* du monde, c'est-à-dire de Dieu.

KANT [2].

---

8. — **Dieu est le principe de la fraternité humaine.**

Si ce que les philosophes ont dit de la parenté de Dieu et des hommes est vrai, que nous reste-t-il quand on nous demande « De quel pays es-tu ? » si ce n'est de répondre, non pas, « Je suis d'Athènes ou de Corinthe, » mais comme Socrate, « Je suis du monde. » Pourquoi dirais-tu, en effet, que tu es d'Athènes, et non de ce petit coin seulement où ton misérable corps a été jeté quand il est né? N'est-il pas clair que si tu t'appelles Athénien ou Corinthien, c'est que tu tires ton nom d'un milieu plus imposant, qui contient non-seulement ce petit coin et toute ta maison, mais encore cet espace plus large d'où est sortie toute ta famille jus-

1. Ce but, c'est le souverain bien, c'est-à-dire l'identité de la vertu et du bonheur.

2. *Critique du jugement.* Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1846, p. 171.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'à toi ? Pourquoi donc celui qui comprend le gouvernement du monde, celui qui sait que de toutes les familles il n'en est pas de plus grande, de plus importante, de plus étendue, que celle qui se compose des hommes et de Dieu, et que Dieu a laissé tomber sa semence non-seulement dans son père et dans son grand-père, mais dans tous les êtres qui naissent et croissent sur la terre, et en particulier dans les êtres raisonnables (parce que seuls ils sont de nature à entrer en relation avec Dieu, à qui ils sont unis par la raison), pourquoi celui-là ne dirait-il pas : « Je suis fils de Dieu ? » et pourquoi craindrait-il rien de ce qui arrive parmi les hommes? La parenté de César, ou de quelqu'un des puissants de Rome, suffit pour nous faire vivre en sûreté, pour nous préserver du mépris, pour nous affranchir de toute crainte, et avoir Dieu pour auteur, pour père et pour protecteur, ne nous affranchirait pas de toute inquiétude et de toute appréhension? EPICTÈTE [1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

1. *Entretiens* recueillis par Arrien, chap. IX. Traduction de M. Courdaveaux. Didier, 1862.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XX.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA PERSONNALITÉ DE DIEU.

§ I. — CONDITIONS MÉTAPHYSIQUES DE LA PERSONNALITÉ DIVINE.

1. — Ce qu'on peut affirmer et nier de Dieu.

Faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de Dieu, nous voyons qu'il est éternel [1], tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie, ou bien qui n'est borné d'aucune imperfection [2].

1. On divise les attributs de Dieu en deux catégories : les uns sont *métaphysiques*, les autres *moraux*. Les premiers nous font connaître Dieu dans son essence ; les autres, dans ses rapports avec le monde ; les uns nous disent ce qu'il n'est pas, les autres ce qu'il est, et voilà pourquoi on les distingue encore suivant qu'ils sont négatifs ou positifs. Les premiers sont déduits de l'idée même de perfection ; on induit les autres de la connaissance de l'homme et de ses qualités, imparfaites seulement parce qu'elles sont bornées. Parmi les premiers, on range l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'éternité, l'immensité ; parmi les seconds, l'intelligence, la toute-puissance, l'amour, la bonté, la justice, etc. Sans critiquer cette distinction, qui n'a rien d'absolu, on ne l'a pas suivie à la lettre dans la distribution de ces fragments. On a résumé en trois points toutes les questions qui concernent la nature de Dieu : 1° Dieu est-il une personne ? 2° Dieu est-il un créateur ? 3° Dieu est-il une Providence. A ces trois chefs se ramènent tous les attributs, qu'on les appelle métaphysiques ou moraux.

2. Descartes a marqué ailleurs, avec une rare précision, la double méthode qui peut aider l'esprit à déterminer la nature de Dieu : « Pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder ; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. » (*Discours de la méthode*, part. V.) De là deux méthodes, l'une de transcendance, *via eminentiæ*, par laquelle on affirme de Dieu les perfections positives que nous trouvons en

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucunes de celles-là soient en Dieu; ainsi, parce que l'extension constitue la nature des corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps [1]. Et, bien que ce soit un avantage aux hommes d'avoir des sens, néanmoins à cause que les sentiments se font en nous par des impressions qui viennent d'ailleurs, et que cela témoigne de la dépendance, nous concluons ainsi que Dieu n'en a point, mais qu'il entend et voit, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours, par une même et très-simple action, il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet; car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien.

DESCARTES [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nous, et dont le seul défaut est dans leur limite; l'autre d'élimination, *via remotionis,* par laquelle on exclut de Dieu tout ce qui porté à l'absolu serait contradictoire, et par conséquent renferme en soi une imperfection, une relation inévitable. Il est permis de croire que ces deux méthodes ont leur principe commun dans une intuition rationnelle par laquelle nous affirmons de Dieu, non pas seulement qu'il est, mais qu'il est d'une certaine manière. La réflexion vient ensuite accuser les différences et éclairer cette première notion concrète; mais elle n'y peut rien mettre qui n'y soit d'abord implicitement.

1. L'étendue répugne à l'infinité, comme le temps. Ce sont choses relatives, et on ne peut les porter à l'infini sans se contredire, puisqu'on aurait alors une étendue simple, et une durée sans succession. On peut répondre ainsi à ceux qui demandent pourquoi on n'attribue pas à Dieu tout ce qu'on trouve dans la nature et dans l'homme. Le principe qui autorise cette attribution n'est pas ce prétendu axiome que tout ce qui est dans l'effet est dans la cause; mais cette maxime incontestable que la puissance de la cause est au moins égale à la réalité de l'effet.

2. *Les Principes de la philosophie*, part. I, 22. On entend répéter que la raison peut connaître l'existence de Dieu, mais qu'elle est impuissante à en déterminer la nature. C'est là une assertion contradictoire; car on ne peut connaître qu'un être existe, sans savoir en même temps ce qui le distingue des autres, c'est-à-dire quelle en est la nature. Ces deux questions ne sont même séparées que par un procédé d'analyse; car, si en démontrant que Dieu existe, on ne savait pas déjà quelle est sa nature, on ne pourrait s'entendre. Les preuves de son existence ont été distribuées ci-dessus de telle manière, qu'elles fussent déjà une démonstration de ses attributs; elles nous ont montré Dieu comme la cause première

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — En quel sens peut-on dire que Dieu est incompréhensible ?

Oui, Dieu est vraiment infini, et par là en effet l'incompréhensibilité lui appartient [1]; mais il faut bien entendre dans quel sens et dans quelle mesure. Disons d'abord que Dieu n'est point absolument incompréhensible, par cette raison manifeste qu'étant la cause de cet univers il y passe et s'y réfléchit, comme la cause dans l'effet [2] : par là, nous le reconnaissons. « Les cieux racontent sa gloire, » et, « depuis la création, ses vertus invisibles sont rendues visibles dans ses ouvrages, » sa puissance, dans les milliers de mondes semés dans les déserts animés de l'espace; son intelligence, dans leurs lois harmonieuses; enfin ce qu'il y a en lui de plus auguste, dans les sentiments de vertu, de sainteté et d'amour que contient le cœur de l'homme. Et il faut bien que Dieu ne nous soit point incompréhensible, puisque toutes les nations s'entretiennent de Dieu depuis le premier jour de la vie intellectuelle de l'humanité. Dieu donc, comme cause de l'univers, s'y révèle pour nous; mais Dieu n'est pas seulement la cause de l'univers, il en est la cause parfaite et infinie, possédant en soi, non pas une perfection relative, qui n'est qu'un degré d'imperfection, mais une perfection absolue, une infinitude

et parfaite, comme la raison, la fin suprême, la condition de toute pensée et de tout bien. Mais il importe d'approfondir ces premières intuitions; car, comme le dit saint Thomas : « Nous avons naturellement une connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu; mais ce n'est pas là proprement connaître que Dieu existe, pas plus que je ne connais Pierre, lorsque je vois quelqu'un qui vient, bien que celui qui arrive soit Pierre lui-même. » (*Somme de théologie*, part. I, 2. Comparer Fénelon : *De l'existence de Dieu,* part. II, ch. v.)

1. A parler rigoureusement, l'incompréhensibilité n'*appartient* pas à Dieu souverainement intelligible; elle est plutôt une impuissance de comprendre propre à notre esprit.

2. Les effets sont pour un être capable de réflexion des signes qui lui permettent de remonter à la cause, mais à la condition que cette cause lui soit déjà connue. « L'univers, a-t-on dit, est un discours divin. » Il ne révèle donc pas Dieu; il le rappelle. Il y a quelque impropriété à dire que Dieu y passe et s'y réfléchit.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qui n'est pas seulement le fini multiplié par lui-même en des proportions que l'esprit humain peut toujours accroître, mais une infinitude vraie, c'est-à-dire l'absolue négation de toutes bornes dans toutes les puissances de son être. Dès lors, il répugne qu'un effet indéfini exprime adéquatement une cause infinie; il répugne donc que nous puissions connaître absolument Dieu par le monde et par l'homme, car Dieu n'y est pas tout entier[1]. Songez-y : pour comprendre absolument l'infini, il faut le comprendre infiniment, et cela nous est interdit[2]. Dieu, tout en se manifestant, retient quelque chose en soi que nulle chose finie ne peut absolument manifester, ni par conséquent nous permettre de comprendre absolument. Il reste donc en Dieu, malgré l'univers et l'homme, quelque chose d'inconnu, d'impénétrable, d'incompréhensible[3]. Par delà les incommensurables espaces de l'univers, et sous toutes les profondeurs de l'âme humaine, Dieu nous échappe dans cette infinitude inépuisable d'où sa puissance infinie peut tirer sans fin de nouveaux mondes, de nouveaux êtres, de nouvelles manifestations qui ne l'épuiseraient pas plus que toutes les autres. Dieu nous est par là incompréhensible;

1. Ni tout entier ni en partie; nous ne connaissons pas d'ailleurs Dieu par le monde et par l'homme; on pourrait tout aussi bien dire que nous connaissons l'un et l'autre par Dieu. En vérité, nous les connaissons tous les trois d'un seul et même coup.

2. Descartes a répété cette proposition : « Il est de la nature de l'infini que moi qui suis fini et borné, je ne puisse le comprendre. » (*Cinquième méditation.*) « 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 même est contenue dans la raison formelle de l'infini. » (*Réponse aux cinquièmes objections.*)

3. « N'attribuez au Dieu que nous adorons que ce que vous concevez dans l'être parfait. N'en retranchez que le fini, que ce qui tient du néant. Et quoique vous ne compreniez pas clairement tout ce que je vous dis, comme je ne le comprends pas moi-même, vous comprendrez néanmoins que Dieu est tel que je vous le représente; car vous devez savoir que pour juger dignement de Dieu, il ne faut lui attribuer que des attributs incompréhensibles. Cela est évident, puisque Dieu est l'infini en tout sens; que rien de fini ne lui convient, et que tout ce qui est infini en tout sens est en toute manière incompréhensible à l'esprit humain. » (Malebranche, *Entretien VIIIe.*)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mais cette incompréhensibilité même, nous en avons une idée nette et précise, car nous avons l'idée la plus précise de l'infinitude[1]. Et cette idée n'est pas en nous un raffinement métaphysique; c'est une conception simple et primitive qui nous éclaire dès notre entrée en ce monde, lumineuse et obscure tout ensemble, expliquant tout et n'étant expliquée par rien, parce qu'elle nous porte d'abord au faîte et à la limite de toute explication. Quelque chose d'inexplicable à la pensée, voilà où tend la pensée elle-même : l'être infini, voilà le principe nécessaire de tous les êtres relatifs et finis. La raison n'explique pas l'inexplicable, elle le conçoit. Elle ne peut comprendre d'une manière absolue l'infinitude, mais elle la comprend en quelque degré dans ses manifestations indéfinies qui la découvrent et qui la voilent; et de plus, comme on l'a dit, elle la comprend en tant qu'incompréhensible. C'est donc une égale erreur de déclarer Dieu absolument compréhensible et absolument incompréhensible. Il est l'un et l'autre, invisible et présent, répandu et retiré en lui-même, dans le monde et hors du monde[2], si familier et si intime à ses créatures qu'on le voit en ouvrant les yeux, qu'on le sent en sentant battre son cœur, et en même temps inaccessible dans son impénétrable majesté, mêlé à tout et séparé de tout, se manifestant dans la vie universelle et y trahissant à peine une ombre éphémère de son essence éternelle, se communiquant sans cesse et demeurant incommunicable, à la fois le Dieu vivant et le Dieu caché, *Deus vivus et Deus absconditus*.

V. COUSIN[3].

1. Il n'y a donc rien dans ce que la philosophie nous propose sur cette obscure question, rien qui contredise la raison; il y a des choses qui la dépassent, et elle sait au moins pourquoi.

2. Se défier de ces antithèses : Dieu n'est pas *dans* le monde, il n'est pas *hors* du monde, puisque ces deux mots marquent une relation locale qui répugne à la nature de Dieu.

3. *Histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle*. Ladrange et Didier, 1846, t. IV, p. 72. Ces éloquentes paroles se trouvent dans une leçon sur Hutcheson, qui est d'un ton beaucoup plus simple.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Unité et simplicité de la cause première.

L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué[1] : s'il était composé, il en serait plus souverainement parfait; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement uni est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me mènent point à croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes; cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard, deux ne feraient pas plus qu'un; par conséquent, rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux également parfaits seraient semblables en tout, et l'un ne serait qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettraient, dans la nature, rien de réel au delà d'un seul être infiniment parfait[2]. Rien ne peut aller au delà du véritable infini; quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est

1. La personne humaine implique : 1° l'unité, la simplicité et l'identité de l'être; 2° l'intelligence et la conscience; 3° la volonté libre; 4° l'amour. Il y a donc là des conditions qu'on peut appeler métaphysiques et d'autres qui sont purement psychologiques. Les fragments qui suivent sont ordonnés pour prouver que les unes et les autres se trouvent en Dieu, avec de nouveaux caractères qu'on marquera.

2. Fénelon insiste longuement dans son traité sur l'unité de Dieu; et de fait, il est très-important de prouver qu'il n'y en a qu'un seul. C'est la condamnation du polythéisme; mais il y a longtemps que cette erreur a disparu. L'antiquité l'avait déjà répudiée par la voix de ses grands philosophes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'infini, et qu'on détruit, par une imagination fausse, ce qu'on avait supposé en consultant la pure idée de l'infini [1].

FÉNELON [2].

---

4. — Immutabilité de la cause première.

Dieu est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence même [3] : il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification; car les modifications sont des bornes de l'être [4]. Etre modifié d'une telle façon, c'est être de cette

1. Non-seulement il n'y a qu'un Dieu, mais encore il est une force simple, ou, comme le dit Leibniz, une monade indivisible. Spinoza en donne une démonstration parfaite : « Proposition XIII : La substance absolument infinie est indivisible. Si elle était divisée, en effet, les parties qu'on obtiendrait en la divisant retiendraient ou non la nature de la substance absolument infinie. Dans le premier cas, on aurait plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde; dans le second cas, la substance absolument infinie pourrait, comme on l'a vu plus haut, cesser d'être, ce qui est également absurde. » (*Ethique*, liv. I.) On remarquera que la simplicité de Dieu est incompatible avec le panthéisme naturaliste, qui fait du monde le véritable infini.

2. *Traité de l'existence de Dieu*, part. II, ch. v. On a répété déjà que toute force est simple dans son essence; à plus forte raison peut-on l'affirmer de la force absolue : les démonstrations sont superflues. Mais il faut bien entendre que cette simplicité n'exclut pas la diversité des attributs, pas plus que notre âme n'est composée, parce qu'elle a une activité variée. L'activité de Dieu est diverse par rapport à nous et non en elle-même. « C'est la vérité universelle et indivisible, dit Fénelon, qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à notre faiblesse, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. » Leibniz dit aussi : « On ne saurait comprendre comment la variété des idées est compatible avec la simplicité de Dieu. Mais nous ne comprenons pas davantage l'incommensurable et mille autres choses. »

3. Descartes a dit à peu près de même que Dieu est « la cause de soi. » On peut sans doute expliquer ces expressions. Il vaudrait mieux éviter l'équivoque qu'elles présentent et dire que Dieu n'a pas de cause. Ce n'est pas borner arbitrairement le principe de causalité, c'est le rendre intelligible.

4. C'est presque traduire l'axiome du panthéisme : *omnis determinatio negatio est*, et faire consister la perfection positive, en une sorte d'existence générale. Il est certain que le mot de modification ne convient pas à Dieu; il faut le remplacer par celui d'action.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

façon, à l'exclusion de toutes les autres[1]. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en saurait changer; il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie: donc il est simplement et absolument immuable[2].

C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile[3]. En Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire. Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déjà et d'après sont inexplicables de *celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé, et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible: c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre exis-

1. Fénelon incline parfois à faire de Dieu l'Etre en général; il ne veut rien exclure de lui; il faut bien pourtant en exclure tout ce qui n'est pas compatible avec la perfection: Dieu est l'individu le plus réel et le plus déterminé.

2. Platon, au livre II de la *République*, a esquissé une démonstration de l'immutabilité qu'on répète dans tous les traités de philosophie: changer c'est perdre ou gagner, c'est devenir meilleur ou moins bon. L'une ou l'autre de ces alternatives est également absurde. On voit par là l'erreur de cette forme du panthéisme moderne qui imagine un Dieu qui n'est pas, mais qui tend sans cesse à être, et qui *devient*.

3. La durée et le temps impliquent succession et changement; ce sont les modes d'une existence bornée: l'éternité, comme Fénelon l'a démontré, consiste en un présent indivisible, qui exclut l'avenir et le passé.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

tence, car elle n'a ni bornes ni parties, vous n'avez rien de mesurable; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent. FÉNELON[1].

---

5. — **Immensité et éternité de Dieu.**

L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, comme tous les temps se succèdent dans son éternité[2]. Dieu est toujours ce qu'il est sans succession de temps. Il remplit tout de sa substance, sans extension locale[3]. Il n'y a dans son existence ni passé, ni futur ; tout est présent, immuable, éternel. Il n'y a dans sa substance ni grand, ni petit; tout est simple, égal, infini. Dieu a créé le monde, mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera ; mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté qui a fait et qui fera, est un acte immuable, dont les effets changent, sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. En un mot Dieu n'a point été, il ne sera point, mais il est[4]. On peut dire que Dieu était dans le temps passé ; mais il est alors tout ce qu'il sera dans le temps futur. C'est que son existence et sa durée, s'il est permis de se servir de ce terme[5], est tout entière dans l'é-

1. *Traité de l'Existence de Dieu.* Partie II, ch. v. Voir plus bas, ch. XXII, *De la création.*

2. Ce sont des locutions à éviter : les corps ne sont pas dans un attribut de Dieu, à moins que Clarke n'ait eu raison de faire de l'espace une espèce de *sensorium* par lequel Dieu communique avec l'étendue. Tel n'est pas le sentiment de Malebranche.

3. On préférerait le mot de puissance ou de force à celui de substance, qui prête à l'équivoque.

4. Fénelon a traité avec une grande sûreté cette difficile question de l'éternité. *Traité de l'Existence de Dieu.* Partie II, ch. v.

5. Ce terme, en effet, ne convient pas : la durée implique le changement ; c'est le mode d'une existence imparfaite et successive.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ternité, et tout entière dans tous les moments qui passent dans son éternité. MALEBRANCHE [1].

---

6. — Le temps et l'éternité.

Lorsque le Père et l'auteur du monde vit se mouvoir et s'animer cette image des dieux éternels qu'il avait produits, il fut ravi de son œuvre, et, dans sa satisfaction, il voulut la rendre plus semblable encore à son modèle. Ce modèle était un animal éternel, il s'efforça de donner autant que possible à l'univers le même genre de perfection. Or, cette nature éternelle de l'animal intelligible, il n'y avait pas moyen de la conférer à ce qui est engendré. Dieu résolut donc de créer une mobile image de l'éternité, et ordonnant le ciel, il fit à l'imitation de l'éternité, qui demeure dans l'unité, cette image de l'éternité, qui s'avance suivant le nombre, et que nous avons appelée le temps. Les jours et les nuits, les mois, les années n'existaient pas auparavant, et c'est en introduisant l'ordre dans le ciel que Dieu les fit naître. Ce sont là des parties du temps, et comme il fuit, le futur et le passé en sont des formes que dans notre ignorance nous transportons à l'Être éternel fort mal à propos. Nous dirons de lui : il a été, il est, il sera; il est, voilà tout ce qu'on en peut dire de vrai. Les expressions il a été, il sera, ne conviennent qu'à la génération qui s'écoule dans le temps. Elles représentent des mouvements; or l'Être éternel, immuable, immobile, ne saurait être ni plus vieux ni plus jeune; il n'est pas, il n'a pas été, il ne sera pas dans le temps; en un mot, il n'est sujet à aucun des accidents que la génération met dans les choses qui se meuvent et tombent sous les sens; ce sont là des formes du temps qui imite l'éternité, en accomplissant ses révolutions mesurées par le nombre. Les autres locutions, le

1. *Entretiens sur la métaphysique*. Entretien VIII, 4.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

passé est le passé, le présent est le présent, le futur est le futur, le non-être est le non-être, n'offrent non plus aucune exactitude. PLATON [1].

---

7. — Si l'on peut dire que Dieu est un esprit?

Les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable que toute substance est corps ou esprit [2]. Mais ils en tirent encore une conclusion plus précipitée, lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit [3]. Il est vrai que puisque nous sommes créés à son image et à sa ressemblance, et que l'Écriture sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu est un esprit, nous le devons croire et l'appeler ainsi; mais la raison toute seule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit seulement que Dieu est un être infiniment parfait, et qu'il doit être plutôt esprit que corps, puisque notre âme est plus parfaite que notre corps; mais elle ne nous assure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos esprits et plus au-dessus de nos esprits que nos esprits ne sont au-dessus de nos corps [4].

Or, supposé qu'il y eût de ces êtres, comme il paraît

1. *Timée*. Traduction de M. Chauvet. Sauf quelques assertions sur le monde, formé sur le type d'un animal, ce morceau soutient la comparaison avec les pages éloquentes de Fénelon, qui s'en était pénétré : *De l'existence de Dieu*. Partie II, ch. v.

2. Dire qu'il y a des forces intelligentes et conscientes, et d'autres simplement motrices, c'est exprimer le vrai sens de ce jugement, et il ne paraît pas précipité.

3. Fénelon insiste beaucoup sur cette opinion : « Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit; à proprement parler, il n'est ni l'un ni l'autre... il est en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, etc. » (Partie II, ch. v.) C'est se donner beaucoup de mal pour reprendre une expression précise : on ne veut pas dire par là que Dieu soit un esprit à la façon du nôtre; on entend exclure de lui toute composition, et indiquer qu'il est le principe de l'intelligence.

4. A ce compte on ne pourra rien dire de Dieu, pas même qu'il est une personne; il faudra le laisser indéterminé, comme le veulent certains panthéistes. On a raison de l'appeler un esprit, parce que, si différent qu'il soit de nous, la différence est dans le degré et non dans la nature de l'être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

même indubitable par la raison que Dieu en a pu créer, il est clair qu'ils ressembleraient plus à Dieu qu'à nous. Ainsi la même raison nous apprend que Dieu aurait plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne seraient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme équivoque[1], et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est esprit, il pense, il veut, mais ne l'humanisons pas : il ne pense et ne veut pas comme nous[2]. Dieu est plus au-dessus des esprits créés, que ces esprits ne sont au-dessus des corps; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer avec les anthropomorphites[3], qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel : il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines, et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu[4] ; il

1. Equivoque, c'est-à-dire qu'on puisse appliquer avec le même sens à Dieu et à nous; le mot a changé d'acception.

2. Rien de plus juste, mais il faut bien pourtant qu'il y ait au fond quelque ressemblance; sinon Malebranche ne pourrait pas dire qu'il pense et qu'il veut. Il devrait alors parler comme Spinoza, et avouer qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre l'intelligence de Dieu et celle de l'homme, qu'il n'y en a entre le Chien, constellation du ciel, et le chien, animal aboyant.

3. Ce mot s'explique de lui-même : l'opinion paraît avoir été celle de quelques épicuriens ignorants. L'anthropomorphisme a pris des formes beaucoup plus subtiles; il consiste à faire Dieu à la ressemblance de l'homme, et comme le dit énergiquement l'auteur, à l'humaniser. Il est plus facile de signaler les dangers de cette illusion, que de s'en défendre.

4. Ces mots font allusion à la théorie de l'étendue intelligible, une des par-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits : que son nom véritable est, celui qui est, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel.

MALEBRANCHE [1].

ties les plus contestées et les moins claires de la philosophie de Malebranche ; ils peuvent être pris en un bon sens : il y a dans la puissance de Dieu tout ce qui rend la matière possible et réelle.

1. *Recherche de la vérité.* Livre III, partie II, chap. 9. Comparer Fénelon, ouvrage cité, partie II, chap. v. On conclura, malgré ces deux grandes autorités, qu'il est très-légitime de dire de Dieu qu'il est un esprit, une âme, c'est-à-dire une cause libre et intelligente. Un philosophe qui n'est pas suspect d'accorder trop de valeur à nos connaissances, M. Stuart Mill dit à ce propos : les attributs de Dieu diffèrent des nôtres en degré et non en espèce. » (*Examen de la philosophie d'Hamilton*, p. 118.)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DES CONDITIONS MORALES DE LA PERSONNALITÉ DIVINE.

1. — De l'intelligence divine.

Nous avons à résoudre quelques questions relatives à l'intelligence. L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons[1]. Mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel? Il y a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité[2]? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser[3]. Enfin, que son essence soit l'intelligence, ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle? car, ou elle se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles ou telles choses fussent l'objet de la pen-

1. « Nous persuadera-t-on, dit Platon, dans le *Sophiste*, que dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu? que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? Ou bien lui accorderons-nous l'intelligence en lui refusant la vie? » C'est à peu près ce dernier parti qu'a pris son disciple Aristote.

2. Voilà pourtant l'image exacte de l'intelligence telle que les panthéistes l'accordent à Dieu : c'est une puissance virtuelle, qui ne pense rien de déterminé.

3. Aristote indique avec profondeur une des difficultés de la théorie de l'intelligence en Dieu : Si Dieu pense quelque chose de différent de lui-même, il est dépendant de cet objet, et de plus on introduit en lui une relation qui est incompatible avec l'absolu. Aussi le Dieu d'Aristote ne pense que soi-même; il ne connaît pas le monde, car il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir; il n'agit pas sur le monde, car ce serait lui imposer une fatigue.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sée? ainsi il est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet; car changer ce serait passer du mieux au pire, ce serait déjà un changement[1]. Et d'abord, si elle n'était pas la pensée, mais une simple puissance, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue. Ensuite il est évident qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que la pensée, à savoir ce qui est pensé[2]; car le penser et la pensée appartiendraient encore à l'intelligence, même alors qu'elle penserait ce qu'il y a de plus vil[3]. C'est là ce qu'il faut éviter (et, en effet, il est des choses qu'il faut ne pas voir, plutôt que de les voir); sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée[4].

ARISTOTE[5].

1. Fénelon est aux prises avec le même problème : « On ne peut pas dire que Dieu commence à connaître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connaître et de penser ce qu'il pensait. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive; car cet ordre, cet arrangement et cette méthode ne peuvent se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession. » Il faut donc conclure avec lui que la pensée de Dieu, acte éternel par lequel toute réalité est comprise, n'implique aucun changement.

