

~~218~~

~~411/5~~

COURS

DE

PHILOSOPHIE



IMPRIMERIE D'HIPPOLYTE TILLIARD,
RUE S.-HYACINTHE-S.-MICHEL, 50.

~~51.379~~
~~248~~
5
COURS

DE

PHILOSOPHIE

PAR M. A. GIBON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU COLLÈGE ROYAL DE SAINT-LOUIS

~~Inv. 2031~~
85
TOME PREMIER



PARIS

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue des Grès, n. 11, près de la Sorbonne

1842



Bibliotecă Centrală Universitară
"Carol I" București

Cota 10 808

119/18

B. C. U. "Carol I" - Bucuresti



C201801416

4500 588

2187
1/5

AVERTISSEMENT.

Cet ouvrage est le fruit de vingt ans de méditations : après de longs travaux, poursuivis avec un zèle constant et un sincère amour de la vérité, je suis enfin parvenu à résoudre définitivement pour moi-même les problèmes fondamentaux de la philosophie. Mes principes philosophiques sont désormais fixes et arrêtés. Quelques amis, je devrais dire peut-être quelques flatteurs, ont pensé qu'il ne serait pas inutile de les produire hors de l'enceinte du collège, et d'appeler sur eux l'examen du public.

Je ne me crois point appelé à opérer une révolution scientifique : la plupart des pensées que ce livre contient se sont déjà produites dans d'autres ouvrages : mais leur combinaison est l'œuvre de mes réflexions personnelles; elle n'est pas dépourvue d'originalité et m'a conduit sur quelques points à des résultats nouveaux qui seront, je l'espère, jugés dignes de quelque attention, de quelque intérêt et qui pourront au moins devenir pour des esprits supérieurs l'occasion ou la matière de quelques recherches utiles et fécondes.

Le titre de cet ouvrage indique assez qu'il est le déve-

loppement de mes leçons. Quelques lecteurs trouveront peut-être qu'il n'est pas assez élémentaire, et que je ne mets pas la science à la portée des élèves de nos collèges. Je ne mérite pas ce reproche. Je me suis convaincu par une longue expérience que la jeunesse est capable de me comprendre; et je crois lui rendre service, en maintenant l'enseignement de la philosophie à une hauteur où l'on ne puisse atteindre que par les efforts d'une réflexion constante et soutenue. Songeons-y bien; ce serait attirer sur la science l'indifférence et le mépris de la jeunesse, que de l'exposer trop superficiellement. Un cours de philosophie ne doit pas être un simple exercice de mémoire: il doit exercer la raison et former le jugement; il doit tendre surtout à créer dans l'esprit de la jeunesse des convictions sérieuses et durables, et lui donner, par une solution fortement motivée des principales questions de psychologie, de théologie, de morale et de droit naturel, les moyens de résister à toutes les influences pernicieuses qu'elle rencontrera dans la société.

L'enseignement de la philosophie ne peut atteindre ce but, quand il se borne à effleurer les sommités des questions. Un cours trop superficiel est nécessairement incomplet: en mutilant les preuves sur lesquelles s'appuient les dogmes qu'il établit, il enlève à ces preuves toute leur vertu, et reste sans influence sur l'esprit des élèves. Un cours trop superficiel transforme la science en une sorte de catéchisme que l'on apprend par cœur et que l'on répète sans conviction. Mieux vaudrait proscrire la philosophie que de la réduire à ces proportions étroites et mesquines qu'on lui a données de nos jours dans certains ouvrages. Qu'il y ait, parmi les jeunes gens de nos écoles, quelques esprits apathiques et indifférents à la

vérité, qui se contentent de ces œuvres faciles et funestes qui dégradent la philosophie; je le conçois et j'en gémiss. Mais j'ai la ferme conviction qu'elles n'offrent à l'esprit de la plupart de nos élèves qu'un aliment insipide, et qu'ils accueilleront avec joie un ouvrage sérieux et grave, où les questions sont traitées, sinon avec talent, du moins avec assez de *profondeur*, pour que leur solution satisfasse les exigences de la raison.