2. L'intelligible serait au-dessus de l'intelligence ; et Dieu dépendrait des objets qu'il connaîtrait, s'il connaissait autre chose que lui-même. Aristote a raison d'écarter de lui cette condition dégradante; mais il a tort de lui en infliger une autre en lui refusant la connaissance du monde. Il faut admettre, avec Fénelon, que « Dieu ne reçoit rien de son objet, qui n'est vrai ou intelligible que par sa puissance ou sa volonté : il en voit donc la vérité sans sortir de lui-même et sans rien emprunter du dehors.»

3. Les deux parties de cette phrase paraissent mal réunie par la particule *car*, qui pourtant est dans le texte grec.

4. C'est dire que Dieu a conscience de lui-même; or, la conscience de l'absolu c'est la raison, qui par une intuition éternelle aperçoit en elle-même le principe de toutes choses, et la puissance qui les produit. Il est donc exact de dire, malgré une apparente contradiction, que Dieu ne connaît que lui-même, et connaît toutes choses.

5. *Métaphysique.* Traduction de MM. Pierron et Zévort. Livre XII , p. 233.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — L'intelligence est un principe et non un résultat.

Dans les deux hypothèses, mécanisme pur ou instinct de la Nature [1], on rejette la seule explication qui satisfasse ma raison, celle qui place dans la Pensée le principe de l'ordre [2]. Vous repoussez comme une idole tout auteur intelligent, distinct du monde; d'autre part vous prétendez que l'intelligence n'est que le second moment de l'Être universel, son développement ultérieur [3]. Il faut donc bien convenir que l'intelligible existe avant l'intelligence et sans elle, ce qui est insoutenable non pas à l'imagination, comme on le prétend, mais à la raison. L'ordre existe, sans se penser lui-même et sans avoir été pensé! Le système rationnel du monde se développe par soi, sans se connaître; il réalise les fins les plus variées sans les avoir conçues! Admirable ouvrière sans conscience et sans pensée, la Nature tisse la trame divine des choses; et ses opérations, qui feront plus tard l'admiration de l'esprit enfin éveillé dans la conscience humaine, s'accomplissent sous la loi d'une aveugle nécessité! l'intelligence n'entre pour rien dans la direction du travail mystérieux; elle le réfléchit, voilà tout; elle a pour tâche unique de *penser* ce tra-

1. Ces deux hypothèses ne diffèrent pas essentiellement : l'une voit dans l'intelligence de l'homme un dernier degré de l'évolution d'une cause purement mécanique, qu'on peut appeler la nature; c'est le fond du *naturalisme* proprement dit. L'autre, mal définie et exprimée en termes ambigus, attribue à la matière une tendance au progrès, une sorte d'effort ou d'aspiration vers le mouvement, la vie, la pensée. Toutes les deux, on le voit, se passent de Dieu.

2. L'auteur cite ailleurs ces paroles du Faust de Gœthe : « Au commencement était *le verbe*... Est-ce bien cela ? Nous lirons l'*intelligence*... Pèse la première ligne et que ta plume ne se hâte pas trop... Est-ce l'intelligence qui fait et produit tout ? Il faudrait lire la *force*... Non, je me suis éclairé et j'écris avec confiance l'*action*. » Avec un peu d'attention, le docteur s'apercevrait que sans force il n'y a pas d'action, et que sans intelligence il n'y a nulle raison pour que la force agisse. Le principe de toute chose est donc bien l'intelligence, la pensée, considérée non pas comme un attribut ou comme une modification éparse dans les êtres, mais comme une force consciente, une personne.

3. L'intelligence est alors comme le dernier degré de l'ascension de la nature vers une vie consciente; c'est la nature qui s'éveille et pense dans l'homme, après avoir sommeillé dans les existences inférieures.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

vail une fois qu'il est achevé, de s'initier aux intentions de cette finalité qui est la loi du monde! Y a-t-il rien de plus difficile à admettre que cette série de propositions : L'esprit est la forme supérieure de la vie universelle; il marque le point culminant de la Nature, son emploi est de comprendre le cosmos dans ses types et dans ses lois. Ces types et ces lois présentent un merveilleux système; mais cette œuvre intelligible n'a pas d'auteur intelligent, et ce qu'il est si noble pour la pensée de comprendre n'est que l'effet d'une nature aveugle. La raison de l'homme met sa gloire à pénétrer la raison des choses, et cette raison des choses vient d'une source inférieure à l'esprit qui la conçoit[1] ! Cette géométrie, cette mécanique céleste, les principes les plus élevés de la physique, les plus intimes secrets de la chimie, les intentions de la physiologie, toutes ces lois qui, par leur simplicité et leur généralité féconde, font l'étonnement des plus savantes pensées, tout cela n'est que l'œuvre d'une industrie qui se connaît habile sans le vouloir, profonde sans le savoir, réalisant la vie universelle par cet admirable enchaînement de relations qu'elle a établies sans les comprendre. Que de contradictions !

E. Caro[2].

---

3. — Il n'y a pas incompatibilité entre la pensée et l'absolu.

Quoi ! dit Hamilton, l'absolu n'est-il pas un, et la pensée n'implique-t-elle pas diversité? ne suppose-t-elle pas la différence du sujet qui pense et de l'objet pensé, sans parler de plusieurs autres conditions? — Je réponds : Vous con-

1. Aristote a marqué supérieurement l'identité de l'intelligible et de l'intelligence dans la pensée absolue. (Voir plus haut, page 428, et le fragment précédent, et plus bas, page 497.) En thèse générale, il n'y a d'intelligible que les œuvres de l'intelligence.

2. *De l'idée de Dieu*. Hachette, 1864. Chap. v, page 311.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

fondez l'unité réelle de Dieu avec l'unité abstraite de votre absolu imaginaire. Sans doute, la pensée, la pensée vivante, la pensée réelle, implique la différence du sujet et de l'objet. A ce titre, il y a variété dans la pensée divine. Mais cette variété n'exclut pas l'unité; car en Dieu, le sujet et l'objet sont identiques. Un être parfait qui se pense lui-même n'est pas un, sans doute, de l'unité de l'abstraction[1]. Il vit, il se replie sur soi; il y a en lui une sorte de mouvement tout spirituel. Mais cette conscience que l'être parfait a de soi-même, cette contemplation dont il jouit, ne supposant aucune séparation entre le sujet et l'objet, aucune disproportion, aucun intervalle, aucun effort, aucune succession, il n'y a rien là de contraire à la plus rigoureuse unité.

Hamilton insiste : Vous convenez que la condition essentielle de la pensée, c'est la distinction du sujet et de l'objet. Le sujet se pose, d'un côté, comme moi pensant, et il s'oppose l'objet qu'il pense. Il suit de là que l'absolu échappe à l'esprit humain; car l'esprit humain, pensant l'absolu, se pose en dehors de lui à titre de sujet, et le pose en face de soi à titre d'objet[2]. Par là il détruit l'absolu. — J'accorde que penser à Dieu, pour l'homme, c'est se distinguer de lui; mais se distinguer n'est pas se séparer[3]. Je pense Dieu comme autre que moi; ce n'est pas le penser comme fini, comme limité par moi, comme relatif à moi. Je pense Dieu comme autre que moi, mais comme raison de mon être.

1. Aristote a dit : « L'un et le simple ne sont pas la même chose; l'un désigne une mesure commune à plusieurs choses, le simple est une propriété du même être. » Il voulait par là distinguer le Dieu vivant de l'unité abstraite et sans activité, divinisée par quelques écoles.

2. Suivant Hamilton, l'absolu ne peut pas penser; on vient de voir pourquoi; mais en outre il ne peut pas être pensé. Dans un cas comme dans un autre, il devient relatif ou, comme il le dit, conditionné.

3. C'est l'exacte analyse de l'intuition : il y a là deux termes distincts, mais nous n'entendons l'un et l'autre que par leur rapport, et le premier, le fini, est déclaré dépendant du second, l'infini, qui lui-même ne dépend de rien. Il n'y a donc en réalité de relative que l'existence du fini.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Je me distingue de lui, mais je me rattache à lui du même coup. E. SAISSET [1].

---

4. — Souveraine liberté de Dieu.

Toute erreur psychologique entraîne avec elle les plus graves erreurs; et pour s'être trompé sur la liberté de l'homme, on se trompe ensuite nécessairement sur la liberté de Dieu. Je crois avoir prouvé ailleurs, sans vaine subtilité, qu'il y a une distinction réelle entre le libre arbitre et la liberté. Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération entre des partis divers et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération, on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate conscience d'avoir pu et de pouvoir encore vouloir le contraire [2]. C'est dans la volonté et dans le cortége des phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée [3]. Il est de rares et sublimes moments où la liberté est d'autant plus grande qu'elle paraît moins aux yeux d'une observation superficielle. J'ai cité souvent l'exemple de d'Assas. D'Assas n'a pas délibéré [4]; et pour cela d'Assas était-il moins libre, et

1. *Essais de philosophie religieuse*. Charpentier, 1862. Tome II, page 44.

2. Cette théorie a déjà été indiquée et appréciée. (Voir tome I, page 487.) Elle consiste à distinguer entre une liberté réfléchie, qui est propre à la volonté, et une liberté sans délibération et presque sans conscience, qui est propre à la spontanéité.

3. On avoue donc que la liberté, dans son action la plus énergique, implique la volonté, la réflexion et tous les phénomènes qui ont été décrits au chapitre VIII. Si donc on réserve à Dieu la simple spontanéité, ne semble-t-il pas qu'on lui attribue le plus bas degré d'un pouvoir qui doit être parfait en lui?

4. Il est téméraire d'affirmer que d'Assas n'a pas délibéré. La seule raison qu'on en puisse alléguer, c'est qu'il n'en a pas eu le temps; mais ne sait-on pas que les opérations de la pensée se précipitent parfois avec une rapidité extrême. On est bien obligé de reconnaître qu'il a eu le temps de se rendre compte du péril, du moyen de le conjurer; sinon, on enlèverait à son dévouement tout caractère moral. Mais faut-il un plus long délai pour se résoudre, c'est-à-dire pour choisir entre le devoir et l'intérêt? D'ailleurs, la délibération dans une âme héroïque est faite une fois pour toutes; on est décidé d'avance, et il n'y a pas d'acte imprévu qui ne soit d'avance déterminé.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

n'a-t-il pas agi avec une entière liberté? le saint qui, après le long et douloureux exercice de la vertu, en est arrivé à pratiquer comme naturels les actes de renoncement à soi-même qui répugnent le plus à la faiblesse humaine; le saint, pour être sorti des contradictions et des angoisses de cette forme de la liberté qu'on appelle la volonté, est-il donc tombé au-dessous au lieu de s'être élevé au-dessus, et n'est-il plus qu'un instrument passif et aveugle de la grâce, comme l'ont voulu mal à propos, par une interprétation excessive de la doctrine augustinienne, et Luther et Calvin? non, il reste libre encore[1]; loin de s'être évanouie, sa liberté en s'épurant s'est élevée et agrandie; de la forme humaine de la volonté, elle a passé à la forme presque divine de la spontanéité. La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent, dans le rapide élan de son action inspirée, elle s'échappe à elle-même et laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience[2]. Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu[3]. Oui, certes, Dieu est libre; car, entre autres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature, et faite pour lutter contre la passion

1. Dans ce cas, la prétendue spontanéité a donc pour antécédent une longue discipline du libre arbitre; elle est un résultat, une œuvre de la liberté réfléchie; elle n'existe pas sans elle, et la distinction qu'on a voulu faire s'anéantit. En outre, si la vertu devient plus facile à une âme qui la pratique par habitude, peut-on soutenir qu'elle exclue toute réflexion, toute délibération et même tout combat?

2. Si on ne veut pas mêler le sens des mots, la spontanéité ne sera jamais qu'un instinct et, comme on l'insinue avec réserve, une activité sans conscience. Toute cette psychologie semble inventée pour échapper aux difficultés que présente la théorie de la volonté en Dieu. Sans doute elle les résout, mais en mettant l'activité auprême au-dessous de la nôtre.

3. On reconnaîtra simplement qu'il faut attribuer à Dieu un pouvoir absolument libre, et éliminer la délibération, l'incertitude et tout ce qui marque en nous la faiblesse de notre intelligence ou l'infirmité de notre volonté.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et l'erreur, et engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature, c'est-à-dire illimitée, infinie, ne connaissant aucun obstacle [1]. La spontanéité la plus pure dans l'homme n'est encore qu'une ombre de la liberté de Dieu. Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à notre manière [2]. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce que nous appellerons le mauvais parti? cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti [3].

V. COUSIN [4].

---

5. — **La volonté de Dieu n'est ni arbitraire ni fatale.**

Spinoza cherchait une nécessité métaphysique dans les événements, il ne croyait pas que Dieu fût déterminé par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitait de chimère par rapport à l'univers), mais par la nécessité de sa nature : comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre

1. Sur tous ces points, il ne peut y avoir le moindre doute; mais pour être infinie, la liberté doit-elle cesser d'être?

2. On délibère pour savoir ce qu'on doit faire : Dieu le sait toujours; il n'a pas à exclure certains décrets possibles, pour en choisir un seul; le meilleur est le seul possible pour lui, parce que sa raison est parfaite. On n'en conclura pas que sa volonté soit déterminée fatalement; elle l'est par des raisons de convenance et de bien; une décision contraire n'est pas *métaphysiquement* impossible; elle l'est *moralement;* ce qui revient à dire que la souveraine raison ne peut agir déraisonnablement. Entre l'arbitraire, tel que Descartes l'a conçu, et la spontanéité aveugle, que M. Cousin propose, il y a un milieu que Leibniz a désigné par ce mot énergique : une nécessité morale.

3. Cet autre parti est déraisonnable; c'est un pur néant; il n'est pas intelligible pour une raison parfaite; il ne peut pas être pensé; le meilleur seul est l'objet d'une intelligence absolue; mais il est librement réalisé; il est une *fin*, ce qui exclut la spontanéité. En somme, on assujettit ainsi Dieu à cette seule nécessité de rester Dieu. (Voir le fragment suivant.)

4. *Fragments de philosophie contemporaine.* Didier, 1856. Page 109.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance ni la volonté[1].

Il y a des gens qui sont allés à l'autre extrémité, et sous prétexte d'affranchir la nature divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre[2]; ne considérant point qu'autant la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra,* autant la *nécessité morale* est digne de lui[3]. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse[4]. Outre que l'indifférence en elle-même qui tiendrait la volonté dans un parfait équilibre serait une chimère,

1. Spinoza a dit : « La liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité. » Il entend par ces derniers mots une action de la pensée qui n'est point déterminée par une cause étrangère, mais par sa nature propre. (Voir tome I, chap. VIII, page 509.) Il n'est pas embarrassé pour marquer la différence qui existe entre notre liberté et celle de Dieu; il nie absolument l'une et l'autre. Dans son système tout est nécessaire; Dieu ne fait que ce qu'il peut, et il le fait librement, parce qu'il ne rencontre nul obstacle, parce qu'il agit seul. Dans la doctrine de Leibniz, qui, sauf certaines réserves, paraît vraie, Dieu fait le meilleur, et le contraire n'est pas contradictoire; sa puissance pourrait le réaliser, mais il est incompatible avec sa raison. En un mot, le Dieu de Spinoza est une activité aveugle, celui de Leibniz une activité raisonnable.

2. On a déjà vu l'opinion de Descartes. (Chap. XVI, page 247, note 3.) Il veut affranchir de toute dépendance la volonté divine, et il a raison : « C'est tout autre chose, dit-il dans une lettre, que de vouloir que quelques vérités fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir... Nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute seule et toute pure. » Ce sont des paroles à retenir; mais elles se tournent contre sa doctrine; car en supposant que « Dieu aurait pu faire que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, ou que les créatures ne fussent pas dépendantes de lui, » il établit une priorité entre l'entendement et la volonté, tout au bénéfice de la seconde; il considère la puissance et néglige la raison, deux attributs qu'on ne peut isoler. L'action de Dieu est raisonnable, elle l'est nécessairement, ce qui équivaut à dire que Dieu est nécessaire.

3. Ces deux mots marquent la différence entre le Dieu de Spinoza et celui de Leibniz, entre une force aveugle et inconsciente, et une personne libre, mais raisonnable.

4. Descartes convient lui-même que dans l'homme elle serait « le plus bas degré de la liberté; » mais il « croit avoir d'autres raisons pour l'attribuer à Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

comme il a été montré ci-dessus ; elle choquerait le grand principe de la raison déterminante.

Ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire tombent dans ce sentiment étrange d'une indifférence, et dans d'autres absurdités encore plus étranges. Ils lui ôtent le titre de bon ; car quel sujet pourrait-on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant tout autre chose ?

Il n'y a rien de si déraisonnable ; et, soit qu'on enseigne que Dieu a établi le bien et le mal dans une loi positive, soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antécédemment à son décret, mais qu'il n'est pas déterminé à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peut-être des innocents, l'on dit à peu près la même chose, et on le déshonore presque également ; car si la justice a été établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espèce de hasard, comme lorsqu'on tire au sort, sa bonté et sa sagesse n'y paraissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un décret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi en fait ce que nous appelons la justice et la bonté, il les peut défaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera toujours : comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raison. Il en serait de même à peu près si sa justice était différente de la nôtre, c'est-à-dire s'il était écrit, par exemple, dans son code, qu'il est juste de rendre des innocents éternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligerait Dieu de garder sa parole ou ne nous assurerait de son effet ; car pourquoi la loi de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, serait-elle plus inviolable à son égard que toutes les autres [1] ?

1. Ces idées ont déjà été exprimées dans la morale. (Chap. XVI, page 247.) Elles sont nécessaires pour maintenir l'idée d'un Dieu juste et bon, et pour

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Tous ces dogmes, quoiqu'un peu différents entre eux, savoir que la nature de la justice est arbitraire, qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas sûr que Dieu l'observe, et enfin que la justice que nous connaissons n'est pas celle qu'il observe, détruisent et la confiance en Dieu qui fait notre repos, et l'amour de Dieu, qui fait notre félicité.

LEIBNIZ [1].

---

6. — **Justice de Dieu.**

Dieu renferme dans la simplicité de son être les idées de toutes choses et leurs rapports infinis, généralement toutes les vérités. Or, on peut distinguer en Dieu deux sortes de vérités ou de rapports, des rapports de grandeur et des rapports de perfection, des vérités spéculatives et des vérités pratiques, des rapports qui n'excitent par leur évidence que des jugements, et d'autres rapports qui excitent encore des mouvements. Ce n'est pas néanmoins que les rapports de perfection puissent être clairement connus, s'ils ne s'expriment par des rapports de grandeur. Mais il ne faut pas nous arrêter à cela. Deux fois deux font quatre : c'est un rapport d'égalité en grandeur ; c'est une vérité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris, etc. L'homme vaut mieux que la bête : c'est un rapport d'inégalité en perfection qui exige non-seulement que l'esprit s'y rende, mais que l'amour et l'estime se règlent par la connaissance de ce rapport ou de cette vérité.

Dieu renferme en lui tous les rapports de perfection. Or, il connaît et il aime tout ce qu'il renferme dans la simplicité de son être. Donc il estime et il aime toutes choses

réfuter ceux qui s'imaginent comme Spinoza « que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous et non pas à lui. »

1. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu.* Partie II, 174.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à proportion qu'elles sont aimables et estimables. Il aime invinciblement l'ordre immuable, qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attributs et entre les idées qu'il renferme dans sa substance. Il est donc juste essentiellement et par lui-même. Il ne peut pécher, puisque s'aimant invinciblement, il ne peut qu'il ne rende justice à ses divines perfections, à tout ce qu'il est, à tout ce qu'il renferme. Il ne peut même vouloir positivement et directement produire quelque déréglement dans son ouvrage, parce qu'il estime toutes les créatures selon la proportion de la perfection de leurs archétypes. MALEBRANCHE[1].

---

7. — Le souverain bonheur est uni à l'intelligence absolue.

Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature[2]. Ce n'est que pendant quelque temps que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Il la possède éternellement, ce qui nous est impossible. La jouissance, pour lui, c'est son action même[3]. C'est parce qu'elles sont des actions, que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances ; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par leur rapport avec celles-là[4]. Or, la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'in-

1. *Entretiens sur la métaphysique* (Entretien VIII). Ces idées auraient besoin d'explications, si elles n'avaient plusieurs fois été exprimées et commentées dans ces fragments, notamment au chap. v et au chap. XVII.

2. Aristote vient d'établir l'existence d'un Dieu cause finale du monde. (Voir plus haut, page 428.)

3. Le Dieu d'Aristote n'est pas inactif; mais son activité est tout entière en lui et purement contemplative.

4. Aussi sont-ils le propre d'une intelligence qui a plus de puissance que de réalité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

telligible ; car elle devient elle-même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible ; car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence ; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence, se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine ; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur.

Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration ; il en est plus digne encore si son bonheur est plus grand. Or, son bonheur est plus grand en effet. La vie est en lui, car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence ; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle.

ARISTOTE [1].

ZENEAKADÉMIA

8. — Perfection de l'amour et de la joie en Dieu.

Partout domine cette loi : tout être aime à être et tend à maintenir et à développer son être. Mais si l'amour de l'être est inhérent à l'être, comment serait-il possible que l'être parfait fût indifférent à être ou à n'être pas? Cela ne peut se concevoir. Dieu est, il se pense, il se sait parfait ; comment n'aimerait-il pas à être et à penser? D'où viendrait cette loi qui unit partout l'amour à l'être, si elle ne résidait dans le principe même de tout être et de tout amour? Et qu'y a-t-il dans l'amour et dans la joie qui répugne à l'essence de Dieu? Il se connaît, il se possède, il s'aime, il jouit de sa pensée et de sa perfection : de là une félicité sublime, incomparable, type accompli de toute félicité.

L'amour, dans l'être imparfait, est accompagné du désir, du besoin de développer et de compléter son être ; aussi

1. *La Métaphysique*. Traduction de MM. Pierron et Zévort. Tome II, p. 222.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

la joie s'y mêle de tristesse, l'espérance de crainte, la possession d'inquiétude. Jamais sa puissance d'aimer n'est pleinement satisfaite; toujours des obstacles, et quand il n'en rencontre pas, l'objet aimé ne lui donne qu'une partie de ce qu'il y cherchait, et le voilà errant d'objet en objet, ballotté par les passions et les orages, cherchant toujours, et, après cent illusions déçues, espérant encore la satisfaction et la paix qui le fuient toujours.

Dans l'être parfait, au contraire, un seul amour qui rencontre éternellement son objet et le possède sans effort, un amour accompagné d'une joie éternelle [1]. Y aurait-il dans ces idées de joie, d'amour, de possession, quelque chose d'involontairement profane dont ma raison doit se défier? Pourquoi ce scrupule? Ma raison me dit que l'essence de l'amour est divine, que le principe de l'amour est en Dieu, et mon cœur venant affermir ma raison lui dit que la joie dans la possession de la vie parfaite est ce qu'il y a de plus pur et de plus divin. E. Saisset [2].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

---

9. — **Dieu est la bonté par excellence.**

La bonté, quand on la considère de près, n'est rien moins que le privilége le plus particulier de notre nature et le trait qui peut-être nous distingue le plus profondément du reste de l'univers.

Nous ne sommes plus au temps où les animaux passaient pour des machines ingénieuses, et nous savons tous que plusieurs d'entre eux ont en commun avec nous l'intelli-

1. L'amour, même chez l'homme, n'implique pas toujours le besoin ou la privation : il est parfois associé à la plénitude de l'être. On n'aime pas moins la vérité quand on la possède, bien qu'on ne la désire plus. Il en est de même de la joie, et comme l'a dit Aristote, il y a des plaisirs stables.

2. *Essais de philosophie religieuse.* Charpentier, 1862. Tome II, page 62. On a déjà vu que Dieu, à proprement parler, n'aime que lui-même; mais, comme le répète Malebranche, il aime en lui les perfections qui ont rapport à chacune de ses créatures; et, par là, ces créatures elles-mêmes. Voir plus haut, chapitre XVII.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

gence, le courage et quelques lueurs de cet attachement maternel qui est nécessaire à la perpétuité de l'espèce. Mais au milieu de toutes les grandeurs du monde physique, des éclatantes beautés qui le décorent, de ces vastes mouvements soumis à des lois inflexibles, au milieu de cet âpre combat pour la vie, auquel tout ce qui existe est condamné, vous chercheriez en vain la bonté : elle n'habite que le cœur de l'homme.

Seul entre toutes les créatures, l'homme connaît une autre émotion que celle de sa propre souffrance ; le contre-coup de la douleur d'autrui l'atteint, et en portant secours à qui souffre, il sent qu'il se soulage lui-même. Bien plus, il sent qu'il s'élève ; il découvre qu'il y a de ce côté dans son âme une sorte de chemin ouvert vers une région supérieure à celle où s'agite tout ce qui l'entoure et où le reste de son être le tient lui-même attaché.

Enfin, il ne peut se résoudre à se croire le seul être bon dans l'univers et à regarder son cœur, comme l'unique sanctuaire où la bonté réside. Il cherche donc à entrevoir, au delà des rigueurs du monde visible, la souveraine bonté unie à la pleine puissance, et c'est là qu'il met son espoir ou plutôt son recours contre la dureté de la nature et contre les froissements de la vie. Quand les mœurs s'adoucissent, quand l'homme s'améliore, la bonté est le trait qui le frappe et l'attire le plus dans sa conception de la personne divine. Un poëte ancien a dit que la crainte avait enfanté les dieux : soit ; si pourtant c'est le culte de la peur qui a élevé les premiers autels, c'est le culte de la bonté qui les conserve [1].

PRÉVOST PARADOL [2].

1. « Si la crainte a pu d'abord produire les *Dieux*, c'est la raison qui, au moyen de ses principes moraux, a pu produire le concept de *Dieu.* » (Kant. *Critique du jugement*, tome II, p. 462.)

2. *Discours de réception à l'Académie française.* Cette page exquise, empruntée à un écrivain dont la mort a été si prématurée, exprime avec un sentiment délicat cette vérité populaire que l'être infini est avant tout le *bon Dieu.* De tout temps la philosophie a réuni l'être et la bonté dans l'idée de la perfection.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — OBJECTIONS CONTRE LA PERSONNALITÉ DE DIEU.

1. — Objection générale contre les attributs moraux de Dieu.

Dieu, dites-vous, est intelligence, conscience, raison, vérité, et si on vous laisse faire, vous nous direz tout à l'heure qu'il est amour et joie, force active et liberté, sagesse, justice, prévoyance, sainteté, que sais-je? Mais ne voyez-vous pas que vous êtes dupes d'un jeu de l'imagination, qui se compose ainsi d'éléments tout humains une idole à son usage? Pensée, amour, joie, liberté, qu'est-ce que tout cela, sinon les modes et les relations de votre être particulier, c'est-à-dire les formes accidentelles et changeantes d'un petit être égaré dans un coin de la terre au milieu des espaces infinis! Quoi! cet atome plus ou moins amplifié, c'est Dieu! Mais quel excès d'orgueil de ne voir que l'homme dans l'univers! Dieu n'est-il pas le Dieu de tous les êtres? Pourquoi le restreindre et le rapetisser aux proportions de l'homme? pourquoi ne pas dire : il est matière, comme vous dites : il est esprit? De quel droit lui donner la pensée et lui ôter le mouvement? Et puis, dans le cercle étroit où vous voulez l'emprisonner, pourquoi choisir ce qui vous convient, prendre ceci, retrancher cela, tandis que tous les modes de la vie sont unis et inséparables? Dieu possède la joie, selon vous; il subit donc aussi la tristesse! vous lui attribuez la pensée, la conscience; il pense donc à la manière de l'homme, il se souvient, raisonne et conclut, il voit, il entend, il a des yeux et des mains! Vous avez honte de cette idole qui est pourtant votre ouvrage, et vous essayez de la rendre un peu moins grossière. Vous lui retranchez les sens, puis la mémoire, puis le raisonnement;

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mais à force d'épurer, de retrancher, il ne vous reste rien qu'une pensée vide et abstraite, une pensée qui ne pense rien, un néant.

Le fort de vos raisonnements, c'est ce principe que tout ce qui est dans l'effet doit être dans la cause. Mais ce principe est faux ; car autrement il faudrait transporter en Dieu, non-seulement les formes de l'existence finie, mais aussi la durée, la succession, l'étendue, sans lesquelles ces formes s'évanouissent. E. SAISSET [1].

---

2. — Peut-il y avoir une personnalité infinie ?

L'Être universel [2] ne comporte aucune détermination individuelle, en ce sens qu'il les comprend toutes [3]. L'unité de l'Être universel ne peut être conçue comme *personnelle*, par la raison très-simple qu'il est infini. Toute personnalité, vous le comprenez facilement, a pour condition la conscience, laquelle a elle-même pour condition la limite [4]. Je ne veux pas dire par là que tout être fini soit nécessairement *conscient*. Il est trop clair que la conscience ne peut appartenir, dans l'ordre des êtres finis, qu'aux êtres pensants, aux *esprits*.

1. *Essais de philosophie religieuse*. Charpentier, 1862, tome II, page 24. Ces objections, que M. Saisset résume pour les réfuter, ont été examinées dans ces fragments. On a déjà marqué que le principe sur lequel on s'appuie pour connaître la nature de Dieu, n'est pas ce prétendu axiome, que tout ce qui est dans l'effet doit être dans la cause.

2. Cette expression ambiguë, et qui ne désigne qu'une abstraction, signifie dans le langage de l'auteur, le monde lui-même, considéré comme un tout, d'une unité réelle quoique peu apparente, le *cosmos*, qui est comme un Dieu inférieur au-dessus duquel il n'y a plus que le vrai Dieu, être parfait, et non pas être infini, et par cela même étranger à l'existence et simple conception de l'esprit.

3. Cette proposition même accordée, est-il évident qu'il n'y a pas de personnalité pour un être qui est à la fois toutes les choses ?

4. Cette condition est imposée à l'homme, qui ne dit *moi* qu'en se distinguant de tout le reste. Mais de quel droit l'érige-t-on en condition universelle de toute conscience, et conclut-on d'une intelligence et d'une activité défaillante, à l'activité absolue. On veut éviter l'anthropomorphisme, et on en abuse : chez l'homme le signal de la vie intellectuelle, qui commence à son heure, est donné par l'impression des objets extérieurs ; c'est la vie qui éveille l'esprit : mais que peut-on en conclure pour un esprit toujours éveillé ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

J'entends seulement que pour qu'un être ait conscience de soi, pour qu'il s'affirme, se pose comme moi, il faut qu'il se distingue, se sépare d'un non-moi quelconque. Or, ce moyen de distinction, ce non-moi manque à l'activité infinie de l'Être universel, quelle qu'en soit d'ailleurs l'unité. Il ne pourrait se saisir comme moi, prendre conscience de lui-même qu'en s'opposant un non-moi ; ce qui est impossible, puisqu'il est tout, en sa qualité d'Être infini et universel [1]. Donc, ici encore, nos métaphysiciens ne se rendent pas compte de la nature des notions qu'ils emploient. La contradiction est manifeste ; entre les attributs métaphysiques et les attributs psychologiques, il faut choisir. Il n'est pas plus facile de concevoir l'Être infini et universel comme personnel, que de le concevoir comme fini et individuel.

E. VACHEROT [2].

---

3. — La personnalité infinie n'est pas la personnalité totale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'infini, dit-on, n'est qu'à la condition d'être tout. S'il n'est tout, il n'est rien. D'où l'on conclut bien aisément (trop aisément peut-être), qu'une personnalité ne peut être infinie. La personnalité est un *moi* concentré en lui-même par opposition à un autre *moi ;* l'infini embrasse et contient tout. Par définition, la *personnalité* exclut quelque chose, l'infini n'exclut rien ; donc manifeste contradiction

1. Il est certain que si l'infini est le tout, il n'y a que lui, et non-seulement nulle personne, mais nulle individualité hors de lui ; mais on commence par supprimer le fini, avant de conclure. L'auteur est pourtant un des plus fermes défenseurs de la personnalité humaine. On ne voit pas comment il peut la maintenir, et la concilier avec l'idée d'un monde infini, et dont les êtres divers ne sont que des parties d'un seul et même tout.

2. *La métaphysique et la science.* Chamerot, 1863, tome III, p. 311. Voir le fragment suivant. M. Vacherot pense qu'il y a contradiction entre les deux attributs d'infinité et de personnalité ; mais, ajoute-t-il, si l'on soutient que Dieu est l'être parfait, « rien n'empêche de le concevoir sous la forme de l'esprit pur et de la personnalité. » On s'est déjà expliqué sur cette opposition entre l'infinitude et la perfection.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cachée sous cette alliance de mots dont la raison s'épouvante : *une personnalité infinie*. — Oui, si l'Infini signifie ce que vous lui faites signifier [1]. Mais, en ce cas, comment supposer des esprits assez déshérités du sens métaphysique pour se payer de ces grossières formules? ces esprits, songez-y, c'est Descartes, c'est Leibniz. Et après eux, comment supposer une succession d'intelligences assez vulgaires, assez serviles pour accepter ces formules, sans même les comprendre, et se les transmettre de génération en génération, comme le mot d'ordre de la niaiserie humaine?

Ce raisonnement suppose l'identité de deux idées, l'*infini* et le *tout*. Cette identité est-elle évidente, est-elle admissible? Nullement. On la pose comme axiome, et l'on en tire une conclusion. La conclusion est juste; mais rien n'est plus faux que la définition d'où elle se tire; jamais les grands métaphysiciens n'ont confondu l'infinité de Dieu avec la totalité des choses. Jamais ils n'ont cru, en affirmant l'une, affirmer l'autre. Si on les consulte avec recueillement et sans parti pris de surprendre quelques-unes de ces obscurités d'expression qui tiennent au désir d'abréger et de résumer une idée, pour eux tous, pour saint Augustin comme pour Descartes, pour saint Anselme comme pour Fénelon, ce terme d'*infini* indique non un attribut spécial, mais le caractère commun de tous les attributs divins. L'*infini*, c'est l'*infinie perfection*, c'est la causalité absolue, c'est la science et la puissance sans limites, c'est l'éternité et l'immensité, ou plutôt l'acte éternel, toujours présent. *Être infiniment*, dit à chaque instant Fénelon, le

1. La concession n'est-elle pas excessive? L'argumentation qu'on réfute repose sur cette proposition que : nul être ne peut avoir conscience de soi, s'il ne se distingue, ne se sépare d'un non-moi quelconque. Accorder que si l'infini est le tout, il ne peut avoir conscience, c'est donc souscrire à ce prétendu principe, qui vaudra tout autant contre un Dieu vivant et distinct du monde. Il y a deux énonciations dans le fragment précédent : 1° l'infini, c'est la totalité des êtres; 2° la conscience suppose distinction. M. Caro répond à la première; mais il ne faut pas croire que la seconde soit une vérité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

plus grand interprète de cette notion métaphysique, *c'est être infiniment bon et parfait*. Loin donc que l'infini soit le tout ou tout être, il ne désigne que la forme parfaite de l'être; c'est l'absence de limite dans les perfections divines, c'est l'absolu de l'être, ce n'est pas la totalité des êtres, deux choses si parfaitement distinctes qu'elles s'excluent. On conviendra qu'ainsi expliqué, ce terme d'*infini* souffre plus volontiers d'être allié à l'idée de la personnalité divine et que ces deux mots ne *hurlent plus d'effroi de se voir accouplés*.

E. Caro[1].

---

4. — La personnalité de l'homme n'est pas indépendante.

La personnalité de Dieu ne se conçoit pas[2], son impersonnalité pas davantage; mais comment Dieu aurait-il pu donner ce qu'il n'avait point? comment l'impersonnalité aurait-elle pu produire quelque chose de plus excellent qu'elle-même, je veux dire la personnalité[3]? Puisqu'il y a des êtres finis qui sont personnels, il y a un infini qui est personnel, il y a une personnalité infinie, et toute la question est de savoir comment il peut y avoir des personnalités finies; comment, en dehors de Dieu et vis-à-vis de Dieu, quelque chose peut dire *moi;* en d'autres termes, comment il peut y avoir un *moi* qui n'est pas Dieu? évidemment, cela nous passe; mais n'importe, cela est[4].

L'homme, chaque homme est un être personnel, et la

1. *De l'idée de Dieu*. Hachette, 1864, chapitre V, p. 281.

2. Elle se conçoit, mais on n'en peut comprendre l'infinie perfection.

3. Ce raisonnement est bien vieux, et l'on en a abusé : il serait faux, s'il s'appuyait sur ce principe très-contestable, que tout ce qui est dans l'effet est dans la cause; mais il suppose seulement cette vérité, qu'une cause a au moins autant de puissance que son effet.

4. C'est là le problème de la coexistence du fini et de l'infini. Les deux termes en sont posés avec une égale certitude par la conscience et par la raison; la pleine intelligence de leur relation nous est impossible, puisqu'elle supposerait entièrement connue de nous la nature de l'un et de l'autre.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

personnalité est une partie essentielle de la nature d'homme. Cet être personnel, cet être à qui il a été donné de dire *moi,* le dit trois fois. Il le dit à Dieu, au monde, aux autres hommes; en un mot, il se distingue. Cette distinction n'est pas un isolement. Si cet être n'est personnel qu'en se distinguant, il ne vit de sa triple vie organique, intellectuelle et spirituelle qu'en s'unissant [1]. Il ne saurait s'isoler sans péril. La personnalité implique l'individualité [2]. L'être personnel est encore plus pleinement, plus énergiquement individuel que l'être impersonnel; l'homme est plus individuel que la plante, mais il a aussi des liens, et parce que son existence est plus riche, il a des liens plus nombreux; il est dépendant, il est solidaire; il est à la fois un tout et fait partie d'un tout [3].

A. VINET [4].

---

5. — La conscience de Dieu est en Dieu.

Prenons cette théorie au sérieux [5], s'il est possible. Dieu, dites-vous, prend conscience de lui-même dans l'homme.

1. Il ne se connaît même que dans ses relations avec le reste : il se distingue du monde, en sentant sa force expirer à une certaine limite; il se distingue de Dieu en la sentant dépendante et imparfaite. C'est toujours la triple affirmation de l'inteiligence, dont on a si souvent parlé dans ces fragments. Seulement ce qui le limite lui paraît inférieur, et ce dont il dépend lui semble parfait. D'un côté il ne trouve plus les conditions de sa personnalité, de l'autre il les rencontre au suprême degré dans une autre personne.

2. Mais elle la dépasse de beaucoup; l'individualité est la condition métaphysique de la personnalité; sans elle pas de conscience ni de liberté; mais elle peut subsister sans ce surcroît.

3. Il est donc distinct du reste, mais il n'en est pas séparé.

4. *Revue des Deux-Mondes,* 1er septembre 1862.

5. Cette théorie, qui est au fond de tous les systèmes panthéistes, consiste à attribuer à Dieu la conscience, mais à la lui ôter en même temps, en prétendant qu'il n'arrive à se connaître que dans l'homme. En voici l'expression très-nette d'après M. Strauss : « La personnalité est un moi concentré en lui-même par opposition à un autre moi; l'absolu au contraire est l'infini qui embrasse et contient tout, qui par conséquent n'exclut rien. Une personnalité absolue est donc un non-sens, une idée absurde. Dieu n'est pas une personne à côté et au-dessus d'autres personnes, mais il est l'éternel mouvement de l'universel qui ne se réalise et ne devient objectif que dans le sujet. La personnalité de Dieu ne doit donc pas être conçue comme individuelle, mais comme une personnalité totale, universelle, et au lieu de personnifier l'absolu, il faut apprendre à le concevoir comme se personnifiant à l'infini. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Ainsi Dieu en soi n'a pas conscience de soi, mais il prend conscience de soi dans un autre ; voilà qui est étrange, surtout quand cet autre n'est pas un individu, mais des millions d'individus, les uns morts, les autres vivants, les autres à naître, qui ne se connaissent pas et sont séparés par les espaces et par les siècles. Où est l'unité de cette conscience ? Qu'est-ce qu'une conscience qui se divise et se brise en mille morceaux? Qu'est-ce qu'une conscience qui se fait avec le temps et qui n'est jamais faite, qui se cherche toujours et jamais ne se trouve ? Moi, qui vous parle, je ne suis donc pas Dieu ; je ne suis qu'un fragment de cette existence indéfinie. C'est me dire en un langage obscur et bizarre, une chose très-simple et assez connue, c'est que l'homme n'est qu'une forme nécessaire de l'être universel, comme cet arbre, comme ce caillou, comme ce ruisseau, avec cette seule différence que l'homme croit être libre sans l'être en effet, qu'il pense à la mort avec la certitude de mourir tout entier, et qu'il ne lui reste plus, dans cet excès de misère, qu'à se persuader un moment qu'il est Dieu pour se consoler de tout[1]. E. SAISSET[2].

---

6. — L'homme n'est pas le type de la personnalité qui n'est réalisé qu'en Dieu.

Loin d'ébranler en moi la croyance à la personnalité de l'Être infini, la considération de l'ordre universel du monde doit plutôt la raffermir. L'ensemble naturel des existences doit prouver au contraire que la parfaite personnalité n'est possible que chez l'Être infini, et que seulement un faible reflet nous en est donné dans l'être fini. En effet, dans ce-

1. La personnalité de l'homme et celle de Dieu sont deux vérités solidaires : si l'une est niée l'autre s'évanouit. On a raison de répéter souvent le mot de Maine de Biran : « Deux pôles de toute science humaine, la personne moi d'où tout part, la personne Dieu où tout aboutit. »

2. *Essais de philosophie religieuse*. Charpentier, 1862, tome II, p. 109.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

lui-ci les conditions qui déterminent la conscience de soi [1], loin de l'engendrer, sont plutôt des obstacles à son développement absolu... L'être fini agit partout avec des forces qu'il ne s'est pas données et d'après des lois qu'il n'a pas établies, avec des moyens d'une organisation spirituelle qui n'est pas réalisée en lui seul, mais dans un nombre infini de ses semblables [2]. Aussi quand il se contemple lui-même, il lui devient manifeste qu'il existe en lui-même une substance obscure, inconnue, quelque chose qui est lui et n'est pourtant pas lui-même, qui est comme un support, à laquelle est attaché son développement personnel [3]. De là ces questions mystérieuses : Que sommes-nous nous-mêmes ? Qu'est-ce que notre âme? Quel est ce fond obscur, incompréhensible à nous-mêmes de nos sentiments, de nos passions, de tout ce qui s'agite en nous et dont nous n'avons pas une parfaite conscience [4] ?... Cela prouve combien peu en nous la personnalité est développée dans la mesure que demande sa perfection idée. Elle ne peut l'être parfaitement que dans l'être infini, qui, dans la contemplation de tous ses états et de tous ses actes, ne trouve rien dont le sens et l'origine ne lui soient parfaitement explicables par sa propre nature. La position de l'esprit fini est tout autre ; attaché qu'il est comme membre du tout à un point particulier de l'ordre universel, il est nécessaire que sa vie intérieure soit éveillée par une action sans cesse venant du dehors ; elle ne se continue qu'en vertu des lois d'un méca-

1. C'est-à-dire, l'opposition avec d'autres forces personnelles, ou non, qui sont des bornes à son activité.

2. Ce sont autant de choses hors de lui-même, et de sa personnalité.

3. Le langage devient obscur et contradictoire, comme toutes les fois qu'on imagine par delà l'activité de l'homme quelque chose qui est actif, et au-dessous de la force un être fort. Il n'y a rien qui supporte notre âme, si ce n'est l'âme divine.

4. La question de la *substance* de l'âme est obscure parce qu'elle n'a pas de sens ; mais il est certain que nous ne percevons pas par la conscience toute l'activité de la pensée ou du sentiment. Il y a là une couche obscure, plus profonde que celle de la vie consciente, qui y semble superposée, et qui paraît en recevoir le mouvement. Elle échappe à notre personnalité.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nisme psychique qui le détermine et lui fournit sans cesse ses idées, ses sentiments, ses tendances. Il n'existe donc pas une conception simultanée et totale de notre moi tout entier. Jamais notre conscience ne nous en offre une image parfaite égale dans le même temps, encore bien moins une image de tout son développement. Toujours nous ne nous apparaissons à nous-mêmes que par un côté étroit... Nous ne saisissons qu'une petite fraction de notre être... Nous ne pouvons dire que dans une mesure limitée que nous agissons. Le plus souvent il est agi en nous... Encore moins sommes-nous entièrement pour nous. Beaucoup de choses disparaissent de notre mémoire. Des dispositions individuelles s'effacent. Plusieurs cercles de pensées avec lesquelles s'était familiarisée notre jeunesse, nous apparaissent plus tard comme des conceptions étrangères. Nous ne comprenons plus l'enthousiasme qu'elles ont excité en nous, etc... En réalité, nous avons peu de raisons de parler de la personnalité des êtres finis. La personnalité est un idéal, qui, comme tout idéal[1], n'appartient absolument parlant qu'à l'être infini, mais qui chez nous, comme tout autre bien, n'est que conditionné, et par là imparfait.

H. LOTZE[2].

1. Le mot d'*idéal* est au moins équivoque, et il ne faut pas le substituer a celui d'*absolu*.

2. *Microcosmos*, t. III, p. 544. Cette citation est empruntée à l'excellent ouvrage de M. C. Bénard. *Questions de philosophie*. Delagrave, 1872. On peut y ajouter ces paroles de M. Ravaisson : « L'absolu de la parfaite personnalité, qui est la sagesse et l'amour infinis, est le centre perspectif d'où se comprend le système que forme notre personnalité imparfaite, et, par suite, celui que forme toute autre existence. Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme, la nature. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XXI.

MÉTAPHYSIQUE.

DE L'ORIGINE DU MONDE.

§ I. — DE LA CRÉATION.

1. — Définition du pouvoir créateur.

Premièrement, en disant que Dieu a créé le monde, nous affirmons que Dieu est la cause du monde. C'est là une idée positive, parfaitement claire, et dont nous comprenons très-bien la portée [1].

En second lieu, le mot de création implique évidemment que la cause du monde est extérieure au monde [2]. Il est si vrai que cela est compris dans le mot de création, qu'il n'y a, pour ainsi dire, pas d'autres discussion entre les panthéistes et nous; car les panthéistes disent que les phénomènes du monde sont de simples modifications de la substance divine, et nous soutenons au contraire que les phénomènes du monde modifient, non la substance de Dieu, mais une substance étrangère, et que Dieu a produite de sa pleine puissance et volonté libre. Est-ce que cela ne se comprend pas ?

1. Le mot de cause change de sens suivant qu'on l'applique à l'homme ou à Dieu : nous sommes causes de nos actions, mais non pas de la force même qui les produit; Dieu est cause de l'être.

2. Il est difficile d'éviter ces expressions, mais il en faut comprendre l'impropriété : être *extérieur* au monde, c'est soutenir avec lui une relation locale, qui répugne à la nature de Dieu. On doit dire seulement qu'il est distinct du monde.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Voilà donc deux idées, l'une positive, l'autre négative [1], que le mot création implique : et l'on vient nous dire qu'il n'a aucun sens ?

Quand je dis : « Dieu a créé le monde; » cela veut dire : « Dieu a produit le monde, et il l'a produit en dehors de lui-même [2]. » Cette affirmation et cette négation sont l'une et l'autre de la plus incontestable clarté.

Le mot de création implique quelque chose de plus. Il signifie que, quand Dieu a produit le monde en dehors de lui-même, il n'existait rien en dehors de Dieu, ni substance, ni phénomène. Est-ce que cette troisième idée n'est pas aussi claire que les deux autres [3] ?

J. Simon [4].

---

2. — Analogie entre l'acte créateur et l'acte de la volonté humaine.

Créer est une chose qui n'est pas si difficile à concevoir [5], car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes ; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre [6]. Je veux, je prends une résolution, j'en prends

1. Elles sont toutes les deux positives et au plus haut degré : on ne se borne pas à dire que Dieu n'est pas le monde, mais on entend qu'il a une nature ou essence tout à fait incompatible avec celle du monde.

2. Dieu n'a pas de dehors : on veut dire que Dieu cause du monde n'est pas le monde lui-même. C'est l'idée de différence de nature, et non pas d'exclusion locale qui doit frapper l'esprit.

3. Peut-être serait-il bon de réformer ce langage et de le dépouiller, autant qu'il est possible, de tout ce qu'il tient de l'imagination. *Quand* Dieu a-t-il produit le monde, *où* l'a-t-il produit, ce sont des questions que Fénelon appelait impertinentes c'est-à-dire inapplicables au sujet. Le temps et le lieu n'existent que par le mouvement et l'étendue, c'est-à-dire par le monde. On dira donc que la troisième condition d'un acte créateur, c'est l'indépendance de la cause : Dieu n'existe pas avant le monde, ces mots n'ont aucun sens, puisqu'il n'y a d'*avant* et d'*après* que parce que le monde existe : mais Dieu existe *sans* ce monde, le monde n'est pas nécessaire à Dieu, comme le disent les panthéistes.

4. *La religion naturelle*. Hachette, 1856, p. 110.

5. Il y a peut-être un peu d'illusion dans cette confiance en la raison humaine. La création est aussi difficile à comprendre qu'impossible à nier.

6. C'est abuser de l'équivoque des termes : quand nous faisons un acte libre nous changeons l'état ou l'activité d'une force qui est nous-mêmes, mais nous

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

une autre, puis une autre encore; je la modifie, je la suspens, je la poursuis, etc. Qu'est-ce que je fais? je produis un effet que je me rapporte à moi comme cause, et comme cause unique; à ce point que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au delà de moi-même. Nous créons un acte libre; nous le créons, dis-je, car nous ne le rapportons à aucun principe autre que nous; nous l'imputons à nous et à nous exclusivement [1]. Il n'était pas, il commence à être, par la vertu de la puissance causatrice que nous possédons [2]. Voilà ce que c'est que créer; mais avec quoi? avec rien ? Non, sans doute; tout au contraire, nous créons avec le fond même de notre être. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore et qu'il va faire; il la tire de la puissance très-réelle qu'il a de la faire. La création divine est de la même nature. Dieu en créant l'univers, ne le tire pas du néant, qui n'est pas, qui ne peut pas être, qui est un pur mot [3]; il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous possédons une faible partie [4]; et toute la différence de notre création

ne créons pas cette force; et l'acte produit ne subsiste pas indépendamment de nous, c'est nous-mêmes. Si on prenait cette analogie au pied de la lettre, le monde ne serait pas plus distinct de Dieu qu'une résolution n'est distincte de nous.

1. Encore y a-t-il pour nous des conditions extérieures sans lesquelles jamais notre volonté ne s'éveillerait; elle est loin d'être absolue.

2. Il commence à être, mais ce n'est qu'un phénomène, il n'y a pas création de la force qui le produit.

3. On comprendrait mal l'auteur, si l'on croyait qu'il nie la création *ex nihilo;* pour l'expliquer il n'admet qu'un seul principe, la puissance de Dieu. C'est le véritable sens de cette formule; personne n'a jamais soutenu que le monde fût fait de rien : mais on indique par ce mot énergique *ex nihilo,* qu'il n'y a pas à côté de Dieu un autre principe, une matière, d'où il ait fait sortir l'univers.

4. Cette phrase et d'autres moins faciles à justifier ont fait accuser Cousin de panthéisme. Malebranche et Fénelon mériteraient à ce compte d'être confondus avec Spinoza; car ils ont parlé dans le même sens, et avec moins de réserve. En résumé, si rien n'était, comme le dit Bossuet, éternellement rien ne serait. Le principe du monde est donc dans une force, dans une puissance, et l'axiome *ex nihilo nihil* reste vrai; Dieu *tire* donc le monde de lui-même, non pas de quelque germe où il fût déjà contenu, non pas d'une sorte de substance dont le monde ne serait que le développement, mais de sa puissance, de sa volonté, si l'on aime mieux. Le monde est *tiré* d'un acte de la force infinie. Les contestations viennent encore ici de l'emploi d'un terme très-impropre : *tirer*, c'est faire

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à celle de Dieu, est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause suprême et absolue à une cause relative et secondaire [1].

Je produis un effet, mais cet effet expire sous l'œil même de celui qui le produit; il s'étend à peine au delà de la conscience; souvent il y meurt; jamais il ne la dépasse beaucoup; ma force causatrice trouve très-facilement des limites. Ces limites sont ici mes passions, mes faiblesses; là le monde lui-même qui fait obstacle à mon mouvement. Je veux produire un mouvement, et souvent je ne produis que la volition d'un mouvement; le plus misérable accident paralyse mon bras; l'obstacle le plus vulgaire s'oppose à ma puissance; et mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées [2]; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine.

V. Cousin [3].

---

3. — En quel sens la création est incompréhensible.

Comment se peut-il faire que vous ayez tiré du néant [4] cette masse de matière qui semble n'avoir point de bornes,

sortir une chose d'un contenant où elle se trouve. C'est un mot qui n'a pas de sens quand on l'applique à l'acte créateur, et il faut renvoyer dos à dos ceux qui disent : Dieu a tiré le monde du néant; et ceux qui disent : Dieu a tiré le monde de lui-même, en leur répétant : Le monde existe par Dieu, rien que par Dieu, et est distinct de Dieu. Saint Thomas propose quelque part de remplacer le mot *de* par cet autre *post*, et de dire du monde *fit post nihilum :* cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio *ex,* non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur : ex mane fit meridies, id est post mane fit meridies. » (*Somme de théologie*, partie I, question 45.)

1. Cette différence n'est pas peu de chose; c'est une disproportion absolue; et voilà pourquoi l'analogie d'un acte de volonté avec un acte créateur ne jette pas une vive lumière sur l'origine du monde.

2. On omet la différence capitale : c'est que je ne produis jamais qu'un changement dans ce qui existe déjà; je modifie des forces, je n'en crée aucune.

3. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Didier et Ladrange, 1847. Tome I, page 100.

4. « Comme je suis convaincu que le Verbe Éternel est la raison universelle des esprits... je crois devoir le faire parler dans ces méditations. » Tel est l'avertissement que Malebranche donne à ses lecteurs; chaque méditation est un entretien où l'auteur propose ses doutes, et où son divin interlocuteur les dissipe.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

et de laquelle vous avez formé ce monde visible? Y a-t-il quelque rapport entre le néant et la substance matérielle, et de rien se peut-il jamais faire quelque chose? On dit que nous tirons du néant notre origine. Mais, bien loin de comprendre cette vérité, je ne vois rien qui me la rende vraisemblable. Car le néant et l'être sont deux termes que mon esprit ne peut joindre et entre lesquels il ne peut découvrir aucun rapport. —

Il n'y a point aussi, mon cher fils, de rapport entre le néant et l'être; et ce n'est point du néant que tu tiens ton origine. C'est moi qui suis le principe de toutes choses; et c'est par la puissance infinie de Dieu que les créatures reçoivent leur existence.