Le lecteur comprend maintenant dans quel esprit cet ouvrage a été conçu et rédigé. Je crois qu'il est inutile d'en indiquer le plan. Je me bornerai à faire remarquer que, sans rien retrancher du développement des matières qui appartiennent à la psychologie et à la logique, j'ai donné à la théodicée et à la morale plus d'extension qu'elles n'en ont d'ordinaire dans l'enseignement. La théodicée forme dans ce cours une partie distincte; elle n'est plus comprise comme complément dans la morale. Toutes les questions qu'elle renferme sont abordées avec franchise; et toutes les solutions, qui offrent un intérêt moral ou social, y sont développées avec une énergie de conviction qui, je l'espère, pourra influencer utilement sur la conscience de mes lecteurs. En développant cette partie importante de mon cours, j'ai toujours agi dans la persuasion que j'avais à exercer auprès de la jeunesse qui m'était confiée un véritable sacerdoce. J'ai ajouté à la morale quelques considérations sur les principales questions de droit naturel. Dans un pays où les citoyens éclairés sont appelés à exercer une portion de la souveraineté, le droit naturel est devenu un objet d'étude entièrement obligatoire; il ne suffit plus d'enseigner à la jeunesse les principes et les devoirs de la morale privée.

On s'étonnera peut-être de ne point trouver dans cet

ouvrage les développements historiques, que l'enseignement de la philosophie comprend aujourd'hui. J'ai cru pouvoir sans inconvénient supprimer l'histoire de la philosophie, parce que les sources où les jeunes gens peuvent en puiser la connaissance, sont assez abondantes et fournissent des éléments d'instruction solide. Si mes lecteurs accueilleraient favorablement l'exposition de la partie dogmatique de mon cours, et paraissaient désirer un supplément historique, je me consacrerai avec joie à ce travail, dont je ne me suis abstenu, que parce que l'utilité qu'il pourrait avoir ne me semblait pas en compenser la longueur et les fatigues.

VIES DE DAMES GALANTES, par BRANTOME. Nouvelle édition, revue et corrigée sur l'édition de remanuscrits et de la bibliothèque.

VIES DES DAMES GALANTES, par BRANTOME. Nouvelle édition, revue et corrigée sur l'édition de 1711, avec remarques critiques, et historiques. 1 vol. in-48. 5 50

COURS DE PHILOSOPHIE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

OBJET ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.

La philosophie est la tendance réfléchie de l'homme vers la sagesse. La sagesse, c'est la raison, gouvernant la pratique par la théorie; c'est la vérité, réalisant le bien dans tous nos actes; c'est la science, appliquée à la direction de la vie humaine. Si la science a pour mission de nous diriger, toutes ses recherches se rapportent à la question capitale de notre fin dernière; tous ses efforts doivent tendre à pénétrer le mystère de notre destinée.

Mais la solution de cet important problème est le terme nécessaire auquel elle aspire : elle n'est pas, elle ne peut pas être l'objet immédiat de ses premiers travaux. En effet, l'avenir est contenu en germe dans le présent, et, quoique le présent soit directement observable, il ne peut pourtant s'expliquer et se comprendre que comme développement du passé. Il faut donc que l'homme sache ce qu'il est, et découvre ce qu'il a été, avant de chercher ce qu'il doit devenir un jour. Déterminer par l'observation son état présent, remonter par le raisonnement jusqu'à son origine, et déduire de la solution de ces deux problèmes les lumières qui doivent éclairer devant lui les voies de l'avenir : telle est l'œuvre imposée au philosophe ; œuvre pleine de grandeur, poursuivie par l'humanité à travers les siècles, mais qui demeure toujours inachevée ! Car la science est un idéal dont l'homme se

rapproche incessamment, sans pouvoir jamais atteindre à sa réalisation complète : et c'est par un juste sentiment de la faiblesse humaine, et de la hauteur de la science, que la Grèce, suivant en ce point l'opinion de Pythagore, substitua le nom de philosophe à celui de sage, que s'arrogèrent ses premiers savants. La philosophie n'est donc que l'effort réfléchi, par lequel l'homme tend à créer la science; et, pour résumer tout ce qui précède dans une courte définition, nous pouvons dire qu'elle a pour objet de nous conduire à la sagesse par la connaissance parfaite de notre nature, de notre principe et de notre fin.

Puisque dans l'antiquité, la philosophie, embrassant l'universalité des êtres, s'efforçait de remonter aux principes des choses, il semble que notre définition, en la renfermant dans l'étude de l'homme, ait restreint l'étendue de son ancien domaine. Il suffira d'un léger examen pour se convaincre que nous n'en avons rien retranché. Les recherches qui se rapportent à notre principe et à notre fin comprennent la théologie, la logique, la morale, le droit naturel, l'appréciation raisonnée des lois humaines, et, en général, toutes les branches des sciences économiques et politiques : celles qui se rapportent à notre nature impliquent, comme un complément nécessaire, l'étude des rapports qui nous unissent à Dieu et à la nature. En effet, l'homme ne vit pas isolé dans ce monde : Dieu pénètre en lui par ce sens intérieur que l'on nomme instinct; la nature pénètre en lui par les sens externes. Sa force personnelle se développe sans cesse au milieu de forces étrangères, qui tantôt la secondent, tantôt la limitent dans ses mouvements. S'il se concentre en lui-même, s'il se borne à l'analyse des phénomènes intérieurs, dont il est le théâtre, sans jamais jeter un regard hors de lui sur les causes qui le modifient, tous les faits qu'il observera deviendront d'impénétrables mystères; et sa connaissance mutilée, réduite à quelques abstractions, cherchera vainement à reproduire la vie réelle de l'intelligence. La nature d'ailleurs devient un obstacle, quand on ne sait pas s'en faire un instrument : le sage doit l'étudier pour la vaincre et pour la plier à son usage.

Enfin, quoique la philosophie se sente atteinte d'un certain effroi à l'aspect de ces branches si multipliées et si étendues, que projette dans toutes les directions l'arbre scientifique, elle ne renoncera pas à son antique juridiction sur les sciences particulières qui relèvent d'elle, puisque leurs racines sont dans l'homme :

elle ne les laissera pas marcher sans règle vers le but qu'elles se seront choisi, s'isoler dans leur spécialité ou plutôt susciter par leurs prétentions exclusives une anarchie intellectuelle, qui se résoudrait inévitablement en désordre moral dans notre conduite. L'unité dans les actions suppose l'unité dans les connaissances ; et, puisque la philosophie veut ordonner tous nos actes par rapport à notre fin dernière, elle est rigoureusement obligée d'établir un lien systématique entre les sciences particulières, d'apprécier leur certitude en remontant à leurs principes, de fixer leurs limites, de régler leur marche, et de les faire toutes concourir à une œuvre générale et commune, je veux dire à l'accomplissement désormais libre et réfléchi de la destinée humaine.

A travers l'extrême diversité des opinions individuelles, et les écarts trop nombreux dans lesquels l'amour exclusif de la théorie a entraîné la raison, on voit percer dans tous les grands philosophes l'opinion que nous venons de développer sur l'objet de la philosophie. Après s'être égarée quelque temps dans des recherches trop ambitieuses sur l'origine et le principe élémentaire du monde, cette science prend sous Socrate une direction plus conforme à son nom et à sa mission. L'homme devient et doit rester désormais son point de départ, son centre et son but. Socrate met en honneur le célèbre Γνωθι σεαυτον : il instruit chacun de nous à déduire de la connaissance de soi-même ce qu'il peut et ce qu'il doit ; il met la logique en action ; et non content de donner à la morale la forme et la certitude d'une science, il l'appuie sur l'autorité de sa vie et de sa mort.

Platon s'élève à l'idéal dans ses brillantes spéculations ; mais il identifie la science avec la vertu, la vérité avec le bien, et dans sa théorie des idées, il puise des types de perfection absolue, dont il nous impose l'imitation dans les arts, dans la morale et dans la politique. Aristote classe toutes les connaissances humaines ; il essaie d'en fixer les principes, et substituant aux idées de Platon des formes et des catégories, il transforme la poétique universelle de son maître en un vaste système disciplinaire, qui règle tous les travaux de l'esprit humain. La philosophie de Zénon a pour objet la sagesse ou la perfection de l'homme. Elle s'attaque hardiment à l'indifférence des esprits et à la corruption des mœurs, et s'efforce de raffermir l'une par l'autre les autorités ébranlées de la vérité et de la vertu. C'est à la morale qu'Épicure rapporte ses travaux superficiels : pour lui conserver un reste d'in-

fluence, il l'abaisse au niveau de ses contemporains, et montre à des âmes énervées le bonheur dans le repos.

Plus tard, la philosophie s'engage dans la lutte d'une religion qui tombe contre une religion qui s'élève. Dans l'école néoplatonicienne, elle se ranime au contact des cultes de l'Orient, combat sans succès, mais non sans gloire, pour les vieilles croyances, et soutient quelque temps l'édifice chancelant de l'ancien monde. Entre les mains des pères de l'Église, elle devient pour le christianisme un puissant instrument de propagation; et en secondant le progrès religieux de l'humanité, elle prépare l'avènement d'une société nouvelle, d'une civilisation plus parfaite.