Que les philosophes sont stupides et ridicules! ils s'imaginent que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assez grande pour faire de rien quelque chose [1]. Mais conçoivent-ils bien que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu? s'ils y prennent garde ils ne conçoivent pas plus clairement l'un que l'autre : puisqu'ils n'ont point d'idée claire d'efficace ou de puissance. De sorte que s'ils suivaient leur faux principe, ils devraient assurer que Dieu n'est pas même assez puissant pour donner le mouvement à la matière [2]. Mais cette fausse conclusion les engagerait dans des sentiments si impertinents et si impies, qu'ils deviendraient bientôt

1. « Je suis du sentiment du R. P. Malebranche, qu'en général la création, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourrait penser, et qu'elle est enveloppée en quelque sorte dans la notion de la dépendance des créatures. » (Leibniz. *Essais sur la bonté de Dieu*, partie III, 398.) — Saint Thomas dit de même : « Non est creatio mutatio, sed ipsa *dependentia* esse creati ad principium a quo instituitur. »

2. Malebranche ajoute plus loin : « Si la matière était incréée, Dieu ne pourrait la mouvoir, ni en former aucune chose; car Dieu ne peut remuer la matière, ni l'arranger avec sagesse, sans la connaître. Or, Dieu ne peut la connaître, s'il ne lui donne l'être : il ne peut tirer ses connaissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui ni l'éclairer. » Quant à cette assertion que nous n'avons pas d'idée claire d'efficace ou de puissance, elle est d'accord avec la philosophie de l'auteur, qui ne reconnaît qu'une seule vraie cause, Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'objet du mépris et de l'indignation des personnes même les moins éclairées. MALEBRANCHE[1].

---

4. — L'acte créateur est absolument libre.

Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut ; le roi dit : qu'on marche, et l'armée marche ; qu'on fasse telle évolution, et elle se fait : toute une armée se remue au seul mouvement d'un prince, c'est-à-dire à un seul mouvement de ses lèvres. C'est parmi les choses humaines l'image la plus excellente de la puissance de Dieu ; mais au fond que cette image est défectueuse[2] ! Dieu n'a point de lèvres à remuer : Dieu ne frappe point l'air avec une langue pour en tirer quelque son ; Dieu n'a qu'à vouloir en lui-même, et tout ce qu'il veut éternellement s'accomplit comme il l'a voulu, et au temps qu'il a marqué.

Il dit donc : que la lumière soit, et elle fut ; qu'il y ait un firmament, et il y en eut un ; que les eaux s'assemblent, et elles furent assemblées ; qu'il s'allume deux grands luminaires, et ils s'allumèrent ; qu'il sorte des animaux, et il en sortit ; et ainsi du reste ; il a dit, et les choses ont été faites ; il a commandé, et elles ont été créées. Rien ne résiste à sa voix[3], et l'ombre ne suit pas plus vite le corps, que tout suit au commandement du Tout-Puissant.

Mais les corps jettent leur ombre nécessairement ; le soleil envoie de même ses rayons ; les eaux bouillonnent d'une source comme d'elles-mêmes, sans que la source les puisse

1. *Méditations chrétiennes et métaphysiques,* tome IV, page 1. M. Ravaisson explique en ces mots ce qu'il faut entendre par le néant : « Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible : c'est que ce néant il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. » C'est dire que le monde est possible avant que d'être, et, comme Malebranche, qu'il a sa cause dans la puissance de Dieu.

2. Ce n'est même pas la meilleure.

3. Bossuet nous a prévenus que Dieu n'a pas de lèvres à remuer. Ces expressions *il dit* et *sa voix* ne doivent être attribuées qu'au discours intérieur, à la pensée active de Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

retenir, la chaleur, pour ainsi parler, force le feu à la produire; car tout cela est soumis à une loi et à une cause qui les domine. Mais vous, ô loi suprême! ô cause des causes, supérieur à vos ouvrages, maître de votre action, vous n'agissez hors de vous qu'autant qu'il vous plaît[1]. Tout est également rien devant vos yeux : vous ne devez rien à personne, vous n'avez besoin de personne; vous ne produisez nécessairement que ce qui vous est égal[2]; vous produisez tout le reste par pure bonté, par un commandement libre; non de cette liberté changeante et irrésolue qui est le partage de vos créatures, mais par une éternelle supériorité que vous exercez sur les ouvrages qui ne vous font ni plus grand ni plus heureux, et dont aucun, ni tous ensemble, n'ont droit à l'être que vous leur donnez.

BOSSUET[3].

---

5. — La création continuée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est

1. On a beaucoup discuté sur la nécessité de la création. Dire, en effet, du monde que Dieu le produit nécessairement, c'est affirmer qu'il est quelque chose de lui-même, qu'il fait partie de sa nature, c'est en un mot aboutir au panthéisme qui fait de l'univers une émanation ou un développement du principe divin. D'un autre côté affirmer que Dieu crée d'une façon arbitraire, parce que cela lui plaît, c'est mettre le caprice ou l'indifférence là où règne la raison. Leibniz semble avoir tenu un certain milieu entre ces deux extrémités, en indiquant que la création est d'une nécessité morale, toute de convenance, qui consiste après tout dans sa raison et sa bonté souveraine. C'est aussi la doctrine de saint Thomas qui attribue à l'action divine une sorte d'obligation conditionnelle, *conditionalis*, et au monde une sorte de droit à l'existence *per modum cujusdam condecentiæ*.

2. C'est-à-dire les attributs mêmes de la perfection.

3. *Élévations sur les mystères* (IIIe semaine). « L'auteur du monde, dit Leibniz, est libre bien qu'il fasse tout avec détermination; car il agit d'après un principe de sagesse ou de perfection. C'est qu'en effet l'indifférence vient de l'ignorance, et que plus on est sage plus on est déterminé pour un plus haut degré de perfection. » Ces idées ont été répétées çà et là dans les deux chapitres précédents.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore [1] ; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet [2].

DESCARTES [3].

---

6. — La création n'est pas contradictoire avec l'immutabilité de Dieu.

La volonté de créer le monde, quoique éternelle et immuable aussi bien que les opérations immanentes, ne renferme rien de nécessaire. Comme Dieu a pu former le décret de créer le monde dans le temps, il a pu et il peut toujours cesser de vouloir que le monde soit : non que l'acte de son décret puisse être ou n'être pas ; mais parce que cet acte immuable et éternel est parfaitement libre, et qu'il n'enferme la durée éternelle des êtres créés que par supposition. Dieu de toute éternité a voulu, il continuera éternellement

1. Leibniz accepte cette doctrine dans toutes ses conséquences : « Cette dépendance, dit-il, a lieu non-seulement à l'égard de la substance, mais encore de l'action, et on ne saurait peut-être l'expliquer mieux qu'en disant avec le commun des philosophes et des théologiens que c'est une création continuée. » Ces paroles montrent une des conséquences redoutables de cette opinion : c'est que notre liberté se trouve compromise, et qu'en résumé c'est Dieu qui fait nos actions. D'un autre côté, on ne peut pas non plus adopter, avec Gassendi, l'idée d'une indépendance complète des forces créées. Il y a sans doute un milieu entre ces deux systèmes ; mais il n'est pas facile à la raison de s'y arrêter.

2. On a vu plus haut, page 423, une des raisons qui portent Descartes à assimiler la conservation des êtres à une création sans cesse répétée. Une autre, c'est qu'il expliquait ainsi que Dieu peut anéantir une créature sans prendre un décret de destruction ; il lui suffit de lui retirer son concours. La différence n'est pas très-appréciable.

3. *Troisième méditation.*

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

de vouloir, ou, pour parler plus juste, Dieu veut sans cesse, mais sans variété, sans succession, sans nécessité, tout ce qu'il fera dans la suite des temps[1]. L'acte de son décret éternel, quoique simple et immuable, n'est nécessaire que parce qu'il est. Il ne peut n'être pas parce qu'il est, mais il n'est que parce que Dieu le veut bien. Car, de même qu'un homme, dans le temps même qu'il remue le bras, est libre pour ne le point remuer, quoique dans la supposition qu'il se remue il y ait contradiction qu'il ne se remue pas : ainsi, comme Dieu veut toujours, et sans succession, ce qu'il veut, quoique ses décrets soient immuables, ils ne laissent pas d'être parfaitement libres, parce qu'ils ne sont nécessaires que par la force de la supposition, prenez-y garde, que parce que Dieu est immuable dans ses desseins.

MALEBRANCHE[2].

---

7. — Le bien est la Raison dernière de la création.

Disons pour quel motif l'Ordonnateur de tout cet univers l'a ordonné. Il était bon, et celui qui est bon ne saurait éprouver aucune espèce d'envie. Exempt de ce sentiment, il a voulu que toutes choses fussent le plus possible semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettrait que c'est là la principale raison de la formation du monde, admettrait la vérité.

Dieu donc voulait que tout fût bon, et rien mauvais, autant que cela dépendait de lui; c'est pourquoi, ayant pris toutes les choses sublimes qui, loin d'être en repos, s'agitaient d'un mouvement sans règle et sans suite, il les fit passer du désordre à l'ordre, jugeant cet état préférable. Or, un être très-bon ne pouvait ni ne peut rien faire qui ne soit excellent. A la lumière de la raison, il comprit donc

1. On trouvera cette même question examinée dans des pages justement célèbres de Fénelon. (*Existence de Dieu*, partie II, chap. v.)
2. *Entretiens sur la métaphysique*. Entretien II, 7.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

qu'il était impossible de faire sortir des choses visibles de leur nature une œuvre privée d'intelligence qui, considérée dans l'ensemble, fût plus belle qu'une œuvre pourvue d'intelligence ; comme aussi qu'aucun être ne pouvait avoir d'intelligence sans avoir une âme. En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et ordonna l'univers de manière à en faire un ouvrage de nature excellente et parfaitement beau. De sorte que la vraisemblance nous oblige de dire que ce monde est véritablement un être animé et intelligent, produit par la Providence divine [1].

PLATON [2].

1. Platon envisage ici le monde dans son unité ; ces paroles ont un sens allégorique, et il ne faudrait pas les prendre au pied de la lettre.
2. *Timée*. Traduction de M. Chauvet.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ II. — DES SYSTÈMES QUI NIENT LA CRÉATION[1].

1. — Du dualisme.

Si l'on donnait à un lingot d'or toutes sortes de formes, si l'on changeait sans cesse chacune d'elles en toutes les autres, et que, montrant une de ses formes, on demandât: Qu'est-ce que cela? celui-là dirait vrai, qui dirait : c'est de l'or. Quant au triangle et à toutes les figures que cet or pourrait revêtir, il ne faudrait pas les désigner comme des êtres, puisqu'elles changent à mesure qu'on les produit ; que si quelqu'un voulait savoir absolument le nom de telle ou telle apparence, on le lui dirait. Or, tout cela est parfaitement applicable au principe qui contient tous les corps en lui-même[2]. Il faut toujours l'appeler du même nom, car il ne change jamais de nature. Il reçoit continuellement toutes choses dans son sein, sans prendre le moins du monde aucune de leurs formes particulières. Il est le fond et la substance de tout ce qui existe, et il n'a d'autre mouvement, il n'a d'autre forme que la forme et le mouvement

1. La raison d'une part et l'expérience de l'autre affirment avec une égale autorité l'existence du monde, et celle de Dieu, et en même temps la dépendance du premier à l'égard du second. Voilà la doctrine de la création, et elle a le mérite de ne pas détruire l'un des deux termes, par impuissance d'en expliquer le rapport avec l'autre. Toutes les autres hypothèses ont été soutenues par des écoles plus ou moins recommandables. Platon et Aristote ont fermement maintenu la réalité du fini et celle de l'infini, mais ils ont dénaturé le premier terme en le posant en qualité de principe au niveau du second ; c'est le *dualisme*. Les Eléates ont résolument sacrifié le monde, au profit de leur unité absolue. Les matérialistes ont au contraire déifié la matière, ce qui est du *naturalisme,* ou matérialisé Dieu, ce qui est de l'*athéisme* pur. Enfin des esprits moins superficiels ont cru possible d'unir les deux termes, de les ramener à un seul, qui serait à la fois le fini et l'infini, le monde et Dieu, et cette entreprise a été poursuivie par toutes les écoles du *panthéisme*. Plusieurs de ces systèmes ont déjà été appréciés; on trouvera ici une exposition du *dualisme,* et une vue non moins sommaire du *panthéisme*.

2. Ce principe, qu'on va définir, c'est la matière que Platon appelle parfois l'espace.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

des êtres qu'il renferme [1]. C'est de ces êtres qu'il emprunte ses différences. Quant à ces êtres, qui sans cesse entrent et sans cesse sortent, ce sont des copies des êtres éternels, façonnés à la ressemblance de leurs modèles d'une manière merveilleuse et difficile à exposer [2]; nous en parlerons plus tard. Mais il faut bien concevoir que les copies devant se montrer sous tous les aspects les plus divers, l'être au sein duquel elles sont ainsi façonnées ne serait pas propre à ce rôle, s'il n'était lui-même dépourvu de toutes les formes qu'il doit recevoir. Car s'il ressemblait à quelqu'une des formes qui viennent s'empreindre en lui, lorsque viendrait une forme contraire ou seulement toute différente, il s'y prêterait mal, il la dénaturerait en la métamorphosant en sa propre image. Il faut donc qu'il n'ait par lui-même aucune figure, le principe qui doit recevoir indifféremment toutes les figures [3]. C'est ainsi que, pour composer ces parfums dont l'agréable odeur est un produit de l'art, on commence par rendre complétement inodores les liquides destinés à recevoir l'odeur. C'est ainsi que, pour imprimer certaines figures sur une substance molle, on commence par n'y laisser aucune empreinte, et par l'unir, la polir autant que possible. De même, il convient que ce qui est destiné à recevoir dans toute son étendue d'exactes représentations des idées éternelles, soit naturellement étranger à toutes les formes. Donc, cette mère des choses, ce réceptacle de tout ce qui est visible et sensible, nous ne l'appellerons ni

1. Il est impossible de diminuer davantage la réalité de ce principe, sans l'anéantir; car l'existence réelle implique la forme et le mouvement, et la matière en elle-même n'a ni l'un ni l'autre. Il s'en faut de bien peu que le Dieu de Platon ne soit vraiment créateur.

2. Ces modèles ce sont les idées, les archétypes, et les choses ne deviennent réelles que grâce à ces essences, qu'elles imitent, ou auxquelles elles participent.

3. La matière ainsi conçue n'est plus qu'une simple possibilité, et Platon ne pèche pas contre la logique en disant que pour que les choses soient réelles, il faut qu'elles soient possibles. Seulement il se trompe en attribuant leur possibilité à un autre principe que celui de leur existence. La raison de cette possibilité est dans l'entendement de Dieu, et non pas dans la matière indéterminée.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

terre, ni air, ni feu, ni eau, ni aucune des choses qui en viennent, ni aucune de celles dont ils viennent. Nous ne nous tromperons pas en disant que c'est une espèce d'être invisible et informe, propre à tout recevoir [1], qui participe de l'intelligible d'une façon obscure et inexplicable. Autant qu'il est permis d'en concevoir la nature par ce qui précède, il serait de toute exactitude de dire qu'il devient du feu en s'enflammant, de l'eau en se liquéfiant, de la terre et de l'air en recevant leurs formes [2]. PLATON [3].

---

2. — Du panthéisme [4].

Le panthéisme a été quelquefois entendu comme l'absorption de l'infini dans le fini ; d'autres fois, au contraire, comme l'absorption du fini dans l'infini ; c'est dans les deux cas s'en former une idée fausse. L'absorption de l'infini dans le fini de Dieu dans la nature, c'est la tentative de nier l'infini, de réduire toute chose à l'univers, c'est l'athéisme [5]. L'absorption du fini dans l'infini, de l'univers en Dieu, c'est un effort pour nier le fini, pour réduire toute

1. On voit que la plupart de ces caractères conviendraient à l'espace.

2. Il est bien difficile de ne pas qualifier de dualisme le système de Platon, et M. Fouillée est peut-être un peu trop résolu à trouver toute vérité dans le platonisme, quand il dit : « Est-il nécessaire de donner un nom et comme une étiquette à son système? Dualisme, création, idéalisme, panthéisme, ces mots sont sonores, mais ne sont-ils pas souvent bien vides? Ce qui est certain, c'est que dans le cas présent ils seraient trop vagues ou trop précis pour désigner la doctrine platonicienne. »

3. *Timée*. Traduction de M. Chauvet.

4. Il y a bien des sortes de panthéisme, depuis les grands systèmes cosmologiques de l'Inde jusqu'à Hégel. Il est impossible de donner ici une idée de ces doctrines, envisagées dans leurs différences ; on a seulement indiqué et apprécié leur dogme fondamental.

5. La limite est souvent bien difficile à tracer entre certain panthéisme, et l'athéisme. Spinoza en est un exemple ; on l'a successivement appelé et de bonne foi, le prince des athées, et un homme ivre de Dieu. En absorbant l'infini dans le fini, on déifie pour ainsi dire ce second terme, on lui donne tous les attributs de l'infini, ou bien encore on fait de Dieu l'âme du monde, ce qui n'est pas à proprement parler de l'athéisme. Si on prétend qu'au fond c'est nier Dieu, pour être conséquent il faudra juger de la même façon tous les systèmes panthéistes, qui par une réduction peuvent se ramener à l'athéisme, dont ils ont horreur.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chose à Dieu, c'est le mysticisme[1]. Le panthéisme est un système plus profond ; c'est un effort pour se tenir à égale distance du mysticisme et de l'athéisme. Que cet effort soit impuissant, que le panthéisme tombe nécessairement dans l'une de ces alternatives, c'est selon moi sa condition, sa loi nécessaire et sa condamnation. Mais si le panthéisme finit par là, ce n'est pas par là qu'il commence. Il commence par vouloir ramener la nature et Dieu, le fini et l'infini, à l'unité d'une seule et même existence.

Suivant le panthéisme, la nature sans Dieu n'est qu'un effet sans cause, un mode sans substance, une ombre sans réalité, et Dieu sans la nature n'est qu'une cause sans effet, une substance sans mode, une puissance sans vie; du sein de l'éternité immobile, de l'immensité infinie, de la cause toute-puissante, de l'être sans bornes, s'échappent sans cesse une variété infinie d'êtres contingents et imparfaits qui se succèdent dans le temps, qui sont juxtaposés dans l'espace, sortant sans cesse de Dieu ou aspirant sans cesse à y rentrer. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être unique sous sa double face ; ici l'unité qui se multiplie; là, la multiplicité qui se rattache à l'unité. D'un côté, la nature naturante ; de l'autre, la nature naturée[2]. L'être vrai n'est pas dans le fini ou dans l'infini, il est leur éternelle, nécessaire et indivisible consubstantialité.

E. SAISSET[3].

---

3. — Contradiction du panthéisme.

Je ne sais si tout ce qu'on dit maintenant de certaines gens est bien sûr; et si même ces anciens philosophes qui ont imaginé l'opinion que vous proposez, l'ont jamais crue

1. On force un peu le sens du mot mysticisme : on dirait peut-être mieux, l'idéalisme.

2. Ce sont les expressions énergiques et barbares de Spinoza : *natura naturans, natura naturata.*

3. *Essais de philosophie religieuse.* Charpentier, 1864, p. 84.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

véritable[1] : car quoiqu'il y ait peu d'extravagances dont les hommes ne soient capables, je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés ; car enfin l'auteur qui a inventé cette impiété convient que Dieu est l'être infiniment parfait[2]. Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité. Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie[3]? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre ! quel combat entre la Divinité et ses parties ! quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère. Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité? un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications; un Dieu se punissant ou se vengeant de soi-même, en un mot un Être infiniment parfait composé de tous les désordres de l'univers : quelle notion plus remplie de contradictions visibles[4]! Assurément, s'il y a des gens capables de se forger

1. Dans cet entretien, l'un des interlocuteurs a énoncé ces propositions : « Nous sommes, mais nous ne sommes pas faits. Notre nature est éternelle, nous sommes une émanation nécessaire de la divinité. Nous en faisons partie. L'être infiniment parfait c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est. » Le passage qu'on extrait est une réponse.

2. Spinoza.

3. Voilà le fond d'une objection sans cesse opposée au panthéisme et dont il n'a pu triompher. Il y a de l'obscurité dans la question des rapports du fini avec l'infini ; mais il y a une contradiction manifeste à unir l'un avec l'autre, et à imaginer un être qui soit à la fois tous les contraires. Hégel, qui est le grand logicien de l'école, l'a si bien senti qu'il a commencé par réformer le principe de contradiction, bon, dit-il, pour la logique inférieure, mais faux pour une logique transcendante. Il l'a remplacé par le principe de l'identité des contraires.

4. Bayle, qui a discuté très-sérieusement le spinozisme, finit par s'égayer aux dépens d'un système qui transforme les hommes en des modes de Dieu. « Ceux donc qui disent : les Allemands ont tué dix mille Turcs, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent : Dieu modifié en Allemand a tué Dieu modifié en dix mille Turcs... Un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles.

MALEBRANCHE [1].

---

4. — Que Dieu n'est pas la cause immanente de l'univers.

Le fort des panthéistes, le grand argument sur lequel est bâti leur thèse de l'immanence, si populaire au delà du Rhin, se réduit à ceci : pour être cause de l'univers, il faut que Dieu en soit la cause transitive ou la cause immanente. Point de milieu : car dire que Dieu ne forme pas l'univers hors de soi, c'est dire qu'il le forme au dedans de soi. Or, Dieu ne forme pas l'univers hors de soi, puisque hors de Dieu, hors de l'absolu et de l'infini, rien ne peut exister ni être conçu, ces mots même *hors de Dieu* étant contradictoires. Donc Dieu forme le monde au dedans de soi; donc il l'engendre de sa propre substance, il l'anime de sa propre vie, en un mot il est la cause éternellement et nécessairement en acte, cause non séparée de ses effets, se réalisant par ses effets mêmes, en un mot cause immanente. *Deus omnium rerum causa immanens, non vero transiens* [2].

L'activité immanente, produisant son œuvre au dedans de soi, est sans doute supérieure à l'activité transitive, et je conviens aisément que concevoir Dieu comme une force réduite à imprimer le mouvement à des corpuscules indépendants et éternels, c'est reculer au temps d'Anaxagore. De même se représenter Dieu comme un habile architecte, comme un grand artiste embellissant la matière par l'empreinte de ses idées, c'est encore un symbole infiniment

dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi choquante et aussi absurde que celle-là. » (*Dictionnaire,* article Spinoza.)

1. *Entretiens sur la métaphysique.* Entretien VIII.

2. Dégagée de toute équivoque, cette proposition peut se traduire ainsi : le monde n'est pas distinct de Dieu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

défectueux. Mais ne voyez-vous pas que les formes de l'activité immanente, quoique d'un genre supérieur, ne sont, elles aussi, que des formes imparfaites qui ne se peuvent transporter dans l'être absolu? Un grain de blé est une merveille, soit; mais il lui faut de la lumière, de l'eau et de l'air. Il se développe, cela est vrai, mais en vertu d'une force qui ne lui appartient pas en propre, et à condition de trouver autour de lui des moyens favorables de développement. Newton lui-même est sujet à mille conditions extérieures. Il lui faut le monde à contempler et un instrument de calcul à manier. Figurez-vous même un esprit pur, un ange, spéculant sur des idées abstraites, ces idées lui viennent de plus haut. Sans elles, il ne peut rien.

L'activité immanente, telle que nous la saisissons dans l'univers, n'est donc pas indépendante de conditions extérieures. Mais allons au fond des choses : y a-t-il rien de plus contraire à l'idée de perfection que l'idée d'un être qui se développe, d'un germe qui fait effort pour s'épanouir? Voilà l'illusion des panthéistes. Ils ne voient pas qu'assimiler Dieu aux activités immanentes de l'univers, c'est faire de lui un être qui se développe, par conséquent un être imparfait; c'est tomber infiniment au-dessous de Dieu.

Agir au dedans de soi, agir au dehors de soi, ce sont là les modes de l'activité finie. Le langage ici est singulièrement expressif. Au dehors, au dedans, ces mots supposent des êtres finis, bornés dans l'espace, dans le temps, bien plus, dans les conditions radicales de leur existence. Mais Dieu, c'est l'être infini, éternel, parfait, accompli. Rien de fini n'est donc proprement ni en dehors ni au dedans de lui, l'être parfait et l'être imparfait ne souffrant aucune relation de ce genre. Dieu, c'est l'être accompli; le monde, c'est l'être en voie de développement[1]. Dieu est dans l'é-

1. Cela ne veut pas dire que le monde soit en voie de devenir Dieu, en *accomplissant* son être.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ternité; le monde est dans le temps. Est-ce qu'on peut concevoir que le temps soit en dehors de l'éternité ou au dedans d'elle? double absurdité. Tel siècle est en dehors de tel autre siècle, le précède ou le continue; telle journée enferme au dedans de soi un certain nombre d'heures qui compose sa durée totale; mais le temps ne fait pas suite à l'éternité, les moments du temps ne composent pas l'éternité. Le temps n'est donc ni en dehors ni en dedans de l'éternité, et cependant il y a sa raison d'être.

De même, l'être imparfait, l'être qui se développe, n'est proprement ni au dehors ni au dedans de l'être parfait éternellement développé. Il ne le continue pas, il n'en est pas non plus le développement interne, et cependant il y a sa raison d'être, relation unique, imcomparable, mystérieuse, j'en conviens, mais relation certaine et démontrée.

E. Saisset [1].

---

5. — Le panthéisme aboutit à la négation du monde ou à celle de Dieu.

L'essence du panthéisme, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu, à l'unité absolue. Selon nous, la difficulté est invincible, ou, pour mieux dire, la contradiction est radicale. D'une part il faut à l'esprit humain, il faut à la conscience universelle un Dieu réel et une nature réelle; de l'autre, il faut au panthéisme la réduction de tous les êtres à l'unité. Comment y parvenir? Si vous ne voulez pas d'un Dieu abstrait et indéterminé, il faut lui donner des attributs, il faut à ces attributs mêmes du mouvement et de la vie, mais alors ces modes, ces attributs, ces déterminations de Dieu n'étant plus que Dieu lui-même, la nature s'absorbe en lui, il n'y a plus de nature, il n'y a plus que la vie de Dieu. Au contraire, cher-

1. *Essais de philosophie religieuse.* Charpentier, 1864. Tome II, page 73.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

chez-vous à donner à la nature une réalité qui lui soit propre; admettez-vous que les êtres de ce monde ont une certaine consistance, une certaine individualité : que devient alors la réalité de Dieu? Dieu n'est plus qu'un nom, qu'un signe; il se dissipe et s'évanouit. En deux mots, le panthéisme est condamné à cette alternative de diminuer et d'appauvrir l'existence divine pour donner à l'univers de la réalité, ou de réduire à rien l'existence des choses visibles pour concentrer toute l'existence effective en Dieu.

E. SAISSET [1].

---

6. — Tout diviniser c'est tout absoudre.