Au moyen-âge, la philosophie perd son indépendance et sa liberté. Les principes qu'elle cherchait autrefois dans la conscience et dans la raison, lui sont imposés par l'autorité religieuse. Mais du moins l'homme continue toujours d'être l'objet de ses argumentations, puisque ces dogmes révélés, qu'elle revêt de la forme scientifique, contiennent une solution complète du problème de notre destinée.

Les travaux de Bacon ont pour but : 1° la division, le dénombrement et la critique des connaissances humaines; 2° la découverte et la mise en œuvre de la méthode, qui est l'art d'interpréter la nature. Quoique sa philosophie se concentre trop exclusivement dans l'étude du monde extérieur, elle a pourtant son point de départ dans l'homme, puisqu'elle fonde la division des sciences sur la différence des facultés, avec lesquelles l'esprit travaille sur des matériaux fournis, suivant Bacon, par la sensation; et elle tend au bien de l'humanité. Car savoir, c'est pouvoir; et nous devons chercher dans les êtres les lois de leur génération, pour les transformer selon nos besoins, pour les faire servir d'instruments à notre puissance et à notre bonheur. Si Descartes combat la science du moyen-âge, ce n'est pas seulement parce que les principes de la scolastique ne sont à ses yeux que des traditions consacrées par une aveugle confiance : c'est aussi parce qu'il s'afflige de la stérilité de leurs résultats. Ce grand homme rend à l'intelligence sa liberté; il cherche en lui-même la source et la matière de la science, et portant dans sa conscience la lumière de la réflexion, il essaie d'y découvrir les fondements de la certitude et de la vérité. Pour lui, « la philosophie est un effort de la raison, qui a pour objet de déduire des premiers principes les règles des arts, et surtout celles de notre conduite. »

Depuis Descartes jusqu'à nos jours, le devoir, imposé aux philosophes, de tendre à l'art par la science, a été universellement reconnu, et il n'a été que rarement négligé. Locke ne se borne pas à rechercher l'origine des connaissances : Condillac ne se renferme pas dans son hypothèse de la sensation transformée. Le premier, comme moraliste et comme publiciste, exerce sur son siècle une influence bienfaisante, et propage par des écrits pleins de sagesse les principes de la tolérance et de la liberté. Le second se tient en *dehors du mouvement politique*, et s'occupe peu de morale. Mais par ses écrits sur le langage, sur l'art de penser, sur l'art de raisonner, il semble aspirer à la direction des intelligences. Après Locke, on voit surgir en Angleterre, dans un court intervalle de temps, une suite de philosophes qui appliquent la méthode expérimentale à la détermination scientifique de nos devoirs, et qui déduisent leur morale de l'observation du cœur humain. Puis, comme les argumentations sceptiques de Hume avaient renversé les anciennes bases de la philosophie pratique, l'école écossaise lui cherche de nouveaux fondements dans l'étude patiente et scrupuleuse des faits psychologiques; et si, dans ses commencements, elle se borne à recueillir des observations, c'est qu'elle craint par-dessus tout que l'hypothèse ne vienne de nouveau compromettre l'autorité des préceptes dans lesquels la psychologie doit se résoudre. En France, les écrivains du xviii^e siècle s'emparent presque sans examen des théories de Condillac, et en déduisent une morale appropriée à l'état des mœurs contemporaines. Entraînés par l'esprit philosophique, qui veut passer de l'indépendance à l'empire, ils réagissent avec trop de violence contre l'autorité religieuse et contre le despotisme politique. Mais, quoiqu'ils marchent à travers des ruines, n'hésitons pas à le proclamer, ils poursuivent un noble but : car ils préparent au monde une ère de liberté; et leur philosophie lègue à la nôtre le devoir de diriger des peuples libres dans les voies d'un perfectionnement indéfini.