Comprenez l'erreur, je dirai presque le crime du panthéisme. Que le sens, la vérité, l'idée des choses, dans le monde de la réalité, échappent à l'empiriste, auquel manque le sentiment de l'idéal, cela est grave, et mène tout droit à l'athéisme. Mais que les *choses* elles-mêmes soient converties en *idées*; que les faits soient érigés en lois et en droits; que le Monde, dans ses plus tristes réalités, soit proclamé l'expression adéquate de Dieu; l'erreur est monstrueuse, et bien autrement funeste, en ce qu'elle imprime à tout également le cachet de la divinité. Entre ne voir Dieu nulle part et le voir partout, mon choix serait bientôt fait; si j'étais condamné à cette alternative, je préférerais l'athéisme. Contre la réalité de la Nature et de l'Histoire, livrée à l'aveugle fatalité, je puis me réfugier dans ma raison qui juge, et dans ma conscience qui proteste. Contre cette même réalité idéalisée et divinisée, où sera le refuge de l'âme honnête et de la raison sévère? Si le pessimisme de l'auteur de Candide est désolant, l'optimisme de Pangloss est aussi dangereux qu'il est ridicule. En détruisant l'espérance, le premier maintient le devoir; le

1. *Essais de philosophie religieuse*. Charpentier, 1864. Tome II, page 88.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

second le supprime, en confondant le droit avec le succès. Diviniser le Tout, c'est tout justifier, tout consacrer. Quelle affreuse nécessité! quelle amère dérision, surtout devant le spectacle de la réalité! Au moins l'athéisme me laisse le droit de me moquer du laid et du ridicule, de maudire le mal et le crime..... Parmi les arguments dont on prétend accabler le panthéisme, il en est beaucoup que ma raison ne peut prendre au sérieux. Mais quand j'entends reprocher aux panthéistes de profaner, de souiller le saint nom de Dieu, en le mêlant aux plus mesquines, aux plus viles, aux plus tristes réalités, je cherche ce qu'ils peuvent répondre à cette banale accusation, et je ne trouve que de vaines subtilités. Que disent-ils en effet? *Que rien n'est vil dans la maison de Jupiter;* que la bassesse des choses tient à notre fausse et grossière manière de les comprendre; que ces misères qui nous font pitié, que ces détails qui nous fatiguent, vus dans le Tout et en regard du Tout, changent d'aspect. Tout cela est vrai dans une certaine mesure. Plus la science avance dans la connaissance du Monde, plus elle trouve qu'il justifie son beau nom de *Cosmos*. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que le mal s'y rencontre sous toutes les formes. Et si l'on nie le mal physique, niera-t-on le mal moral? Dira-t-on que le vice, que le crime, que l'homme vicieux et criminel sont de simples aspects des choses considérées au point de vue de l'expérience; que tout cela n'a de réalité que pour le sens psychologique; que le sens métaphysique des choses ne reconnaît pas ces distinctions du beau et du laid, du bien et du mal, du juste et de l'injuste; que tout, pour la raison, se réduit à être ou n'être pas; que par conséquent la majesté et la pureté de l'essence divine n'ont rien à craindre des réalités quelconques qu'on fait rentrer dans son sein.... Et quand on admettrait, contre l'évidence, que tout est beau, bon, juste dans ce Monde, encore serait-il impossible d'identifier cette bonté, cette

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

justice avec l'idéal que la pensée se fait de toutes ces choses. Le Beau, le Bien, le Vrai, le Dieu parfait de la raison habite un autre monde que le Cosmos, si magnifique que la science moderne nous l'ait révélé [1].

E. VACHEROT [2].

1. Voilà ce qu'on peut appeler avec M. J. Simon le lieu commun de la réfutation du panthéisme. Cette doctrine ne comporte pas de morale, pas plus que de personnalité. Ce n'est pas à dire que les panthéistes avouent cette conséquence ; il suffit que la logique la tire de leur système.

2. *La Métaphysique et la Science*. Chamerot, 1863. Tome III, page 251.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XXII.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA PROVIDENCE.

1. — Gouvernement du monde par Dieu.

L'Athénien. Venons à celui qui, reconnaissant l'existence des dieux[1], s'imagine qu'ils ne prennent aucun intérêt à ce qui se passe ici-bas, et instruisons-le[2]. Mon cher ami, lui dirons-nous, la persuasion où tu es que les dieux existent vient peut-être d'une certaine affinité divine entre leur nature et la tienne, qui te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans l'impiété, à la vue de la prospérité dont jouissent en public et en particulier des hommes injustes et méchants; prospérité qui dans le fond n'a rien de réel[3], mais qui passe pour telle, contre toute raison, dans l'esprit du vulgaire, et que les poëtes et les autres écrivains ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, cette vue

1. Quand Platon parle des dieux, il se conforme au langage de son temps, ou il désigne par là des puissances intermédiaires : il n'y a pour lui qu'un seul vrai Dieu.

2. Il y a en effet des gens qui croient pouvoir admettre l'existence de Dieu, et ensuite refuser son pouvoir créateur ou sa providence. C'est une faute de logique. Ces vérités se tiennent. Si Dieu existe, il est une cause, c'est-à-dire un créateur, et une providence, c'est-à-dire une intelligence unie à la bonté et à la toute-puissance. Non-seulement Dieu procure le bien du monde, mais il le soutient, il le fait être, et sans dire comme Descartes qu'il le crée à chaque instant indivisible de sa durée, on doit affirmer qu'il le conserve. Du moment qu'il est toujours cause, il est providence.

3. C'est un prétexte éternel à d'injustes querelles que l'on fait à Dieu. La poésie y a puisé de belles inspirations, depuis l'antiquité la plus lointaine jusqu'à nos contemporains.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

a jeté le trouble dans ton âme [1]. Tu auras entendu parler, ou tu auras été spectateur d'un grand nombre d'actions impies et criminelles, qui ont servi à quelques-uns de degrés pour s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités, et même jusqu'à la tyrannie [2]. Alors je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité qui t'unit aux dieux, les accuser d'être la cause de ces désordres, mais poussé par des raisonnements insensés, et ne pouvant décharger ta colère sur les dieux, tu en es venu à ce fâcheux parti, de dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines, et ne daignent pas s'en occuper. Dans la crainte que ce sentiment impie ne fasse en toi de plus funestes progrès, nous allons faire nos efforts pour t'en guérir, et l'écarter loin de toi par nos discours, en joignant les réflexions suivantes aux raisons par lesquelles nous avons prouvé l'existence des dieux à celui qui la niait. Il ne sera peut-être pas difficile de montrer à notre adversaire que les soins des dieux ne s'étendent pas moins aux petites choses qu'aux plus grandes. Il a entendu, puisqu'il était avec nous, ce qui a été dit sur les dieux, qu'étant éminents en tout genre de perfection, ils sont chargés d'une manière très-spéciale du gouvernement de l'univers. Premièrement, avouez-vous que les dieux connaissent, voient, entendent tout, et que rien de ce qui tombe sous les sens ou sous l'intelligence ne peut leur échapper? Nous sommes d'ailleurs convenus tous cinq que les dieux sont bons et parfaits de leur nature. Mais s'ils sont tels que nous les connaissons, n'est-il point impossible de dire après cela qu'ils font quoi que ce soit mollement et négligemment? Car la paresse est en nous un

1. On se rappelle involontairement les vers d'un chœur d'Esther qui est dans toutes les mémoires.

2. Cette idée communique une véritable beauté aux invectives de Claudien contre Rufin : « Sæpe mihi dubiam traxit sententia mentem, etc. » Elle s'exprime avec une singulière énergie dans une méditation de Lamartine, *le Désespoir ;* elle est déjà avec toute son amertume dans le livre de Job.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

effet de la lâcheté; et l'indolence, de la paresse et de la mollesse[1].

CLINIAS. Tu dis très-vrai.

L'ATHÉNIEN. Donc aucun dieu n'est négligent par paresse et par indolence, puisque les dieux ne sont point susceptibles de lâcheté.

CLINIAS. On ne peut parler mieux.

L'ATHÉNIEN. S'il est vrai, par conséquent, que, dans le gouvernement de cet univers, ils négligent les petits objets, il faut supposer qu'ils croient leurs soins entièrement inutiles dans ces sortes de choses; ou bien il faut dire qu'ils sont persuadés du contraire. Il n'y a point de milieu.

CLINIAS. Non.

L'ATHÉNIEN. Eh! bien, mon cher ami, quel est ton sentiment? aimes-tu mieux dire que les dieux ignorent qu'ils en doivent prendre soin, et que leur négligence a sa source dans cette ignorance; ou que, connaissant combien leurs soins sont nécessaires, ils refusent de les donner, semblables à ces hommes méprisables qui, sachant qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'ils font, laissent ce mieux pour se procurer quelque plaisir, ou s'épargner quelque peine?

CLINIAS. Comment cela pourrait-il être?

L'ATHÉNIEN. Les affaires humaines ne tiennent-elles point à la nature animée, et l'homme n'est-il pas celui de tous les animaux qui honore davantage la divinité?

CLINIAS. Il paraît que oui.

L'ATHÉNIEN. Or nous soutenons que tous les animaux ne sont pas moins le bien et la possession des dieux que le ciel entier.

CLINIAS. Sans doute.

1. Ces expressions familières n'ôtent rien à la solidité du raisonnement. Quand on a reconnu l'existence d'un être souverainement intelligent, juste, puissant et bon, on a admis la providence. A notre avis, il n'y a pas d'autre preuve, et celles qu'on serait tenté de chercher dans le monde ou dans l'histoire sont dangereuses à manier, et peuvent froisser les opinions qui s'en servent.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'ATHÉNIEN. Qu'on dise après cela tant qu'on voudra que nos affaires sont petites ou grandes aux yeux des dieux. Il est contre toute vraisemblance, dans l'un et l'autre cas, que nos maîtres, étant très-attentifs et très-parfaits, ne prennent aucun soin de nous. Faisons encore une autre réflexion.

CLINIAS. Sur quoi?

L'ATHÉNIEN. Par rapport à l'exercice de nos sens et de nos facultés, n'avez-vous pas remarqué que ce qui est aisé ou difficile pour les sens est tout le contraire pour les facultés?

CLINIAS. Que veux-tu dire?

L'ATHÉNIEN. Je veux dire qu'il est plus difficile de voir les petits objets, d'entendre les petits sons que les grands; et qu'au contraire il est plus aisé pour tout homme de porter, d'embrasser, d'administrer de petites choses et en petit nombre, que de grandes et beaucoup.

CLINIAS. Sans comparaison.

L'ATHÉNIEN. Si un médecin, chargé de traiter un malade qu'il peut et veut guérir, s'appliquait à la guérison des grands maux, sans se mettre en peine des petits, ni de ceux qui affectent quelque membre peu considérable, son malade jouirait-il jamais d'une parfaite santé?

CLINIAS. Non, assurément.

L'ATHÉNIEN. N'en est-il pas de même à l'égard des pilotes, des généraux d'armée, des économes, des hommes d'État, en un mot, de tous ceux qui sont chargés d'une administration quelconque, si, négligeant les objets qui sont petits et en petit nombre, ils ne donnent leur application qu'au gros des choses et aux plus importantes? Car, comme disent les architectes, les grandes pierres ne s'arrangent jamais bien sans les petites.

CLINIAS. Non, sans doute.

L'ATHÉNIEN. Ne faisons pas cette injure à Dieu, de le

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mettre au-dessous des ouvriers mortels ! et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très-sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche rebuté par le travail, et ne donne son attention qu'aux grandes [1].

CLINIAS. N'adoptons jamais, étranger, de pareils sentiments sur les dieux : de telles pensées ne sont pas moins criminelles que contraires à la vérité.

L'ATHÉNIEN. Il me semble que nous avons poussé suffisamment la dispute contre le murmurateur qui accuse les dieux de négligence.

CLINIAS. Oui.

L'ATHÉNIEN. Et que nous l'avons contraint par nos raisons de reconnaître qu'il ne doit plus tenir un tel langage.

CLINIAS. Sans contredit.

L'ATHÉNIEN. Mais il paraît qu'il est encore besoin d'employer certains discours propres à charmer son âme.

CLINIAS. Quels discours, s'il te plaît?

L'ATHÉNIEN. Insinuons doucement à ce jeune homme, par nos paroles, que celui qui prend soin de tout, a pris des mesures efficaces pour maintenir l'univers dans son intégrité et sa perfection; que chaque partie n'éprouve ou ne fait rien que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver; qu'il a commis des êtres pour veiller sur chaque individu, jusqu'à la moindre de ses actions ou de ses affections; en sorte que la perfection de l'ouvrage est poussée au der-

1. La conclusion est bonne contre ceux qui admettent la providence à l'égard des espèces, mais non envers les individus. On peut encore leur demander ce que deviennent les espèces, si on fait abstraction des individus, et comment Dieu peut se préoccuper des unes et ignorer les autres. Ils bornent son souci à méditer sur une abstraction logique, qu'il ne peut même pas concevoir.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

nier détail. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers [1]; que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un tout, tendant au bien commun, et rapportant chaque partie au tout, et non le tout à quelqu'une des parties. Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est meilleur tout à la fois pour toi, et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle [2].

PLATON [3].

---

2. — Comment la Providence se révèle à l'homme.

S'il est vrai que la Providence n'ait bien qu'en nous son lieu, sa parfaite présence, et les traits qui la révèlent dans ses plus purs attributs, c'est en nous que nous devons avant tout la chercher. La Nature n'est pas son temple, ou du moins son intime et profond sanctuaire, et elle n'y habite pas comme en nous sous la forme de la sagesse, de l'amour et de la justice; elle ne s'y montre que sous celle du mouvement et de la vie. Ne la négligeons pas; loin de là, étudions-la, admirons-la sous cette forme si riche en créations de tout genre; mais n'oublions pas cependant qu'elle n'y paraît après tout que comme le dieu des forces aveugles et sans raison, et qu'il faut des âmes à son âme pour pouvoir s'y déclarer dans toute sa sainteté. Ayons donc pour la nature, qui la représente en un sens, et même en parle dans cette langue de la terre et des cieux que nous aimons tous à entendre, un regard de curieuse et de religieuse ob-

1. Il ne faudrait pas outrer le sens de ces propositions : elles sont ramenées à leur juste valeur dans un morceau de Kant, ci-dessus, page 493.

2. On ne méconnaîtra pas la grandeur et la justesse de ces dernières idées. Elles expriment l'optimisme et en donnent la plus solide raison.

3. *Les lois*. Traduction de Grou, revisée par M. A. Saisset. Livre x.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

servation; mais que ce soit pour revenir avec plus de recueillement encore à l'humanité, qui seule nous la découvre comme le Dieu des cœurs et des esprits. L'humanité, voilà notre grande leçon, notre plus clair enseignement de la divine Providence. C'est pourquoi pour mieux trouver la Providence en nous, devons-nous travailler autant que nous le pouvons à ramener, à rendre toutes nos facultés naturelles à leur type véritable : l'intelligence à la science, l'amour à la bonté, la volonté à la vertu, et à faire de notre âme une âme vraiment humaine, je veux dire conforme à l'idée que Dieu s'est proposée en la créant ; car ce n'est qu'en cet état qu'elle représente visiblement cette autre âme, dont elle n'est la fidèle expression qu'à la condition d'en être la docile imitation..... A une bonne conscience jamais ne fait réellement défaut la science de la Providence. Elle ne nous manquera donc pas si nous la voulons à ce prix : pour un peu de vertu, elle se donnera déjà à nous ; à mesure que nous deviendrons meilleurs, elle se déclarera davantage. Si nous parvenions à être parfaits, nous la posséderions sans limites. Le saint en jouit en quelque sorte comme de la science de lui-même, tant dans son âme purifiée la présence de Dieu est manifeste et facile!

DAMIRON [1].

---

3. — **Constance de l'action providentielle.**

Oui, c'est Dieu, et Dieu seul qui fait et qui règle tout. Mais il suit constamment les mêmes lois [2]. Il agit toujours par les voies qui portent le plus le caractère de ses attri-

1. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XVIIe *siècle*. Conclusion. Hachette, 1846.

2. Il y a deux opinions sur la nature de l'action providentielle : les uns soutiennent qu'elle s'exerce par des actes particuliers de volonté, et il leur est difficile d'échapper au reproche d'introduire le changement dans la nature de Dieu ; les autres prétendent que cette action est soumise à des lois instituées par la raison divine, et qui sont de l'ordre le plus immuable : on leur reproche de rendre le miracle impossible, et la prière dérisoire. Malebranche est pourtant fermement attaché à cette croyance.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

buts. Et comme les voies les plus simples sont les plus sages, il les suit toujours dans l'exécution de ses desseins; et il ne forme même ses desseins que sur la comparaison qu'il fait de tous les ouvrages possibles avec toutes les voies possibles d'exécuter chacun d'eux. Car, comme son intelligence est infinie, il comprend clairement toutes les suites nécessaires qui dépendent de toutes les lois possibles; et comme il est infiniment sage, il ne manque pas de choisir le dessein qui a un plus grand rapport de fécondité, de beauté et de sagesse avec les voies capables de l'exécuter[1]. C'est Dieu qui fait pleuvoir sur les sablons et dans la mer aussi bien que sur les terres ensemencées; c'est lui seul qui fait croître les fruits et qui les brise avant qu'ils soient mûrs; c'est lui seul qui produit les monstres aussi bien que les animaux parfaits; lui seul bâtit et renverse, détruit et répare, fait et règle tout. Mais il n'agit qu'en conséquence des causes occasionnelles qu'il a établies pour déterminer l'efficace de son action, et c'est là la cause des irrégularités qui se rencontrent dans son ouvrage. Il n'y a que Dieu qui remue les corps; mais il ne les remue que lorsqu'ils se choquent, et, lorsqu'un corps est choqué, Dieu ne manque jamais à le remuer. Ainsi l'action de Dieu est toujours constante et uniforme, il suit toujours les lois très-simples qu'il a établies. Et c'est l'uniformité de son action qui dans certaines rencontres a nécessairement des suites fâcheuses ou inutiles[2].

MALEBRANCHE[3].

1. On a toujours quelque peine à entendre le mot *choisir* quand il s'applique à Dieu : il enferme en effet l'idée d'une comparaison, d'un progrès dans la pensée, d'un acte qui est à la fin et qui n'était pas au commencement, et même d'une délibération. Il est bien vrai que Dieu réalise le meilleur dessein, mais il ne le choisit pas; sa raison ne peut penser que le meilleur, et sa puissance l'accomplir.

2. Malebranche croit avoir réponse à tout, du moment qu'il allègue la simplicité des voies : un être qui souffre injustement est en droit de trouver que la beauté de ce principe ne justifie pas ses épreuves. Il y a une autre explication du mal, et Leibniz va nous la proposer.

3. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, 15.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — De l'origine du mal en général.

On demande d'abord d'où vient le mal? *Si deus est, unde malum? Si non est, unde bonum* [1] ? Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu [2]; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté [3]. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses [4]. Cette région est la cause idéale du mal, pour ainsi dire, aussi bien que du bien; mais, à proprement parler, le formel

1. Le mal existe. De deux choses l'une : ou Dieu n'a pu l'empêcher, et alors il est impuissant; ou l'ayant pu il ne l'a pas voulu, et alors il n'est pas bon; — on conclut donc contre la puissance ou contre la bonté, et, en tout cas, contre la providence.

2. Le dualisme métaphysique implique un dualisme moral, dont on a un mémorable exemple dans le manichéisme.

3. L'idée même de la créature, pour être intelligible, doit enfermer quelque imperfection; l'entendement de Dieu ne peut penser le contradictoire ou l'absurde.

4. La difficulté qui avait porté les anciens à s'arrêter au dualisme se trouve par là résolue. Voir au chapitre précédent, *du dualisme*, p. 520.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est-à-dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoi les scolatisques ont coutume d'appeler la cause du mal *déficiente*.

On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal *métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le mal *physique* dans la souffrance et le mal *moral* dans le péché. Or, quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Et comme cette région immense des vérités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a déterminé Dieu à permettre le mal. LEIBNIZ [1].

---

5. — Ne pas exagérer le mal qui est dans le monde.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

L'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens : l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux [2]. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire et la maladie rare? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contentes à l'article de la mort de reprendre la vie, à condition de repasser par la même valeur des biens et des

1. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu.* Partie 1, 20.

2. Le mal ne serait alors qu'une sorte d'assaisonnement destiné à nous faire mieux savourer le bien. On dira mieux pour le justifier.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce : on se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été[1].

Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seraient pas les mieux partagés, me paraissent préférables aux autres; car, outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice.

LEIBNIZ[2].

---

6. — Explication du mal métaphysique.

Le mal est une privation de l'être, au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette réponse passe pour une défaite et même pour quelque chose de chimérique dans l'esprit de bien des gens; mais voici un exemple assez ressemblant qui les pourra désabuser.

Le célèbre Kepler et après lui M. Descartes (dans ses lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps, et c'est quelque chose qu'on peut considérer comme une parfaite image et même comme un échantillon de la limitation originale des créatures[3], pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconvénients qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même rivière emporte avec soi plu-

1. La remarque est pleine de justesse. En vain on répondra que nous avons moins d'attachement pour la vie que d'horreur pour la mort; ce dernier sentiment vient du premier.

2. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu,* partie I, 13. Descartes dit de même dans une lettre « que la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie. »

3. On demandera à Leibniz, pourquoi ces créatures sont condamnées à cette limitation originelle : il en donne pour raison qu'elles ne peuvent être pensées autrement, qu'elles ne sont pas possibles à d'autres conditions.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

sieurs bateaux qui ne diffèrent entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierres, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres, pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est-à-dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matière qui leur est propre; car celle qui passe à travers des pores ne recevant pas le même mouvement ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matière est portée originairement à la tardivité ou à la privation de la vitesse, non pas pour la diminuer par soi-même quand elle a déjà reçu cette vitesse, car ce serait agir, mais pour modérer par sa réceptivité l'effet de l'impression quand elle le doit recevoir. Et par conséquent, puisqu'il y a plus de matière mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les expériences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matière, mais deux fois plus grand; ce qui ne serait point nécessaire si la matière était absolument indifférente au repos et au mouvement, et si elle n'avait pas cette inertie naturelle dont nous venons de parler qui lui donne une espèce de répugnance à être mue[1]. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures, et leur donne de la perfection, de l'être, de la force; comparons,

1. Il est douteux que les physiciens entrent dans les vues de Leibniz, et changent leur notion de l'inertie de la matière.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures, et la lenteur du bateau chargé avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature, et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action.

LEIBNIZ [1].

---

7. — Explication du mal physique et du mal moral.

Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances; c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation; et on peut dire du mal physique que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui le souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison dont Jésus-Christ s'est servi lui-même [2].

Pour ce qui est du péché ou du mal moral, quoiqu'il ar-

1. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu,* partie I, 29.

2. Il est certain qu'on peut, sans être rhéteur, faire l'apologie de la douleur : elle n'est pas un bien, mais sans elle la vie n'aurait aucun prix, aucun sens, aucune espérance. Jouffroy a insisté sur la nécessité de l'obstacle pour éveiller notre personnalité, et il a dit avec vérité : « c'est parce que cette vie est mauvaise qu'elle est éminemment bonne. » Voir le chapitre XVIII, et aussi tome I, page 459.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien ou pour empêcher un autre mal, ce n'est pas pourtant cela qui le rend un objet suffisant de la volonté divine ou bien un objet légitime d'une volonté créée; il faut qu'il ne soit admis ou permis qu'en tant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable, de sorte que celui qui ne voudrait point permettre le péché d'autrui manquerait lui-même à ce qu'il doit; comme si un officier qui doit garder un poste important le quittait, surtout dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entretuer.

Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur, nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles [1]. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquemment comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen, mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre de *sine quo non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur [2]. C'est pourquoi la volonté conséquente de Dieu, qui a le péché pour objet, n'est que permissive. LEIBNIZ [3].

1. Nous ne pouvions pas être libres sans être capables de faire le mal : ii faut choisir entre ce dangereux privilége ou l'existence irresponsable de la pierre.

2. Le mal moral ou de coulpe est donc la condition sans laquelle il ne pouvait y avoir dans le monde de créatures personnelles; peut-être pourrait-on ajouter qu'ii n'y a pas en réalité d'autre mai dans le monde; sans être stoïcien, on peut dire que la douleur n'est pas un mal.

3. *Essais sur la bonté de Dieu,* partie 1, 23.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Les désordres ne sont qu'apparents dans la nature.

Les souffrances et les monstres sont dans l'ordre; et il est bon de considérer non-seulement qu'il valait mieux admettre ces défauts et ces monstres, que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois le R. P. Malebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capables de démêler cette conformité [1]. C'est comme il y a quelquefois des apparences d'irrégularités dans les mathématiques, qui se trouvent enfin dans un grand ordre quand on a achevé de les approfondir: c'est pourquoi j'ai déjà remarqué ci-dessus, que dans mes principes tous les événements individuels, sans exception, sont des suites des volontés générales.

On ne doit point s'étonner que je tâche d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des mathématiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les démêler par une méditation exacte qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la vue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *série* de nombres tout à fait irrégulière en apparence où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre; et cependant celui qui saura la clé du chiffre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue fera voir que la *série* est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés. On le peut rendre encore plus sensible dans les lignes : une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions et d'autres variétés, de telle

1. La science a donné raison à Leibniz, et les monstruosités sont devenues l'objet d'une étude qui aboutit, comme toutes celles de la nature, à la connaissance de certaines lois.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sorte qu'on n'y voie ni rime, ni raison, surtout en ne considérant qu'une partie de la ligne ; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités : et voilà comment il faut encore juger de celles des monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'univers.

C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de saint Bernard (*ep.* 276, *ad Eugen. III*) : *ordinatissimum est minus interdum ordinate fieri aliquid :* il est dans le grand ordre qu'il y ait quelque petit désordre ; et l'on peut même dire que ce petit désordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la félicité de ceux qui se mettent dans la voie de l'ordre.

LEIBNIZ [1].

---

9. — Dieu contribue-t-il au mal moral ?

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Un monarque qui a défendu les duels, et qui sachant certainement que deux gentilshommes se battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures infaillibles pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent en effet, ils se battent : leur désobéissance à la loi est un effet de leur franc arbitre ; ils sont punissables. Ce qu'un roi peut faire en cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une prescience et une puissance infinies, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté, c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous dé-

1. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu,* etc., partie III, 241.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

terminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce roi deux différents degrés de volonté : l'un par lequel il a voulu que ces gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; et l'autre par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a défendu les duels; ainsi les théologiens distinguent en Dieu une volonté absolue et indépendante, pour laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font; et une autre qui est relative et qui se rapporte au mérite ou démérite des hommes par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois [1].

DESCARTES [2].

---

10. — **Critique de la doctrine précédente.**

La comparaison de M. Descartes n'est point satisfaisante, mais elle peut le devenir. Il faudrait changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le prince lui-même ne peut empêcher sans exposer son état, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre était capable de faire éclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou ferait murmurer les soldats, et causerait quelque grand désordre. En ce cas donc, on peut dire que le prince ne veut point le duel : il le sait, mais il le permet cependant; car il aime mieux permettre le péché d'autrui, que d'en commettre un lui-même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le prince. Le prince est obligé à cette permission par son impuissance; un monarque plus puis-

1. Leibniz a marqué avec beaucoup de sagacité le point faible de cette explication. Lire le fragment suivant.

2. *Œuvres complètes de Descartes,* tome IX, p. 371.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

sant n'aurait pas besoin de tous ces égards : mais Dieu qui peut tout ce qui est possible, ne permet le péché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du prince n'est peut-être point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoi consiste le déplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet, il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les créatures détachées lui tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroît de gloire pour le créateur. Que peut-on vouloir de plus, quand on possède une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, et quand on a le meilleur? LEIBNIZ [1].