Si la savante Allemagne se plaint un peu trop dans des théories, que leur profondeur rend inaccessibles au vulgaire, l'essor de la spéculation ne l'entraîne jamais hors de l'humanité, puisque ses travaux ont leur principe et leur fin, leur sujet et leur objet dans la raison, appelée à se connaître, à s'apprécier et à légitimer elle-même son autorité dans toutes les sphères où s'exerce l'activité humaine. Quand ensuite on observe les fréquentes excursions que

les grands philosophes de l'Allemagne se sont permises dans le domaine de la religion, les nombreux efforts auxquels ils se sont livrés pour fonder sur des bases solides l'esthétique, la logique, la morale et le droit naturel, on ne peut s'étonner assez de l'ignorance ou de la légèreté des critiques, qui leur reprochent encore aujourd'hui d'avoir dédaigné l'étude de la philosophie pratique. On doit avouer que, dans ces esprits contemplatifs, la science revêt souvent des formes trop abstraites et trop sévères; qu'elle se montre moins accessible et moins praticable que dans notre France: mais l'histoire des cinquante dernières années démontre clairement qu'elle n'est pas demeurée étrangère aux mouvements dans lesquels l'Europe est engagée. Ainsi, même dans la terre classique de la théorie, la philosophie s'efforce d'établir la suprématie de la raison dans la conduite des affaires humaines. Modifiée par les préoccupations des époques qu'elle a traversées, et s'individualisant en quelque sorte dans diverses écoles, elle a varié dans ses solutions sur le problème de notre fin dernière; mais partout elle tend à diriger l'humanité dans l'accomplissement de ses destinées morales, sociales, politiques et religieuses.

Après avoir constaté cet accord parfait de toutes les opinions sur le but de la philosophie pratique, nous ne devons pas dissimuler que, sur les limites qu'il convient d'assigner à la philosophie spéculative, il s'est manifesté quelques dissidences entre les philosophes modernes. « Si nous en croyons l'école empirique, il nous faut désormais bannir de nos études les spéculations métaphysiques qui se rapportent à l'origine des choses. Toutes nos recherches sur les principes ne peuvent enfanter que de stériles hypothèses et d'étroits systèmes. Les grandes découvertes de la physique ne datent que de l'époque où elle a renoncé à ses longs rêves sur les origines et sur les causes, pour s'en tenir à l'examen et à la classification des phénomènes; et si la philosophie proprement dite n'a pas suivi le même mouvement de progrès, elle ne doit l'attribuer qu'à sa persistance trop obstinée dans des études dont l'objet est placé hors de notre portée. Sachons donc, comme les physiciens, profiter des erreurs de l'antiquité; et, puisqu'il est aujourd'hui bien reconnu que notre intelligence ne peut s'élever jusqu'au principe des choses, imposons enfin des bornes à notre curiosité; réduisons la philosophie aux justes proportions d'une science expérimentale, et renfermons-la dans l'étude des faits intellectuels et moraux. »

Comment les promoteurs de cette prétendue réforme n'ont-ils

pas senti que la question de notre fin dernière tient à celle de notre principe, et qu'on ne saura jamais parfaitement pourquoi la Providence a créé les êtres, tant qu'on ignorera comment elle les a formés. Le présent n'éclaire que lui-même : sans le souvenir de la veille on ne peut prévoir le lendemain; et ce n'est qu'en reculant vers le passé que notre raison s'élancera sûrement vers l'avenir. D'ailleurs l'étude des principes est une nécessité! Il n'est pas un seul de ces partisans exclusifs de l'expérience qui ait pu se renfermer dans l'observation des faits. Leur méthode même est un démenti donné à leur opinion; car elle a pour objet d'établir entre nos idées des rapports de filiation qui réfléchissent, avec toute l'exactitude possible, la génération réelle des choses. Ainsi la métaphysique n'est effacée que des titres de leurs ouvrages : elle est toujours, quoi qu'ils en disent, la matière et l'âme de leurs travaux. L'étude des principes est une nécessité! C'est la nature même qui nous en a imprimé l'irrésistible besoin. A peine l'homme a-t-il jeté un premier regard sur le monde, qu'indifférent au présent, il veut arracher aux choses le secret de leur passé et celui de leur avenir. L'enfant, qui ne peut satisfaire par lui-même son inquiète curiosité, vous importune de ses questions sans cesse renaissantes sur l'origine et la fin des objets qui l'intéressent. Pour vous dispenser de répondre, n'alléguez pas votre ignorance; il refuserait d'y croire. Une voix secrète lui dit qu'ici notre désir de connaître est le signe et la mesure de notre puissance. Il serait bien étrange, en effet, qu'un Dieu sage eût mis en nous ce besoin de nous enquérir du principe des choses, s'il ne devait jamais nous conduire qu'à l'erreur. Mais l'examen des faits nous démontre que, dans cette partie élevée de la philosophie, les travaux de l'homme obtiennent aussi leur récompense. Les solutions des grands problèmes relatifs aux origines des choses, à la nature de la cause première, et à ses rapports avec l'homme, deviennent plus précises et se rapprochent davantage de la vérité, à mesure que l'observation fournit au raisonnement plus de données certaines; et si l'exemple de l'antiquité nous fait une loi de la circonspection, il ne nous impose pas le devoir de mutiler la science. Enfin la métaphysique est utile même par les hypothèses qu'elle enfante. Ces hypothèses, au défaut de systèmes complets, sont des liens nécessaires pour cette multitude de faits et de détails qui accable et confond l'intelligence des modernes. La hardiesse du métaphysicien seconde la timidité de l'observateur, et triomphe de sa las-