---

11. — Les lois établies de Dieu peuvent avoir des effets fâcheux.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dieu n'agit que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ses attributs, que pour la gloire qu'il trouve dans le rapport que son ouvrage et ses voies jointes ensemble ont avec les perfections qu'il possède, et qu'il se glorifie de posséder [2]. C'est la grandeur de ce rapport que

1. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu,* etc., partie II, p. 169.

2. Que Dieu ait créé le monde pour sa *gloire,* voilà une assertion qui parait l'*humaniser*. Malebranche ne l'ignore pas et il se fait dire : « Est-ce que Dieu a fait l'univers à cause de la gloire qu'il en devait retirer ? Si cette gloire a été le motif qui a déterminé le créateur, voilà donc quelque chose d'étranger à Dieu qui le détermine à agir. D'où vient que Dieu s'est privé de cette gloire pendant une éternité ? » Mais il s'efforce d'échapper à la difficulté : « Dieu, dit-il, s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. » Cette gloire subsiste quand même il n'y aurait point d'intelligence pour admirer son ouvrage : « Qu'il n'y ait que des hommes insensés ou stupides qui n'en découvrent pas les merveilles, qu'ils le méprisent, au contraire, cet ouvrage admirable, qu'ils le blasphèment, qu'ils le regardent, à cause des montres qu'il renferme, comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle, qu'ils se scandalisent de voir l'innocence opprimée et l'injustice sur le trône, Dieu n'en tire pas moins cette gloire pour laquelle il agit. Cependant il faut avouer que l'univers, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action de Dieu dont le prix est infini; mais il

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Dieu considère dans la formation de ses desseins ; car voilà le principe : Dieu ne peut agir que selon ce qu'il est, ni vouloir absolument et directement que sa gloire. Si les défauts de l'univers que nous habitons diminuent ce rapport, la simplicité, la fécondité, la sagesse des voies ou des lois que Dieu suit l'augmentent avec avantage [1]. Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. Voilà pourquoi le monde est rempli d'impies, de monstres, de désordres de toutes façons. Dieu pourrait convertir tous les hommes, empêcher tous les désordres : mais il ne doit pour cela troubler la simplicité et l'uniformité de sa conduite, car il doit s'honorer par la sagesse de ses voies, aussi bien que par la perfection de ses créatures. Il ne permet point les monstres ; c'est lui qui les fait. Mais il ne les fait que pour ne rien changer dans sa conduite, que par respect pour les généralités de ses voies, que pour suivre exactement les lois naturelles qu'il a établies, et qu'il n'a pas néanmoins établies à cause des effets monstrueux qu'elles devaient produire, mais pour des effets plus dignes de sa sagesse et de sa bonté. Voilà pourquoi on peut dire qu'il les permet, quoiqu'il n'y ait que lui qui les fasse. C'est qu'il ne les veut qu'indirectement, qu'à cause qu'ils sont une suite naturelle de ses lois.

MALEBRANCHE [2].

---

12. — Ce monde est le meilleur possible.

Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il

en devient digne par l'union d'une personne divine. » Ici Malebranche mêle les vérités de la foi et celles de la science, et encourt à la fois les reproches des théologiens et des philosophes.

1. Avec des lois moins simples, l'univers aurait eu moins de défauts ; mais la simplicité des moyens est en elle-même une perfection, à laquelle, suivant l'auteur, il faut subordonner celle de l'œuvre.

2. *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 11.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre[1] ; le terrain, le lieu, le temps les mieux ménagés ; le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'univers en pouvait admettre[2]. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible[3]. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement. LEIBNIZ[4].

1. Voilà l'expression résumée de l'optimisme de Leibniz : il ne conclut pas la bonté de Dieu de l'excellence du monde, mais tout au contraire la perfection de Dieu lui est une garantie de la bonté de son œuvre. Le mal qu'il est difficile de ne pas reconnaître dans la création est la condition du bien ; c'est un moyen pour une fin qui nous est ignorée, mais que la raison déclare bonne en soi, parce qu'elle est conçue par une intelligence absolue et réalisée par une volonté sainte. L'expérience a beau protester : le fait qu'elle constate ne peut être interprété contre Dieu, et la raison dit avec Leibniz : « Puisque Dieu l'a fait, il n'était pas possible de faire mieux. »

2. « Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a pas de nature parfaite, et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel devant s'étendre par toute l'éternité future, est un infini. » A part cette dernière expression qui dépasse la pensée de Leibniz, et qu'on peut remplacer par un mot moins équivoque, on peut admettre le progrès dans l'univers, et comprendre, comme lui, qu'une perfection actuelle dans l'œuvre ait paru au créateur moins digne de sa puissance qu'une perfection finale, sans compter que la première n'est peut-être possible que comme un résultat.

3. Il faut cependant écarter de la volonté divine toute délibération : pour parler comme Leibniz, les autres mondes étaient *hypothétiquement* possibles ; celui qui subsiste était le seul qui le fût *moralement*.

4. *Principes de la nature et de la grâce*, 10. Cette proposition dont Voltaire s'est moqué, que ce monde est le meilleur possible, est une autre forme de l'affirmation de Dieu lui-même. Rousseau a dit avec raison dans sa belle *Lettre sur la Providence :* « Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer ni des propriétés de la matière, ni de la mécanique de l'univers, mais seulement par induction de la perfection de Dieu qui préside à tout. » La bonté de Dieu, voilà le principe ; l'excellence du monde, voilà la conclusion ; si on renverse ces deux propositions et qu'on fasse de la première une conséquence de la seconde, on raisonne à rebours.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

13. — **Magnificence des œuvres de Dieu.**

L'Être infiniment parfait, quoique se suffisant à lui-même, a pu prendre le dessein de former l'univers ; il n'a pas dû entreprendre l'ouvrage le plus parfait qui fût possible [1], mais seulement le plus parfait qui pût être produit par les voies les plus sages et les plus divines, de sorte que tout autre ouvrage produit par toute autre voie ne puisse exprimer plus exactement les perfections que Dieu possède et qu'il se glorifie de posséder. Voilà donc, pour ainsi dire, le Créateur prêt à sortir hors de lui-même, hors de son sanctuaire éternel ; prêt à se mettre en marche pour la production des créatures. Voyons quelque chose de sa magnificence dans son ouvrage ; mais suivons-le de près dans les démarches majestueuses de sa conduite ordinaire.

Pour sa magnificence dans son ouvrage, elle y éclate de toutes parts. De quelque côté qu'on jette les yeux dans l'univers, on y voit une profusion de prodiges. Et si nous cessons de les admirer, c'est assurément que nous cessons de les considérer avec l'attention qu'ils méritent ; car les astronomes qui mesurent la grandeur des astres, et qui voudraient bien savoir le nombre des étoiles, sont d'autant plus surpris d'admiration, qu'ils deviennent plus savants [2]. Autrefois le soleil leur paraissait grand comme le Péloponèse ; mais aujourd'hui les plus habiles le trouvent un million de fois plus grand que la terre. Les anciens ne comptaient que mille vingt-deux étoiles : mais personne aujourd'hui n'ose les compter. Dieu même nous avait dit autrefois que nul homme n'en saurait jamais le nombre ; mais l'invention des télescopes nous force bien maintenant

1. Il y a quelque différence entre l'optimisme de Malebranche et celui de Leibniz. Pour le premier, l excellence de la création tient surtout à la simplicité des moyens ; le second y joint la perfection même de l'œuvre.

2. Cet étonnement s'est bien accru depuis que l'astronomie a pu mettre plus de sûreté et d'étendue dans ses observations. L'imagination de Malebranche, si hardie qu'elle paraisse en ce passage, est dépassée par la science.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

à reconnaître que les catalogues que nous en avons sont fort imparfaits. Ils ne contiennent que celles qu'on découvre sans lunettes ; et c'est assurément le plus petit nombre. Je crois même qu'il y en a beaucoup plus qu'on ne découvrira jamais qu'il n'y en a de visibles par les meilleurs télescopes ; et cependant il y a bien de l'apparence qu'une fort grande partie de ces étoiles ne le cède point ni en grandeur, ni en majesté à ce vaste corps qui nous paraît ici-bas le plus lumineux et le plus beau. Que Dieu est donc grand dans les cieux ; qu'il est élevé dans leur profondeur ! qu'il est magnifique dans leur éclat, qu'il est sage, qu'il est puissant dans leurs mouvements réglés ! MALEBRANCHE[1].

1. *Entretiens sur la métaphysique.* Entretien X, 1.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XXIII.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA DESTINÉE DE L'AME.

1. — Tous les hommes s'inquiètent de leur destinée.

Il est impossible qu'aucun homme, si irréfléchi qu'on le suppose et dans quelque condition qu'on l'imagine, échappe, pendant le cours d'une longue vie, à la conception du problème de la destinée. Car, ne croyez pas qu'il faille être savant pour s'élever jusque-là : le pâtre, sur le sommet de la montagne, est aussi en face de la nature; il songe aussi, dans ses longs loisirs, et à ce qu'il est, et à ce que sont ces êtres qui habitent à ses pieds; il a aussi des ancêtres, descendus au tombeau les uns après les autres, et il se demande aussi pourquoi ils sont nés, et pourquoi, après avoir traîné leur vie sur cette terre pendant quelques années, ils sont morts pour céder la place à d'autres qui ont disparu à leur tour, et toujours ainsi sans fin ni raison. Le pâtre rêve comme nous à cette infinie création dont il n'est qu'un fragment; il se sent comme nous perdu dans cette chaîne d'êtres dont les extrémités lui échappent; entre lui et les animaux qu'il garde, il lui arrive aussi de chercher le rapport; il lui arrive aussi de se demander si, de même qu'il est supérieur à eux, il n'y aurait pas d'autres êtres supérieurs à lui; et quand il sent sa misère, il conçoit facilement des créatures plus parfaites, plus capables de bonheur, entourées d'une nature plus propre à le donner; et de son propre droit, de l'autorité de son intelligence qu'on qualifie d'infime et de bor-

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

née, il a l'audace de poser au Créateur cette haute et mélancolique question : « Pourquoi m'as-tu fait, et que signifie le rôle que je joue ici-bas? » TH. JOUFFROY[1].

---

2. — C'est un devoir de songer à l'avenir.

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.

Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite[2]. Et c'est pourquoi, entre ceux qui n'en sont pas persuadés, je fais une extrême différence de ceux qui travaillent de toutes leurs forces à s'en instruire, à ceux qui vivent sans s'en mettre en peine et sans y penser.

Je ne puis avoir que de la compassion pour ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, qui le regardent comme le dernier des malheurs, et qui n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leurs principales et leurs sérieuses occupations.

1. *Mélanges philosophiques*. Hachette, 1842. Page 454.

2. « Je sais, écrit Leibniz, que d'excellents hommes bien intentionnés soutiennent que les opinions théoriques ont moins d'influence dans la pratique qu'on ne pense, et je sais aussi qu'il y a des personnes d'un excellent naturel à qui leurs opinions ne feront jamais rien faire d'indigne d'elles... Mais ces raisons cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs, qui, se croyant déchargés de l'importune crainte d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres. » (Leibniz. Edition Erdmann, p. 386.) Voltaire est en cela du même avis que Pascal : « L'athée pauvre et violent, dit-il, sera un sot, s'il ne vous assassine pas pour voler votre argent. »

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Mais pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, et qui, pour cette seule raison qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes les lumières qui les persuadent, négligent de les chercher ailleurs, et d'examiner à fond si cette opinion est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, sont néanmoins un fondement très-solide et inébranlable, je les considère d'une manière toute différente.

Cette négligence, en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends, au contraire, qu'on doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre : il ne faut pour cela que voir ce que voient les personnes les moins éclairées.

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide ; que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis ; et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux [1].

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrons les braves, voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie ; qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche, et que comme il n'y aura plus de malheurs pour ceux qui avaient une entière assurance de l'éternité, il n'y a

1. Platon avait dit dans le même sens que toute la vie des philosophes doit être une méditation de la mort : Spinoza soutient le contraire, et croit que vivre c'est surtout méditer la vie.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

point aussi de bonheur pour ceux qui n'en ont aucune lumière.

C'est donc assurément un grand mal que d'être dans ce doute; mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher, quand on est dans ce doute; et ainsi celui qui doute et qui ne cherche pas [1] est tout ensemble bien malheureux et bien injuste. Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature. PASCAL [2].

---

3. — Sentiment inné de l'immortalité.

D'où vient à l'homme cette idée? par quelles voies et à quels titres s'introduit-elle ainsi universellement dans l'esprit humain? quelles lumières fournit son origine sur sa légitimité?

Ce n'est point de l'expérience que l'homme tient l'idée de l'immortalité; il ne l'emprunte point, par voie d'observation et d'analogie, au monde extérieur. De là viennent au contraire toutes les analogies qui l'obscurcissent et la repoussent. Le seul spectacle que le monde extérieur présente à l'homme, c'est l'alternative continuelle, insurmontable, de la vie et de la mort. Rien qui ne passe, qui ne meure; toute existence terrestre trouve sur la terre sa fin. Et quand il aura passé sa vie à voir mourir, l'homme se verra mourir lui-même; sa propre destruction sera le dernier fait qui

1. Celui-là pourrait bien être Montaigne, dont Pascal a si familièrement connu les *Essais*, et qui prononce sur la mort ces paroles, flétries par les logiciens de Port-Royal : « Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considérer et reconnaître, comme dans une profondeur muette et obscure, qui m'engloutit d'un saut, et m'accable en un instant d'un puissant sommeil plein d'insipidité et d'indolence. » (*Essais*, liv. III, chap. IX.)

2. *Les Pensées*. Article IX. Édition Havet. Delagrave.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

viendra frapper ses sens. Il n'y a rien là qui puisse lui suggérer l'idée de l'immortalité.....

On a cherché l'origine de cette idée dans une expérience moins directe et plus étendue : elle naît, dit-on, de la contemplation des destinées humaines et de l'injustice qui semble y présider : l'homme ne peut accepter le désordre moral qui règne en ce monde ; il ne peut croire que ce triomphe du mal, ce malheur des bons, si fréquents ici-bas, soient la loi de Dieu, l'état régulier et définitif de l'univers ; l'ordre doit être rétabli, justice doit être rendue : de là l'idée de l'immortalité, condition nécessaire de l'accomplissement de l'ordre et de la justice [1].

La vérité est dans cet instinct humain. Cependant il y a ici une erreur grave à rectifier. On a interverti l'ordre des idées, ou plutôt des faits. Ce n'est point de la nécessité du rétablissement de l'ordre moral que l'homme induit l'immortalité de l'âme ; c'est parce qu'il croit à l'immortalité de l'âme qu'il veut voir l'ordre moral rétabli [2]. L'instinct de l'immortalité est impliqué dans ce besoin de la justice éternelle, et le précède nécessairement.

On a voulu que l'idée de l'immortalité provînt de l'insuffisance du monde actuel pour satisfaire l'âme humaine, de cette immensité de désir qui dévore l'âme et ne peut s'éteindre dans le bonheur même, toujours au-dessous de son attente, ou bientôt usé par la jouissance ou près d'échapper à sa possession. De là, a-t-on dit, cette idée d'immortalité qui ouvre à l'âme des perspectives sans terme et la transporte dans un monde infini comme son désir. La confusion est ici là même. Il est vrai : le monde ne suffit point à

1. Ce n'est peut-être pas là l'origine de l'idée d'immortalité ; mais c'est une preuve excellente de la nécessité d'une autre vie.

2. On confond peut-être ici le désir de se survivre, avec la certitude de la survivance. Ce raisonnement : « je me sais immortel, donc il y a une justice absolue, » ne peut être regardé comme correct, et malgré l'autorité de M. Guizot, il est permis de croire que la *conviction* de notre immortalité est une conséquence de notre croyance à la justice de la cause première.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

l'homme; seul entre les créatures, l'homme se sent à l'étroit dans sa demeure et supérieur à sa condition. Mais ce sentiment n'invente point, pour se satisfaire, l'espoir de l'immortalité [1]; il le révèle, et n'en est lui-même que la conséquence. C'est l'instinct d'une nature infinie qui pousse au delà du monde fini l'ambition de l'âme; c'est parce qu'elle se sent immortelle qu'elle aspire à des choses qui ne passent point.

L'idée de l'immortalité viendrait-elle de la science? serait-elle une invention philosophique, une hypothèse, un système imaginé pour expliquer le problème de notre nature et de notre destinée? Ainsi l'ont pensé quelques-uns même de ses défenseurs; explication pour explication, celle que fournit l'immortalité de l'âme est, disent-ils, plus probable que toute autre, car elle résout plus de difficultés; elle rend mieux raison des faits moraux : c'est pourquoi elle a été généralement adoptée. Quoi? une idée universelle, antérieure dans l'histoire de l'humanité à tout nom propre, à toute école, une idée qui se rencontre partout, sous toutes les formes et à tous les degrés de la civilisation, au sein même de la plus grossière barbarie, qui subsiste, vague, obscure, et pourtant puissante, au fond des sentiments et sous les actions des hommes les plus étrangers à toute méditation personnelle, à tout enseignement extérieur, une telle idée serait une œuvre philosophique, une invention de la science, comme les tourbillons ou les monades ?

Je crois l'avoir clairement montré : l'homme ne reçoit l'idée de l'immortalité ni de l'expérience, ni de la science. Le monde extérieur ne la lui fournit point; son esprit ne l'a point inventée. C'est du fond de son âme qu'elle surgit en lui : il se sent, il se voit, il se sait immortel. GUIZOT [2].

1. Il ne l'invente pas; mais il le confirme. L'espoir ou le désir ne sont pas des idées; tout au plus peut-on dire qu'ils en sont comme des anticipations.

2. *Méditations*. Didier, 1852. Page 90. On ne peut lire les derniers mots de ce fragment sans se rappeler la parole de Spinoza : *experimur nos esse æternos;* mais la ressemblance n'est qu'apparente. On sait quelle immortalité comporte le panthéisme et ce qu'il fait après la mort de la personnalité qu'il reconnaît parfois pendant la vie, par inconséquence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

4. — L'inquiétude de l'homme est une présomption de la vie future.

Si tout doit finir avec nous, si l'homme ne doit rien attendre après cette vie, et que ce soit ici notre patrie, notre origine, et la seule félicité que nous pouvons nous promettre, pourquoi n'y sommes-nous pas heureux? Si nous ne naissons que pour les plaisirs des sens, pourquoi ne peuvent-ils nous satisfaire, et laissent-ils toujours un fond d'ennui et de tristesse dans notre cœur? si l'homme n'est rien au-dessus de la bête, que ne coule-t-il ses jours comme elle, sans soucis, sans inquiétude, sans dégoûts, sans tristesse, dans la félicité des sens et de la chair? si l'homme n'a point d'autre bonheur à espérer qu'un bonheur temporel, pourquoi ne le trouve-t-il nulle part sur la terre[1]? D'où vient que les richesses l'inquiètent, que les honneurs le fatiguent, que les plaisirs le lassent, que les sciences le confondent et irritent sa curiosité, loin de la satisfaire; que la réputation le gêne et l'embarrasse; que tout cela ensemble ne peut remplir l'immensité de son cœur, et lui laisse encore quelque chose à désirer[2]? Tous les autres êtres, contents de leur destination, paraissent heureux à leur manière, dans la situation où l'auteur de la nature les a placés. Les astres, tranquilles dans le firmament, ne quittent pas leur séjour pour aller éclairer une autre terre; la terre réglée dans ses mouve-

1. A ce *pourquoi* et à beaucoup d'autres, il n'y a pas de réponse à faire, si on n'admet pas tout d'abord que tout dans la destinée de l'homme, comme dans l'ordre de la nature, est intelligible, ou ce qui revient au même, l'effet d'une force intelligente. On doit répéter sans cesse que l'immortalité de l'âme est un corollaire de diverses autres propositions, les unes concernant la nature de Dieu et les autres la nature de l'homme. Le doute et la discussion ne peuvent porter que sur ces propositions : si elles sont certaines au sens où tant d'auteurs les ont comprises, l'immortalité en est une conséquence logique.

2. Lucrèce a fait un tableau énergique des soucis de la vie : il les attribue précisément à cette préoccupation religieuse de l'avenir : il en conclut qu'il faut la bannir de la pensée. L'auteur chrétien ne la relève que pour prouver qu'elle est fondée; et l'état de tranquillité qui pour l'un est la sagesse, est aux yeux de l'autre la condition des brutes.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

ments, ne s'élance pas en haut pour aller reprendre leur place; les animaux rampent dans les campagnes sans envier la destinée de l'homme qui habite les villes et les palais somptueux; les oiseaux se réjouissent dans les airs, sans penser s'il y a des créatures plus heureuses qu'eux sur la terre. Tout est heureux, pour ainsi dire, tout est à sa place dans la nature : l'homme seul est inquiet et mécontent; l'homme seul est en proie à ses désirs, se laisse déchirer par ses craintes, trouve son supplice dans ses espérances, devient triste et malheureux au milieu de ses plaisirs; l'homme seul ne rencontre rien ici-bas où son cœur puisse se fixer.

D'où vient cela, ô hommes! ne serait-ce point parce que vous êtes ici-bas déplacés, que vous êtes faits pour le ciel, que votre cœur est plus grand que le monde, que la terre n'est pas votre patrie, et que tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien pour vous ?

MASSILLON [1].

---

5. — Les corps mêmes ne peuvent s'anéantir.

On n'a pas raison de s'imaginer que le corps même soit anéanti lorsqu'il est détruit. Les parties qui le composent se dissipent en vapeurs et se résolvent en poussière; on ne les voit plus, et on ne les reconnaît plus, il est vrai : mais on n'en doit pas conclure qu'elles ne sont plus, car l'esprit les aperçoit toujours. Si l'on sépare un grain de moutarde en deux, en quatre, en vingt parties, on l'anéantit à nos yeux, car on ne le voit plus; mais on ne l'anéantit pas en lui-même, on ne l'anéantit pas à l'esprit, car l'esprit le voit, quand même on le diviserait en mille ou cent mille parties [2].

C'est une notion connue à tout homme qui se sert plutôt de sa raison que de ses sens, que rien ne peut s'anéantir

1. *Le petit Carême*. Sermon III.

2. Cette vérité a été confirmée par l'expérience; on en a même abusé pour déclarer que la matière indestructible est par là même éternelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

par les forces ordinaires de la nature [1]; car, de même qu'il ne se peut faire naturellement quelque chose de rien, il ne se peut faire aussi qu'une substance ou qu'un être devienne rien [2]. Le passage de l'être au néant ou du néant à l'être est également impossible. Les corps peuvent donc se corrompre, si l'on veut appeler corruption les changements qui leur arrivent; mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui est rond peut devenir carré, ce qui est chair peut devenir terre, vapeur, et tout ce qu'il vous plaira; car toute étendue est capable de toute sorte de configuration; mais la substance de ce qui est rond et de ce qui est chair ne peut périr. Il y a certaines lois établies dans la nature, selon lesquelles les corps changent successivement de formes, parce que la variété successive de ces formes fait la beauté de l'univers, et donne de l'admiration pour son auteur; mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantissement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni de bon [3], et que l'Auteur de la nature aime son ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas périr.

MALEBRANCHE [4].

---

6. — Preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme [5].

Puisqu'il est certain que nous pensons et que nous som-

1. Malebranche parle des forces ordinaires de la nature; il réserve sans doute la puissance de Dieu.

2. Au moins est-ce tout à fait inintelligible pour nous. Leibniz professe qu'une substance une fois créée est impérissable. Il faut dire que l'idée de mort n'implique pas dans notre esprit la destruction, mais la transformation.

3. C'est un principe cartésien que Dieu ne peut prendre un décret dont le terme soit l'anéantissement d'un être. Descartes qui pourtant attribue à Dieu une volonté arbitraire, et avoue ne pas pouvoir prouver qu'il n'y a pas annihilation de l'âme par la puissance divine, explique cet effet possible par la création continuée : alors Dieu ne détruit pas; il cesse de produire.

4. *Recherche de la vérité*, livre IV, chap. II.

5. On peut distinguer trois preuves principales de l'immortalité : la première est fondée sur la nature simple du moi qui ne peut être sujet à la dissolution. On l'appelle *métaphysique*. La seconde est une application du principe des causes finales aux facultés de l'âme, qui n'atteignent pas ici-bas leur but. Elle pourrait

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

mes des êtres pensants, nous avons en nous un être qui n'est point matière, et qui en est réellement distingué. Qui serait donc capable de le détruire [1] ? et pourquoi périrait-il, étant séparé de la matière, puisque la matière ne périt pas lorsqu'elle en est séparée [2] ?

L'anéantissement d'un être, est pour nous inconcevable; nous n'en avons aucun exemple dans la nature; toute notre raison s'y oppose. Pourquoi forcerions-nous donc et notre imagination et notre raison, pour tirer ces êtres pensants de la condition de tous les autres êtres, qui étant une fois, ne retombent jamais dans le néant? et pourquoi craindrions-nous pour nos âmes, qui sont infiniment plus nobles que les corps, l'anéantissement que nous ne craignons pour aucun des corps [3] ?

NICOLE [4].

---

7. — Il y a disproportion entre la puissance de l'âme et les bornes de la vie actuelle.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

On ne peut méditer profondément sur les merveilleux attributs de la pensée; on ne peut arrêter son attention sur le vaste empire qui lui est soumis; on ne peut réfléchir sur la faculté qui lui a été donnée de fixer le passé, de rappro-

être appelée *psychologique*. Enfin, si l'on admet la vie future comme une conséquence du jugement du mérite et du démérite, on s'attache à la plus ancienne et peut-être à la plus solide des démonstrations; c'est la preuve *morale*. Il est bon de combiner tous ces raisonnements, et surtout de toujours rattacher chacun d'eux au principe sans lequel ils n'ont aucune force, à savoir l'existence d'un Dieu intelligent et juste.

1. Il faut ici prouver que Dieu n'a pas de raison pour détruire l'âme et qu'il en a pour la conserver.

2. C'est le lieu de montrer que l'âme ne dépend pas du corps; car on a beau dire que ce dernier ne périt pas, toujours est-il qu'il est *désorganisé*.

3. On estime généralement que cet argument tout cartésien et mille fois répété, établit seulement l'indestructibilité de notre substance et non celle de notre personne; qu'il ne garantit pas le souvenir de la vie antérieure, sans lequel il n'y a pas, à proprement dire, d'immortalité. Mais il semble que notre personne est tout notre être, et qu'ici comme partout la substance pure et nue est une vaine abstraction. Si l'on prouve que notre substance est immortelle, on démontre du même coup que notre activité intellectuelle et morale, qui est notre substance tout entière, ne peut périr.

4. *De l'existence de Dieu*. OEuvres philosophiques. Page 4.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

cher l'avenir, de ramener à elle le spectacle de la nature et le tableau de l'univers, et de contenir, pour ainsi dire, en un point, l'infinité de l'espace et l'immensité des temps; on ne peut considérer un pareil prodige, sans réunir à un sentiment continuel d'admiration l'idée d'un but digne d'une si grande conception, et digne de celui dont nous adorons la sagesse. Pourrions-nous cependant le découvrir, ce but, dans le souffle passager, dans l'instant fugitif qui compose la vie? Pourrions-nous le découvrir dans une succession d'apparitions éphémères qui ne sembleraient destinées qu'à tracer la marche du temps? Pourrions-nous surtout l'apercevoir dans ce système général de destruction, où devraient s'anéantir de la même manière, et la plante insensible qui périt sans avoir connu la vie, et l'homme intelligent qui s'instruit chaque jour du charme de l'existence? Ne dégradons pas ainsi nous-mêmes notre sort et notre nature, et jugeons, espérons mieux de ce qui nous èst inconnu. La vie, qui est un moyen de perfection, ne doit pas conduire à une mort éternelle; l'esprit, cette source féconde de connaissances et de lumières, ne doit pas aller se perdre dans les ombres ténébreuses du néant; le sentiment, cette douce et pure émotion qui nous unit aux autres avec tant de charme, ne doit pas se dissiper comme la vapeur d'un songe; la conscience, ce rigide observateur de nos actions, ce juge si fin et si imposant, ne doit pas avoir été destinée à nous tromper; et la piété, la vertu, ne doivent pas élever en vain leurs regards vers ce modèle de perfection, l'objet de leur amour et de leur adoration [1]. L'Être suprême, à qui tous les temps appartiennent, semble avoir scellé déjà notre union avec l'avenir, en nous faisant le don de la prévoyance, et en plaçant au fond de notre cœur le désir passionné d'une longue durée, et le sentiment confus que nous

1. Ce langage ne brille pas toujours par la simplicité; on excusera des défauts, qui sont ceux du temps, en faveur de la justesse des idées.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

en donne l'attente [1]. Il y a quelque relation encore obscure, quelque rapport encore ignoré, entre notre nature morale et les temps éloignés de nous, et peut-être que nos vœux, nos espérances, sont un sixième sens, et un sens à distance, s'il est permis de s'exprimer ainsi, dont un jour nous éprouverons la satisfaction [2]. Quelquefois aussi j'imagine que le don d'aimer, le plus bel ornement de la nature humaine, le don d'aimer, enchantement sublime, est un gage mystérieux de la vérité de ces espérances; car en nous dégageant de nous-mêmes, et en nous transportant au delà des limites de notre être, il semble comme un premier pas vers une nature immortelle, et en nous présentant l'idée, en nous offrant l'exemple d'une existence hors de nous, il paraît vouloir interpréter à notre sentiment ce que notre esprit ne peut comprendre [3].

Enfin, et cette réflexion est la plus imposante de toutes, quand je vois l'esprit de l'homme atteindre à la connaissance d'un Dieu, quand je le vois s'approcher du moins d'une si grande idée, ce superbe degré d'élévation me prépare en quelque manière à la haute destinée de notre âme [4]. Je cherche une proportion entre cette immense pensée et tous les intérêts de la terre, et je n'en découvre aucune; je cherche une proportion entre cette méditation sans bornes et le tableau rapproché de la vie; et je n'en aperçois point.

1. Devons-nous la vie à un être intelligent et bon? Il ne peut alors nous avoir inspiré ce désir de vivre, et cette horreur de la destruction, s'il ne doit pas satisfaire l'un, et nous débarrasser de l'autre. Ce ne sont pas là des phrases, mais des pensées qui méritent considération.

2. On donne une forme baroque à une idée juste : nos vœux et nos espérances nous avertissent et nous font pressentir la vérité.

3. Nos affections semblent en effet devoir garantir de la mort et ceux qui les éprouvent, et ceux qui en sont les objets : les uns s'attachent pour toujours, et les autres ne sont pas choisis pour un instant. Ce serait une odieuse cruauté d'avoir donné au cœur le désir de perpétuer ses sentiments, et la conviction que tout est éphémère en eux, leur principe et leur objet.

4. L'auteur parle, sans le savoir peut-être, comme Platon : « quand l'âme examine les choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable; elle y reste attachée comme étant de même nature... elle participe en quelque sorte de la nature de son objet. » (*Phédon.*)

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Il y a donc, n'en doutons point, quelque magnifique secret derrière tout ce que nous voyons ; il y a quelque étonnante merveille derrière cette toile encore baissée, et de toutes parts, autour de nous, nous en découvrons les commencements.

NECKER [1].

---

8. — Le perfectionnement de l'homme exige son immortalité.

La preuve purement spéculative d'une vie future n'a jamais exercé aucune influence sur le sens commun de l'humanité [2]. Cette preuve ne repose que sur la pointe d'un cheveu, si bien que l'école elle-même n'a jamais pu la maintenir qu'en la faisant tourner sans fin sur elle-même comme une toupie, et qu'elle n'y saurait trouver une base solide sur laquelle on puisse élever quelque chose. Les preuves qui sont à l'usage du monde [3] conservent au contraire toute leur valeur, et séparées de toute espèce de prétention dogmatique, elles ne font que gagner en clarté et produire une conviction plus naturelle. Suivant l'analogie avec la nature des êtres vivants, pour lesquels la raison doit nécessairement admettre en principe qu'il n'y a pas un organe, pas une faculté, pas un penchant, rien enfin qui ne soit disposé pour un certain usage ou qui soit sans but, mais que tout au contraire est exactement proportionné à un but déterminé ; suivant cette analogie, l'homme ne peut être la seule créature qui fasse exception au principe. Les dons de sa nature, non-seulement les qualités et les penchants qu'il a reçus pour en faire usage, mais surtout la loi morale qu'il porte en lui ; ces dons sont tellement

1. *De l'importance des opinions religieuses,* 1788, chapitre XI. Cet ouvrage du célèbre homme d'État, malgré l'emphase et l'étalage de sensibilité ordinaires aux écrits de ce temps, ne mérite pas tout à fait l'oubli où il est plongé.

2. Cette preuve est celle qu'on nomme dans l'école, *preuve métaphysique.* Elle est jugée par Kant avec beaucoup trop de dédain. On vient de la lire.

3. Ce sont les preuves tirées des causes finales et de la loi morale.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

au-dessus de l'utilité et des avantages qu'il peut en retirer dans cette vie, qu'il apprend de la loi morale même à estimer par-dessus tout la simple conscience de l'honnêteté des sentiments, au préjudice de tous les biens et même de cette ombre qu'on appelle la gloire, et qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre digne, par sa conduite et en foulant aux pieds tous les autres avantages, de devenir le citoyen d'un monde meilleur dont il a l'idée. Cette preuve puissante, irréfutable, si on y joint la connaissance qui s'étend sans cesse, et l'idée de l'immensité de la création, par conséquent aussi la conscience de la possibilité d'une certaine extension illimitée dans nos connaissances, ainsi que le penchant qui y correspond; cette preuve subsiste toujours, quand même on devrait renoncer à fonder sur la pure théorie la durée nécessaire de notre existence.

KANT [1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

9. — **Preuve psychologique de l'immortalité de l'âme.**

Toute chose a sa fin [2]. Ce principe est tout aussi absolu que celui qui rapporte tout événement à une cause. L'homme a donc une fin. Cette fin se révèle dans toutes ses pensées, dans toutes ses démarches, dans tous ses sentiments, dans toute sa vie. Quoi qu'il fasse, quoi qu'il sente, quoi qu'il pense, il pense à l'infini, il aime l'infini, il tend à l'infini [3]. Ce besoin de l'infini est le grand mobile de la curiosité scientifique, le principe de toutes les découvertes. L'amour aussi ne s'arrête que là. En dehors de l'infini il peut éprouver de vives jouissances ; mais l'amertume secrète qui s'y mêle lui en fait bientôt sentir l'insuffisance et le vide. Souvent, dans l'ignorance où il est de son objet véritable,

1. *Critique de la raison pure*. Traduction de M. Tissot. Ladrange, 1864, t. II, p. 60. Le fragment suivant complète cette esquisse.

2. Sur ce principe voir les chapitres IV, XVI, XVII.

3. Jouffroy s'était complu à cette preuve, qu'il indique souvent dans son cours de droit naturel : on en trouvera l'expression ci-dessus, page 258.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

il se demande d'où vient ce désenchantement fatal dont successivement tous ses succès, tous ses bonheurs sont atteints. S'il savait lire en lui-même, il reconnaîtrait que si rien ici-bas ne le satisfait, c'est parce que son objet est plus élevé, et que le vrai terme où il aspire est la perfection infinie. Enfin comme sa pensée et son amour, son activité est sans limites. Qui peut dire où elle s'arrêtera? Voilà cette terre à peu près connue. Bientôt il nous faudra un autre monde. L'homme est en marche vers l'infini, qui lui échappe toujours et que toujours il poursuit. Il le conçoit, il le sent, il le porte pour ainsi dire en lui-même : comment sa fin serait-elle ailleurs? De là cet instinct indomptable de l'immortalité, cette universelle espérance d'une autre vie dont témoignent tous les cultes, toutes les poésies, toutes les traditions. Nous tendons à l'infini de toutes nos puissances; la mort vient interrompre cette destinée qui cherche son terme, elle la surprend inachevée. Il est donc vraisemblable qu'il y a quelque chose après la mort, puisqu'à la mort rien n'est terminé [1]. Tous les êtres atteignent leur fin : l'homme seul n'atteindrait pas la sienne! la plus grande des créatures serait la plus maltraitée! Mais un être qui demeurerait incomplet et inachevé, qui n'atteindrait pas la fin que tous les instincts proclament, serait un monstre dans l'ordre éternel, problème mille fois plus difficile à résoudre que les difficultés qu'on élève contre l'immortalité de l'âme. Selon nous cette tendance de toutes les puissances de l'âme vers l'infini, avec le principe des causes finales, est une confirmation sérieuse et considérable de la preuve morale et de la preuve métaphysique.

V. COUSIN [2].

1. Si la cause du monde n'a ni intelligence, ni bonté, cette croyance n'est pas même *vraisemblable :* s'il existe un Dieu, elle est certaine.

2. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne.* Ladrange et Didier, 1846, tome II, page 359.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

10. — Preuve morale. L'immortalité est aussi certaine que la loi morale.

La réalisation du souverain bien[1] dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale. Mais *la parfaite conformité* des intentions de la volonté à la loi morale est la condition suprême du souverain bien. Elle doit donc être possible aussi bien que son objet, puisqu'elle est contenue dans l'ordre même qui prescrit de le réaliser. Or la parfaite conformité de la volonté à la loi morale, ou *la sainteté* est une perfection dont aucun être raisonnable n'est capable dans le monde sensible, à aucun moment de son existence. Et puisqu'elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, il faut donc la chercher uniquement dans un *progrès indéfiniment* continu vers cette parfaite conformité; et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre ce progrès pratique comme l'objet réel de notre volonté.

Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité *indéfiniment* persistantes de l'être raisonnable (ou de ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme; par conséquent celle-ci, étant inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pure pratique[2].

KANT[3].

1. Le souverain bien est l'union du bonheur et de la vertu. Pour comprendre ce fragment, le rapprocher de celui du chapitre XIX, page 507.

2. On voit que la preuve ici indiquée n'est pas tout à fait celle qu'on désigne dans l'école sous le nom de *preuve morale,* et qui est fondée sur la nécessité d'une sanction à la loi morale, comme on peut la lire au fragment suivant.

3. *Critique de la raison pratique*. Traduction de M. Barni. Ladrange, 1848, page 328.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

11. — Autre preuve morale. La justice manque de sanction s'il n'y a pas une autre vie.

Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : *Sois juste et tu seras heureux*[1]. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses : le méchant prospère et le juste reste opprimé[2]. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée. La conscience s'élève et murmure contre son auteur : elle leur crie en gémissant : Tu m'as trompée ! — Je t'ai trompée, téméraire ! qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? O Brutus ! O mon fils, ne souille pas ta noble vie en la finissant : ne laisse pas ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : La vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la tienne ? Tu vas mourir, penses-tu : non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai ce que je t'ai promis. On dirait, au murmure des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer la vertu d'avance. Oh ! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est pas dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue.

Ici-bas, mille passions ardentes absorbent le sentiment intime, et donnent le change aux remords ; les humiliations, les disgrâces qu'attire l'exercice des vertus, empêchent d'en sentir tous les charmes. Mais quand, délivrés des illusions que nous font le corps et les sens, nous joui-

1. C'est l'expression du jugement du mérite : la vertu et le bonheur sont inséparables en droit ; tel est l'arrêt de la raison.

2. Cette union de la vertu et du bonheur n'est pas déclarée *immédiate* par la raison ; elle doit finir par s'établir, on peut même ajouter qu'il y aurait contradiction à ce qu'elle ne fût pas différée, puisqu'alors il n'y aurait pas de véritable vertu.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

rons de la contemplation de l'Être suprême et des vérités éternelles dont il est la source, quand la beauté de l'ordre frappera toutes les puissances de notre âme, et que nous serons uniquement occupés à comparer ce que nous avons fait avec ce que nous avons dû faire, c'est alors que la voix de la conscience reprendra sa force et son empire ; c'est alors que la volupté pure qui naît du contentement de soi-même, et le regret amer de s'être avili, distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé. Ne demandez point, ô mon bon ami, s'il y aura d'autres sources de bonheur et de peines ; je l'ignore, et c'est assez de celles que j'imagine pour me consoler de cette vie et m'en faire espérer une autre. Je ne dis point que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature [1] ? Mais je dis qu'ils seront heureux parce que leur auteur, l'auteur de toute justice, les ayant faits sensibles, ne les a pas faits pour souffrir ; et que, n'ayant point abusé de leur liberté sur la terre, ils n'ont pas trompé leur destination par leur faute : ils ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront donc dédommagés dans une autre ; ce sentiment est moins fondé sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui me semble inséparable de l'essence divine [2]. Je ne fais que supposer les lois de l'ordre observées, et Dieu constant à lui-même. J.-J. ROUSSEAU [3].

---

12. — Se survivre, c'est se souvenir.

Dans son livre intitulé *De l'humanité,* M. Pierre Leroux [4]

1. Cela même est une récompense, c'est-à-dire un bonheur mérité ; l'auteur lui-même emploie un peu plus loin le mot *dédommagés*.
2. Il faut compter non-seulement sur la bonté, mais sur la justice de Dieu.
3. *Emile*. On peut donner à cette preuve un appareil plus démonstratif, en établissant que la loi morale a nécessairement une sanction, et que cette sanction, telle que la vie actuelle la présente, est insuffisante.
4. Outre l'ouvrage qu'on vient de citer, cet écrivain, mort depuis peu de

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

s'efforça de démontrer qu'avec ces trois facultés principales[1], l'homme étant de plus perfectible, et perfectible indéfiniment, s'il devait atteindre la félicité, non, comme l'enseignait le christianisme, dans une vie céleste toute surnaturelle, mais, ainsi que le disait Saint-Simon[2], dans les conditions où nous sommes, et sur cette terre même, ce ne pouvait être, pourtant, que dans une éternité d'existences successives. « Vous êtes, disait-il, donc vous serez; car être c'est participer de l'être éternel et infini; » mais il n'y a pour cela aucune nécessité comme aussi il n'y a aucun moyen de sortir de nos conditions d'existence, essentielles à l'humanité. L'immortalité, en conséquence, ne devait consister qu'à renaître après la mort, à survivre, le même et autre tout ensemble, dans les générations successives qui, tour à tour et à tout jamais, occuperont cette terre[3]. A cette objection qu'on n'a point mémoire de vies antérieures, et que pourtant l'immortalité pour un être intelligent et moral, semble inséparable de la mémoire, M. Pierre Leroux répondait : « vivre n'est-ce point changer; changer pour l'esprit, n'est-ce pas nécessairement oublier? » Et il croyait trouver chez Leibniz, comme chez tous les plus grands des philosophes et des théologiens, des pensées qui confirmaient ses pensées.

temps, a laissé un grand nombre de livres où le socialisme et la philosophie se trouvent confondus. Son inclination le porte vers un mysticisme qui n'a pas pour objet Dieu, mais l'humanité envisagée comme un être et revêtue, à ce titre, des attributs divins. Quant à l'immortalité, il l'entend comme un attribut de cet être collectif, et non comme le privilége des individus, et il la borne à la terre qui doit par un progrès indéfini devenir le séjour du bonheur, le *ciel* véritable.

1. Ces trois facultés sont, suivant lui, la sensation, le sentiment, la connaissance. La part du sentiment dans la vie humaine a été fortement marquée par lui dans son livre de la *Réfutation de l'éclectisme*.

2. Saint-Simon (1760-1825), qui a donné son nom à une secte socialiste, est moins un philosophe qu'un réformateur politique. Sa thèse principale est la réhabilitation de la chair; il ne pouvait donc entendre l'immortalité au sens véritable de ce mot.

3. A proprement parler, cette immortalité est une véritable métempsycose, en prenant ce terme dans son acception la plus étroite, et avec l'exclusion de toute identité. C'est la dérision de l'immortalité, puisque la personne qui se survit, n'a pas conscience de cette permanence.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

Peut-être, au contraire, fut-ce plutôt la pensée de Leibniz, comme ce fut celle de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Descartes; au lieu que vivre et changer soient même chose que vivre, c'est triompher du changement, et à chaque instant se ravoir de la mort; que vivre, pour l'esprit, c'est donc se retrouver et se reconnaître toujours, c'est toujours, éternellement, se souvenir.

F. RAVAISSON [1].

---

13. — État de l'âme après la mort.

La mort n'est autre chose, à ce que je pense, que la séparation de ces deux choses, l'âme et le corps [2]. Au moment qu'elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme [3]. Le corps conserve sa nature et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui, ou des accidents qu'il a éprouvés : par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, qu'il le tînt de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre; après sa mort son cadavre est grand; s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi; et ainsi du reste. Pareillement s'il avait pris plaisir à cultiver sa chevelure, son cadavre a beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui portât sur son corps les traces et les cicatrices des coups de fouet ou de toute autre blessure, lorsqu'il est mort, on peut voir les mêmes

1. *Rapport sur la philosophie au* XIXe *siècle*. Hachette, 1868, p. 44.

2. Platon a multiplié les preuves de l'immortalité de l'âme. Son dernier critique, M. Fouillée, n'en compte pas moins de dix presque toutes indiquées dans le *Phédon*. Il établit qu'un être fait pour la vertu et la science ne dépend pas du corps; que la vie et la mort naissent pour ainsi dire l'une de l'autre tour à tour; que l'âme a déjà vécu avant cette existence; qu'elle est déjà divine par cela même qu'elle jouit de la raison; qu'elle est un principe de mouvement et de vie, qu'elle n'a pas de maladie qui la puisse tuer, et enfin qu'elle est responsable. Il faut dire que son système entraîne non-seulement l'immortalité, mais même l'*éternité* des âmes.

3. On a vu que Leibniz n'admet pas qu'il y ait séparation, et croit qu'il est de la nature de l'âme de toujours être unie à quelque organisation.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

traces sur son cadavre. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, ces défauts sont encore visibles après sa mort. En un mot, tel on s'est étudié à être pendant la vie en ce qui concerne le corps, tel on est en tout ou en grande partie, durant un certain temps, après la mort. Or, il me paraît, Calliclès, que c'est la même chose à l'égard de l'âme; et que quand elle est dépouillée de son corps, elle porte les marques évidentes de son caractère, et des affections diverses que chacun a éprouvées dans son âme, par suite du genre de vie qu'il a embrassé. Après donc qu'ils sont arrivés devant leur juge, comme ceux d'Asie devant Rhadamante, Rhadamante les faisant approcher examine l'âme de chacun, sans savoir de qui elle est[1]. Et souvent ayant entre les mains le Grand Roi, ou quelque autre souverain ou potentat, il découvre qu'il n'y a rien de sain en son âme, mais que les parjures et les injustices l'ont en quelque sorte flagellée et couverte de cicatrices, dont chaque action a gravé l'empreinte sur son âme; que le mensonge et la vanité y ont tracé mille détours obliques, et qu'il n'y a rien de droit en elle, parce qu'elle a été élevée loin de la vérité. Il voit que la puissance sans bornes, la vie molle et licencieuse, une conduite déréglée ont rempli cette âme de désordre et d'infamie. Dès qu'il a vu tout cela, il l'envoie honteusement à la prison où elle ne sera pas plutôt arrivée, qu'elle subira les châtiments convenables. Or il arrive à quiconque subit une peine, et est châtié par un autre d'une manière raisonnable, ou qu'il en devient meilleur, et que la punition tourne à son avantage, ou qu'il sert d'exemple aux autres, afin qu'étant témoins des tourments qu'il souffre, ils en craignent autant pour eux, et

1. Dans le mythe d'où est extrait ce passage, on raconte que d'abord les âmes étaient jugées vivantes, et avec leurs corps; mais les juges ne pouvaient aussi sûrement en apprécier la beauté et la laideur : pour qu'ils pussent devenir infaillibles et impartiaux, Jupiter décida qu'elles seraient appelées mortes, devant des juges morts comme elles.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

travaillent à s'amender. Ceux qui tirent du profit des punitions qu'ils subissent de la part des dieux et des hommes sont ceux dont les fautes sont de nature à pouvoir s'expier. Mais cet amendement ne s'opère en eux, soit sur la terre, soit aux enfers, que par la voie des douleurs et des souffrances; car il n'est pas possible d'être délivré entièrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes, et qui, pour cette raison, sont incurables, on fait sur eux un exemple pour les autres.

Leur supplice n'est pour eux d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison; mais il est utile aux autres, qui voient les tourments très-grands, très-douloureux et effroyables, qu'ils souffrent à jamais pour leurs fautes, étant en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, comme un exemple qui sert tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les méchants qui y abordent sans cesse.

PLATON[1].

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

14. — La nature de Dieu implique la puissance de punir et de récompenser.

On doit considérer Dieu sous deux points de vue, *physiquement*[2] *et moralement:* physiquement, comme la dernière raison des choses, quant à toutes les perfections qu'elles contiennent; moralement, comme le monarque d'une république parfaite, telle qu'est, si je puis parler de la sorte, la cité de tous les esprits de l'univers. Cela posé, la théologie pratique n'est autre chose que la jurisprudence de la république universelle, dont Dieu est le souverain directeur, en tant qu'elle comprend nos devoirs dans cette république..... Les Sociniens ont tort de ne vouloir admettre en Dieu ni satisfaction ni vengeance; je pense au

1. *Gorgias.* Traduction de Grou.
2. Le terme semble mal approprié à Dieu : mais il est expliqué; Dieu est considéré physiquement quand on voit en lui la cause et la raison de la nature.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

contraire, qu'outre la correction du pécheur, et l'exemple qui sert à préserver les autres [1], on peut et on doit considérer dans la punition, ce qu'exige la raison de l'harmonie universelle, qui ne serait pas si complète, si Dieu ne faisait éclater enfin une juste vengeance [2]. Ainsi, je crois que, dans la république de l'univers, aucune bonne œuvre n'est sans récompense et aucun péché sans châtiment. Si donc on ôte à la colère son imperfection, qui consiste dans l'obscurcissement de la raison, et le sentiment de douleur qui l'accompagne, et qu'on y laisse seulement la volonté de punir, rien n'empêche qu'on ne l'attribue à Dieu, à l'exemple de l'Écriture Sainte. Observons soigneusement que le péché n'est un mal que pour celui qui le commet, et non point pour Dieu et pour l'univers, à cause de la correction dont il est suivi et qui donne naissance à un plus grand bien. En général toutes les passions, excepté celles qui renferment en elles-mêmes quelque chose de mauvais, comme l'envie, que les anciens donnaient si ridiculement à leurs dieux, si on les prend pour des inclinations raisonnables, et qu'on en écarte le trouble des sens, peuvent être attribuées à Dieu. Rien n'empêcherait pourtant qu'en parlant de la divinité on n'usât, dans la suite, d'expressions plus propres et plus châtiées.

LEIBNIZ [3].

1. Ce sont les deux raisons du châtiment d'après Platon. Voir le fragment précédent.

2. Leibniz explique un peu plus loin le sens de ce mot, qui implique le plus souvent une idée fâcheuse. Il faut remarquer qu'à ce titre le droit de punir est une prérogative du seul auteur de la loi, c'est-à-dire de Dieu ; la société n'a que le droit de se défendre.

3. *Lettre à Placcius*.

FIN.

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

TABLE DU DEUXIÈME VOLUME.

CHAPITRE IX.

LOGIQUE.

DÉFINITION DE LA LOGIQUE; SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES.

1. — Définition de la logique; analogie de cette science avec la morale (*Bossuet*) 1
2. — Doit-on rechercher si la logique est une science ou un art (*Barthélemy Saint-Hilaire*) 3
3. — La logique peut-elle se définir l'art de penser (*Ch. Waddington*). 4
4. — Matière et forme de la connaissance (*Kant*) 6
5. — La logique considérée comme la science de la démonstration (*Barthélemy Saint-Hilaire*) 6
6. — A quelle partie de la connaissance la logique doit-elle se restreindre (*Stuart Mill*) 8
7. — La logique n'apprend pas à raisonner, mais comment on raisonne (*Barthélemy Saint-Hilaire*) 9
8. — Vraie utilité de la logique (*Stuart Mill*) 11
9. — Comment la logique contribue au progrès des sciences (*W. Hamilton*) 12
10. — Différence entre la psychologie et la logique (*Kant*) 13

CHAPITRE X.

LOGIQUE.

DE LA LÉGITIMITÉ DE NOS CONNAISSANCES.

§ I. — *De la vérité et de la certitude.*

1. — De la vérité, de l'évidence, de la certitude (*Damiron*) 15
2. — Des diverses situations de l'esprit; de la certitude et de ses espèces (*Kant*) 17
3. — Le doute est naturel à l'intelligence humaine (*Th. Jouffroy*) 19
4. — Scepticisme et dogmatisme (*Kant*) 21

§ II. — *Du scepticisme.*

1. — Résumé des accusations portées contre l'intelligence (*Pascal*) 23
2. — Exposition des anciens arguments du scepticisme (*Sextus Empiricus*) 26
3. — Autres motifs de doute (*Montaigne*) 28
4. — Scepticisme moderne (*F. Ravaisson*) 29

§ III. — *Critique du scepticisme.*

1. — L'évidence ne se prouve pas (*E. Saisset*) 32
2. — Foi primitive de l'intelligence en elle-même (*Th. Jouffroy*) 33

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Paralogisme fondamental du scepticisme (*E. Saisset*)..... 35
4. — Si l'on peut douter du doute. (*Stuart-Mill*)..... 36

§ IV. — *De l'erreur.*

1. — Difficulté d'expliquer l'erreur (*Platon*)..... 38
2. — Théorie cartésienne de l'erreur (*Descartes*)..... 40
3. — Critique de cette théorie (*Bossuet*)..... 42
4. — Explication de l'erreur d'après la philosophie critique (*Kant*).... 42
5. — Classification des causes d'erreur (*F. Bacon*)..... 44
6. — Quelles opérations intellectuelles comportent l'erreur (*A. Garnier*). 46
7. — Règles pour éviter l'erreur (*Kant*) 48
8. — Du jugement provisoire (*Kant*)..... 49
9. — La raison n'a pas de critérium pour assurer ses jugements (*Th. Jouffroy*) 50
10. — Du critérium de la vérité formelle (*Kant*)..... 52

CHAPITRE XI.

LOGIQUE.

LOGIQUE DES JUGEMENTS INDUCTIFS.

§ I. — *Des actes logiques de l'esprit.*

1. — Opérations logiques de l'intelligence (*Kant*)..... 54
2. — L'idée individuelle et l'idée générale (*Bossuet*)..... 55
3. — Des classifications (*A.-M. Ampère*)..... 56
4. — Usage des classifications (*Milne-Edwards*)..... 58

§ II. — *De l'induction.*

1. — Description du procédé inductif (*Ch. de Rémusat*)..... 60
2. — Définition de l'induction (*Stuart-Mill*)..... 61
3. — Exemple d'une induction développée (*Berthelot*)..... 62
4. — Si l'on raisonne du particulier au particulier (*Stuart-Mill.*)..... 67
5. — Les lois ne peuvent se conclure par déduction (*J. Lachelier*)..... 68
6. — L'expérience ne rend pas compte des jugements inductifs (*Ch. Waddington*)..... 69
7. — Quelle est l'origine du principe de l'induction (*Stuart-Mill*)..... 70
8. — L'induction ne peut se réduire à la simple expérience et suppose un principe rationnel (*F. Ravaisson*)..... 71
9. — Quel est le principe rationnel de l'induction (*Th. Jouffroy*)..... 74
10. — Même sujet (*C. de Rémusat*)..... 75
11. — La possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales (*J. Lachelier*)..... 77
12. — Notre raison a le pressentiment de l'ordre (*E. Caro*)..... 79
13. — Toute loi suppose une raison (*V. Cousin*)..... 81
14. — Caractère provisoire des lois de la nature (*Damiron*)..... 82
15. — Résumé des opérations nécessaires pour induire (*Ch. Waddington*). 83
16. — Différence entre l'induction et l'analogie (*Kant*)..... 84

§ III. — *De la méthode inductive.*

1. — De la vraie méthode dans les sciences de la nature (*Bacon*)..... 8

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — De l'analyse dans l'observation (*Condillac*)..... 88
3. — De la synthèse dans ses rapports avec l'analyse (*Ch. Bénard*).... 90
4. — Distinction de l'observation et de l'expérience (*Cl. Bernard*)..... 91
5. — Toute expérience est précédée d'une hypothèse (*C. Bernard*)..... 94
6. — Activité de la force intellectuelle dans l'observation de la nature (*P. Janet*)..... 98
7. — De l'expérimentation dans les sciences de la vie (*C. Bernard*).... 99
8. — L'idée de la finalité ne peut être exclue des sciences naturelles (*Cl. Bernard*)..... 100
9. — Double application du principe des causes finales dans les recherches scientifiques (*Cournot*)..... 101
10. — De la déduction dans les sciences expérimentales (*C. Bernard*).... 103
11. — Influence de la méthode sur les progrès des sciences expérimentales (*C. Bernard*)..... 104
12. — Des sciences physiques et naturelles (*G. Cuvier*)..... 105

CHAPITRE XII.

LOGIQUE.

LOGIQUE DES JUGEMENTS DÉDUCTIFS.

§ I. — *Du syllogisme.*

1. — Division logique des jugements et des propositions (*Kant*)..... 106
2. — Différence entre l'intuition et la déduction. (*Descartes*)..... 108
3. — Mécanisme de la déduction (*W. Hamilton*)..... 109
4. — Du syllogisme; de son unité (*W. Hamilton*)..... 112
5. — Les règles du syllogisme réduites à trois (*W. Hamilton*)..... 114
6. — S'il y a une pétition de principe dans tout syllogisme (*Stuart-Mill*). 117
7. — Le syllogisme ne renferme pas de pétition de principe (*C. de Rémusat*)..... 118
8. — Principe général de la déduction et du syllogisme (*Kant*)..... 119
9. — En quel sens le raisonnement repose-t-il sur l'identité (*F. Ravaisson*)..... 121
10. — Stérilité de la méthode syllogistique (*Descartes*)..... 122
11. — Apologie du syllogisme (*Leibniz*)..... 123

§ II. — *De la méthode déductive.*

1. — Méthode analytique pour la démonstration des théorèmes (*Duhamel*)..... 125
2. — Méthode analytique pour la solution des problèmes (*Duhamel*).... 126
3. — Démonstration des théorèmes et solution des problèmes par la méthode synthétique (*Duhamel*)..... 127
4. — Démonstration par réduction à l'absurde (*Duhamel*)..... 128
5. — Des sciences purement déductives (*Descartes*)..... 129

CHAPITRE XIII.

LOGIQUE.

DU LANGAGE.

§ I. — *Des signes du langage.*

1. — Distinction des signes naturels et des signes artificiels (*Th. Jouffroy*). 131

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

2. — En quel sens il y a des signes naturels (*A. Lemoine*)..... 132
3. — Changement incessant des langues (*E. Renan*)..... 134
4. — Les diversités de l'intelligence expliquent la diversité du langage (*E. Renan*)..... 135
5. — Les langues sont synthétiques avant de devenir analytiques (*E. Renan*)..... 137
6. — De l'écriture (*Destutt de Tracy*)..... 138
7. — De l'écriture idéographique (*J.-J. Ampère*)..... 139

§ II. — *Des facultés nécessaires à la création et à l'interprétation des signes.*

1. — Des signes considérés selon leur origine et leur interprétation (*Jouffroy*)..... 142
2. — Création des signes (*A. Ravaisson*)..... 145
3. — Point de signes sans intention (*Maine de Biran*)..... 147
4. — Le langage est-il naturel à l'homme ? (*E. Renan*)..... 148
5. — La formation des mots n'est pas arbitraire (*E. Renan*)..... 150
6. — Création spontanée du langage (*Max Muller*)..... 151

§ III. — *Rapports réciproques de la pensée et du langage.*

1. — La pensée est antérieure à la parole (*Condillac*)..... 154
2. — Rapport général du langage avec la pensée (*Charma*)..... 155
3. — Du sophisme qui fait dériver la pensée du langage (*V. Cousin*).... 156
4. — Les termes généraux sont nécessaires à la constitution des langues (*Leibniz*)..... 157
5. — Les racines des langues expriment des idées générales (*Max Muller*)..... 159
6. — Des services que le langage rend à la pensée (*Charma*)..... 160
7. — De l'action du langage dans la formation des idées générales et abstraites (*Condillac*)..... 161
8. — Nécessité des signes pour compter (*Condillac*)..... 163
9. — Les langues sont-elles des méthodes d'analyse et de raisonnement ? (*Duhamel*)..... 164
10. — Ne pas exagérer l'influence des signes sur la pensée (*Stuart-Mill*). 165
11. — Autorité naturelle de la parole humaine (*Ch. Waddington*)..... 166

CHAPITRE XIV.

MORALE.

DE L'OBJET ET DE LA MÉTHODE DE LA MORALE.

1. — Définition de la morale (*Ferraz*)..... 168
2. — De la méthode rationnelle en morale (*Kant*)..... 169
3. — De la méthode expérimentale en morale (*E. Vacherot*)..... 171
4. — Des axiomes de la morale (*V. Cousin*)..... 173
5. — La morale ne peut se tirer des exemples de l'histoire (*E. Vacherot*)..... 175
6. — Contradictions apparentes de la philosophie morale (*Malebranche*).. 177
7. — Les contradictions de la morale s'expliquent par l'ignorance (*P. Janet*)..... 178
8. — Utilité pratique des considérations morales (*Kant*)..... 180
9. — La conscience et la science morale (*E. Vacherot*)..... 181
10. — Part de l'instinct et de la raison dans l'activité morale (*Leibniz*).. 182

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XV.

MORALE.

DES EFFETS DE LA LOI MORALE SUR L'ACTIVITÉ HUMAINE.

§ I. — *Du bien et du mal.*

1. — Jugement du bien et du mal (*V Cousin*)..... 184
2. — Différence des opinions humaines sur le bien et sur le mal (*P. Janet*)..... 185
3. — Le bien (*Th. Jouffroy*)..... 188
4. — Le mal (*Th. Jouffroy*)..... 189

§ II. — *Du devoir et du droit.*

1. — Du devoir (*Kant*)..... 191
2. — Différence entre la légalité et la moralité des actions (*Kant*)..... 193
3. — Toute considération intéressée empoisonne l'intention morale (*Kant*)..... 194
4. — Une certaine ignorance est la condition du désintéressement (*Kant*)..... 195
5. — Le devoir et la personnalité (*Kant*)..... 197
6. — Formule générale du devoir (*Kant*)..... 200
7. — De l'idée du droit (*A. Franck*)..... 202
8. — Corrélation du droit et du devoir (*V. Cousin*)..... 205
9. — Où s'arrête la corrélation du devoir et du droit (*E. Vacherot*)..... 207
10. — Egalité des hommes quant à leurs droits (*P. Janet*)..... 209
11. — Formule générale du droit (*Kant*)..... 211

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

§ III. — *Des sentiments moraux.*

1. — S'il faut aimer le bien pour l'accomplir (*J. Simon*)..... 213
2. — Sentiment qui se mêle au jugement moral (*Cournot*)..... 215
3. — Sentiment inspiré par la loi morale : le respect (*Kant*)..... 216
4. — La satisfaction morale et le remords (*Kant*)..... 218
5. — L'admiration pour la vertu croît avec la difficulté des actions (*Kant*)..... 220
6. — Juste orgueil de l'homme qui se sait soumis à la loi morale (*Kant*). 222

CHAPITRE XVI.

MORALE.

NATURE ET FORMULE DE LA LOI MORALE.

§ I. — *Caractères de la loi morale.*

1. — La loi et la raison suprême (*Cicéron*)..... 223
2. — Origine des lois (*Montesquieu*)..... 224
3. — La loi et la force (*Xénophon*)..... 226
4. — Caractère absolument impératif de la loi morale (*Kant*)..... 227
5. — Objections contre l'universalité de la loi (*P. Janet*)..... 229
6. — Exceptions apparentes à la loi morale (*E. Vacherot*)..... 232
7. — La loi morale emprunte-t-elle son autorité à un principe supérieur à l'homme? (*E. Vacherot*)..... 235

§ II. — *Du bien ou du principe de la loi morale.*

1. — La loi morale doit être cherchée parmi les motifs de nos actions (*Th. Jouffroy*)..... 237

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

2. — Des trois motifs de nos actions (*Ch. Waddington*)..... 238
3. — Un même acte comporte des motifs différents (*Kant*)..... 239
4. — La passion ne peut être la loi de nos actions (*J. Simon*)..... 240
5. — Différences entre la loi morale et le principe du bonheur (*Kant*).. 241
6. — Différence entre l'inclination et la loi morale (*Kant*)..... 243

III. — *Définition du bien, ou formule de la loi morale.*

1. — De la définition du bien (*E. Vacherot*)..... 245
2. — Le bien ne dépend pas de la volonté arbitraire de Dieu (*Leibniz*). 247
3. — Du principe de l'ordre moral (*Malebranche*)..... 248
4. — Intuition directe de l'ordre (*Malebranche*)..... 251
5. — Amour inné de l'ordre (*Malebranche*)..... 252
6. — Identité du bien absolu et de la fin absolue (*Th. Jouffroy*)..... 254
7. — Par quel moyen peut-on connaître la fin de l'homme (*Th Jouffroy*). 256
8. — Quelle est la fin de cette vie ou le bien moral (*Th. Jouffroy*)..... 258
9. — La fin de l'homme n'est pas l'égale satisfaction de tous ses penchants (*E. Vacherot*)..... 261

§ IV. — *De la vertu et du bonheur.*

1. — De la vertu; de ses conditions (*Aristote*)..... 264
2. — La vertu est souvent associée au malheur (*Platon*)..... 265
3. — En quel sens il faut entendre l'harmonie du bonheur et de la vertu (*E. Vacherot*)..... 267
4. — Le plaisir et le bonheur (*Platon*)..... 269

CHAPITRE XVII.

MORALE.

APPLICATIONS DE LA LOI MORALE.

§ I. — *Application de la loi morale à la vie individuelle.*

1. — Division des devoirs (*Th. Jouffroy*)..... 272
2. — Nous n'avons de devoirs qu'envers la loi (*E. Vacherot*)..... 273
3. — Y a-t-il des devoirs de l'homme envers lui-même? (*V. Cousin*)... 274
4. — Ce qu'on entend par devoirs envers le corps (*Fr. Bouillier*)..... 276
5. — L'homme ne peut disposer de sa personne comme d'un moyen (*Kant*)..... 276
6. — Du suicide (*Kant*)..... 277
7. — Subordination nécessaire des penchants inférieurs (*E. Vacherot*).. 279
8. — Comment il faut s'honorer soi-même (*Platon*)..... 280
9. — Devoir du gouvernement de soi-même (*Platon*)..... 282
10. — Règles générales pour la direction de l'intelligence et de la volonté (*Malebranche*)..... 282
11. — Devoir de la véracité (*Kant*)..... 284
12. — Dignité du travail (*Xénophon*)..... 285
13. — Des devoirs envers les choses et les animaux (*Kant*)..... 287

§ II. — *Application de la loi morale à la vie domestique.*

1. — Raisons de l'indissolubilité du mariage (*P. Janet*)..... 289
2. — Devoirs des pères envers leurs enfants (*Malebranche*)..... 290
3. — Devoirs des enfants envers leurs parents (*Platon*)..... 291

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

§ III. — *Application de la loi morale à la vie sociale et politique.*

1. — La société est naturelle et obligatoire (*Aristote*)..... 294
2. — Justice et charité (*V. Cousin*)..... 295
3. — Du droit de propriété; qu'il n'est pas fondé sur les lois civiles, ni sur un contrat (*V. Cousin*)..... 299
4. — L'occupation primitive est-elle le fondement du droit de propriété? (*V. Cousin*)..... 300
5. — La production ne constitue pas la propriété (*V. Cousin*)..... 301
6. — Le droit de propriété est une extension de la personnalité (*V. Cousin*) 302
7. — Rapport de la politique et de la morale (*P. Janet*)..... 304
8. — La raison principe de souveraineté (*Malebranche*)..... 306
9. — La souveraineté appartient aux lois fondées sur la raison (*Aristote*). 308
10. — Du pouvoir de faire les lois et de les maintenir (*J.-J. Rousseau*).. 309
11. — La raison et la volonté générale (*P. Janet*)..... 310
12. — Conditions des lois politiques et civiles (*Montesquieu*)..... 311
13. — On doit obéir aux lois même quand elles sont injustes (*Platon*)... 312
14. — Des devoirs envers Dieu (*E. Vacherot*)..... 314

CHAPITRE XVIII.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA NATURE DE L'AME.

§ I. — *Distinction de l'âme et du corps.*

1. — Affirmation du moi (*Descartes*)..... 317
2. — Connaissance simultanée du moi et du non-moi (*J. Simon*)..... 318
3. — Fait primitif de la distinction de l'âme et du corps (*W. Hamilton*). 320
4. — Sentiment naturel de la distinction de l'âme et du corps (*A. Garnier*)..... 321
5. — Aucune faculté de l'âme ne peut être l'attribut du corps (*A. Garnier*)..... 322
6. — Si l'âme n'est qu'une série de phénomènes (*Hume*)..... 324
7. — L'âme est une force (*Fr. Bouillier*)..... 326
8. — Objections contre l'existence réelle du moi (*H. Taine*)..... 328
9. — L'âme est un principe et non un résultat (*Platon*)..... 331
10. — De l'unité du moi (*Damiron*)..... 334
11. — De l'unité du moi opposée à la divisibilité du corps (*Buffier*)..... 336
12. — De la vraie et de la fausse identité (*Buffier*)..... 337
13. — L'identité du moi ne s'interrompt jamais (*Damiron*)..... 338
14. — Renouvellement continuel de la substance du corps (*J. Moleschott*). 339
15. — Objections contre la simplicité et l'identité du moi (*Kant*)..... 340
16. — L'unité et la simplicité du moi ne se concluent pas des phénomènes (*Th. Jouffroy*)..... 343
17. — L'âme, principe d'individualité (*Leibniz*)..... 345
18. — Différence entre la spiritualité et l'immatérialité (*Fr. Bouillier*).... 346

§ II. — *Du matérialisme.*

1. — Position de la question entre le spiritualisme et le matérialisme (*Th. Jouffroy*)..... 348
2. — Enoncé de la doctrine matérialiste (*Moleschott*)..... 351

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Erreur fondamentale du matérialisme (*F. Ravaisson*)..... 352
4. — Hypothèse arbitraire du matérialisme (*Th. Jouffroy*)..... 354
5. — Que la pensée n'est pas un mouvement du cerveau (*F. Ravaisson*). 355
6. — Que le matérialisme ne peut pas expliquer l'identité du moi (*P. Janet*)..... 357
7. — Que le matérialisme ne peut pas expliquer l'unité du moi (*P. Janet*)..... 359
8. — Sans unité il ne peut y avoir ni pensée ni sentiment (*Bayle*)..... 361
9. — La matière est-elle éternelle? (*E. Caro*)..... 363
10. — Conclusion du matérialisme sur l'existence de Dieu (*E. Caro*)..... 365

§ III. — *Des rapports de l'âme avec le corps.*

1. — Des rapports de l'âme et du corps (*Euler*)..... 366
2. — De l'harmonie préétablie (*Leibniz*)..... 368
3. — L'âme et le corps forment un tout naturel (*Bossuet*)..... 370
4. — Les rapports de l'âme avec le corps doivent-ils s'interrompre? (*Leibniz*)..... 371
5. — Du siége de l'âme (*Leibniz*)..... 373
6. — Diverses opinions sur l'origine de l'âme (*Leibniz*)..... 375
7. — Contre ceux qui donnent une âme aux bêtes (*Malebranche*)..... 377
8. — Analogies entre l'homme et l'animal (*Damiron*)..... 380
9. — Différence entre l'intelligence des hommes et celle des bêtes (*Leibniz*). 382
10. — Même sujet (*Flourens*)..... 383
11. — De la vie (*C. Bernard*)..... 384
12. — Organes de la vie et de la pensée (*F. Ravaisson*)..... 386
13. — Diverses opinions sur les rapports de l'âme et de la vie (*E. Saisset*). 387
14. — La force vitale est-elle un attribut de l'âme (*Fr. Bouillier*)..... 391

CHAPITRE XIX.

MÉTAPHYSIQUE.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

§ I. — *Nature et division des preuves de l'existence de Dieu.*

1. — Nécessité de prouver Dieu par les lumières naturelles (*Descartes*).. 394
2. — Valeur des preuves de l'existence de Dieu (*A. Jacques*)..... 395
3. — Contradiction de l'athéisme (*V. Cousin*)..... 398
4. — Classification des preuves de l'existence de Dieu (*Kant*)..... 399

§ II. — *Dieu objet de la raison.*

1. — Affirmation simultanée de notre imperfection et de l'existence d'un être parfait (*Descartes*)..... 401
2. — L'idée de l'être infini a pour cause l'existence de cet être (*Descartes*)..... 402
3. — Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit (*Malebranche*)..... 405
4. — Que la perfection n'est pas un obstacle à l'être (*Bossuet*)..... 406
5. — Dieu prouvé par son idée, ou argument ontologique (*Saint Anselme*)..... 409
6. — Même preuve (*Descartes*)..... 411
7. — Même preuve (*Spinoza*)..... 414

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

8. — Corrections à apporter à cette preuve (*Leibniz*)..... 416
9. — Objections contre l'argument ontologique (*Kant*)..... 418

§ III. — *Dieu cause et raison de toutes choses.*

1. — Nécessité d'admettre une première cause efficiente (*Saint Thomas*). 422
2. — L'existence de Dieu est démontrée par cela seul que nous existons (*Descartes*)..... 423
3. — Peut-on se servir du principe de causalité pour prouver l'existence de Dieu? (*J. Simon*)..... 425
4. — La matière n'existe pas par soi-même (*Clarke*)..... 426
5. — Nécessité d'un premier moteur (*Aristote*)..... 428
6. — Même preuve (*Saint Thomas*)..... 430
7. — Le mécanisme du monde témoigne d'une cause intelligente (*Newton*). 431
8. — Dieu première raison des choses (*Leibniz*)..... 433
9. — Même preuve (*Leibniz*)..... 434
10. — Le monde fût-il éternel, il y a une raison dernière des choses (*Leibniz*)..... 436
11. — Dieu est la condition de l'étendue et de la durée (*Clarke*)..... 438
12. — Critique des arguments qui concluent l'existence de Dieu de celle du monde (*Kant*)..... 440

§ IV. — *Dieu principe de l'ordre dans la nature.*

1. — L'univers n'est pas l'ouvrage d'un aveugle hasard (*Xénophon*).... 442
2. — Formule de l'argument des causes finales (*Th. Reid*)..... 444
3. — Négation des causes finales (*Spinoza*) 445
4. — Apologie des causes finales (*Voltaire*)..... 447
5. — Appréciation de l'argument des causes finales (*Kant*)..... 449
6. — A quelle condition la nature a-t-elle un but final et une cause suprême? (*Kant*)..... 453

§ V. — *Dieu principe de l'ordre dans l'intelligence et dans la volonté.*

1. — Dieu est la garantie de toute certitude (*Descartes*)..... 457
2. — Dieu est la raison intelligible de toutes choses (*Malebranche*)..... 458
3. — Les vérités premières subsistent dans un entendement éternel (*Bossuet*)..... 462
4. — Notre raison reçoit sa règle d'une raison infinie (*Fénelon*)..... 465
5. — Dieu dans la conscience (*Kant*)..... 466
6. — Preuve morale de l'existence de Dieu (*Kant*). 467
7. — Sans Dieu la destinée morale de l'homme ne peut s'accomplir (*Kant*)..... 470
8. — Dieu est le principe de la fraternité humaine (*Epictète*)..... 471

CHAPITRE XX.

DE LA PERSONNALITÉ DE DIEU.

§ I. — *Conditions métaphysiques de la personnalité divine.*

1. — Ce qu'on peut affirmer et nier de Dieu (*Descartes*)..... 473
2. — En quel sens peut-on dire que Dieu est incompréhensible? (*V. Cousin*)..... 475

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

3. — Unité et simplicité de la cause première (*Fénelon*)..... 478
4. — Immutabilité de la cause première (*Fénelon*)..... 479
5. — Immensité et éternité de Dieu (*Malebranche*)..... 481
6. — Le temps et l'éternité (*Platon*)..... 482
7. — Si l'on peut dire que Dieu est un esprit (*Malebranche*)..... 483

§ II. — *Des conditions morales de la personnalité divine.*

1. — De l'intelligence divine (*Aristote*)..... 486
2. — L'intelligence est un principe et non un résultat (*E. Caro*)..... 488
3. — Il n'y a pas incompatibilité entre la pensée et l'absolu (*E. Saisset*). 489
4. — Souveraine liberté de Dieu (*V. Cousin*)..... 491
5. — La volonté de Dieu n'est ni arbitraire ni fatale (*Leibniz*)..... 493
6. — Justice de Dieu (*Malebranche*)..... 496
7. — Le souverain bonheur est uni à l'intelligence absolue (*Aristote*)... 497
8. — Perfection de l'amour et de la joie en Dieu (*E. Saisset*)..... 498
9. — Dieu est la bonté par excellence (*Prévost-Paradol*)..... 499

§ III. — *Objections contre la personnalité de Dieu.*

1. — Objection générale contre les attributs moraux de Dieu (*E. Saisset*). 501
2. — Peut-il y avoir une personnalité infinie (*E. Vacherot*)..... 502
3. — La personnalité infinie n'est pas la personnalité totale (*E. Caro*).. 503
4. — La personnalité de l'homme n'est pas indépendante (*A. Vinet*).... 505
5. — La conscience de Dieu est en Dieu (*E. Saisset*)..... 506
6. — L'homme n'est pas le type de la personnalité qui n'est réalisé qu'en Dieu (*H. Lotze*)..... 507

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XXI.

MÉTAPHYSIQUE.

DE L'ORIGINE DU MONDE.

§ I. — *De la création.*

1. — Définition du pouvoir créateur (*J. Simon*)..... 510
2. — Analogie entre l'acte créateur et l'acte de la volonté humaine (*V. Cousin*)..... 511
3. — En quel sens la création est incompréhensible (*Malebranche*).... 513
4. — L'acte créateur est absolument libre (*Bossuet*)..... 515
5. — La création continuée (*Descartes*)..... 516
6. — La création n'est pas contradictoire avec l'immutabilité de Dieu (*Malebranche*)..... 517
7. — Le bien est la raison dernière de la création (*Platon*)..... 518

§ II. — *Des systèmes qui nient la création.*

1. — Du dualisme (*Platon*)..... 520
2. — Du panthéisme (*E. Saisset*)..... 522
3. — Contradiction du panthéisme (*Malebranche*)..... 523
4. — Que Dieu n'est pas la cause immanente de l'univers (*E. Saisset*). 525
5. — Le panthéisme aboutit à la négation du monde ou à celle de Dieu (*E. Saisset*)..... 527
6. — Tout diviniser c'est tout absoudre (*E. Vacherot*)..... 528

ZENEAKADÉMIA
LISZT MÚZEUM

CHAPITRE XXII.

MÉTAPHYSIQUE.

DE LA PROVIDENCE.

1. — Gouvernement du monde par Dieu (*Platon*)..... 531
2. — Comment la Providence se révèle à l'homme (*Damiron*)..... 536
3. — Constance de l'action providentielle (*Malebranche*)..... 537
4. — De l'origine du mal en général (*Leibniz*)..... 539
5. — Ne pas exagérer le mal qui est dans le monde (*Leibniz*)..... 540
6. — Explication du mal métaphysique (*Leibniz*)..... 541
7. — Explication du mal physique et du mal moral (*Leibniz*)..... 543
8. — Les désordres ne sont qu'apparents dans la nature (*Leibniz*)..... 545
9. — Dieu contribue-t-il au mal moral? (*Descartes*)..... 546
10. — Critique de la doctrine précédente (*Leibniz*)..... 547
11. — Les lois établies de Dieu peuvent avoir des effets fâcheux (*Malebranche*)..... 548
12. — Ce monde est le meilleur possible (*Leibniz*)..... 549
13. — Magnificence des œuvres de Dieu (*Malebranche*)..... 551

CHAPITRE XXIII.

MÉTAPHYSIQUE.

ZENEAKADÉMIA LISZT MÚZEUM

DE LA DESTINÉE DE L'AME.

1. — Tous les hommes s'inquiètent de leur destinée (*Th. Jouffroy*)..... 553
2. — C'est un devoir de songer à l'avenir (*Pascal*)..... 554
3. — Sentiment inné de l'immortalité (*Guizot*)..... 556
4. — L'inquiétude de l'homme est une présomption de la vie future (*Massillon*)..... 559
5. — Les corps mêmes ne peuvent s'anéantir (*Malebranche*)..... 560
6. — Preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme (*Nicole*)..... 561
7. — Il y a disproportion entre la puissance de l'âme et les bornes de la vie actuelle (*Necker*)..... 562
8. — Le perfectionnement de l'homme exige son immortalité (*Kant*)... 565
9. — Preuve psychologique de l'immortalité de l'âme (*V. Cousin*).... 566
10. — Preuve morale. L'immortalité est aussi certaine que la loi morale (*Kant*)..... 568
11. — Autre preuve morale. La justice manque de sanction s'il n'y a pas une autre vie (*J.-J. Rousseau*)..... 569
12. — Se survivre, c'est se souvenir (*F. Ravaisson*)..... 570
13. — Etat de l'âme après la mort (*Platon*)..... 572
14. — La nature de Dieu implique la puissance de punir et de récompenser (*Leibniz*)..... 574

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

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
LISZT MÚZEUM