situde. Pour combattre ou pour vérifier les principes que le premier pose avec trop de confiance, le second est soumis à l'heureuse nécessité de revenir sur ses travaux antérieurs, d'agrandir le cercle de ses expériences, et de diriger ses regards sur des points que le flambeau de la science n'avait point encore éclairés.

Division de la philosophie. — La philosophie comprenait chez les anciens, 1^o la *physique*, ou la science de la nature, qui embrassait tous les êtres, tant spirituels que matériels; 2^o la *logique* ou *dialectique*, dont l'objet principal était de fonder la théorie du raisonnement et de l'argumentation, mais à laquelle on rattachait souvent aussi les recherches relatives aux principes et à la valeur de la connaissance; 3^o la *morale* ou *éthique*, renfermant la grande question du souverain bien, et la détermination des vertus ou des devoirs de l'homme. Depuis Thalès jusqu'à Socrate, les veilles et les méditations des philosophes grecs furent presque uniquement consacrées à la physique. La logique et la morale n'étaient point l'objet d'une culture spéciale, et se réduisaient à un petit nombre de préceptes et de sentences. Comme science distincte, la morale dut son origine à Socrate; et les éléments de la logique, encore dispersés dans les diverses écoles, furent développés, réunis, et systématiquement coordonnés par Aristote.

Au moyen-âge, la physique des anciens se divisa en deux branches distinctes. L'une, qui conserva le nom, désormais restreint, de physique, avait pour objet les êtres périssables, soumis aux lois du mouvement; l'autre, qui fut appelée métaphysique, et dont le nom a, dit-on, son origine dans une classification ancienne des œuvres d'Aristote, avait pour but d'expliquer les notions abstraites, que l'intelligence se forme sur l'Être en général et sur ses propriétés, et de nous faire connaître les esprits, les êtres élevés au-dessus du mouvement sensible, les êtres actifs par eux-mêmes, les causes premières. Comme science de l'Être, la métaphysique prenait le nom d'Ontologie; comme science des esprits, elle s'appelait Pneumatologie, et traitait de l'esprit incréé ou de Dieu, et des esprits créés, ou des anges et des âmes humaines. La philosophie du moyen-âge comprenait donc quatre parties : la physique, qui était ou négligée ou dénaturée, la métaphysique, la logique et la morale.

Chez les modernes, l'acception primitivement donnée au mot métaphysique a été modifiée, et, selon moi, elle est devenue tout à la fois plus large et plus précise. Dans l'objet de notre connais-

sance on distingue deux éléments essentiels, l'être et le paraître, ou le phénomène, la substance et la modification, la cause et l'effet, le primitif et l'actuel. Or le phénomène, la modification, l'effet et l'actuel peuvent être soumis à l'observation, et forment le domaine des sciences expérimentales. L'être, la substance, la cause et le primitif ou l'origine, ne peuvent être atteints que par la raison, et sont l'objet de la métaphysique. Il est facile de voir qu'une étroite affinité unit ces divers termes corrélatifs, et qu'ils rentrent en quelque sorte les uns dans les autres. Ainsi l'être ou le réel se cache sous l'apparence qui n'existe que par lui et qui lui est postérieure. L'être est la substance, la cause, le principe du phénomène, et le phénomène est toujours la modification de quelque substance, l'effet de quelque cause, le résultat actuel de quelque principe antérieur. On conçoit donc que, suivant le point de vue sous lequel on se place, la métaphysique devienne, sans changer de nature, la science de l'être, la science des substances, la science des causes, la science des principes ou des originés; qu'elle soit encore considérée comme la science de l'absolu, ou de l'inconditionnel, parce que l'être se conçoit par lui-même, et que le phénomène n'a qu'une existence relative et dépendante, comme la science de l'inobservable, parce que l'être, la substance, la cause et l'origine ne peuvent être immédiatement saisis ni par les sens, ni par la conscience, et que les sens et la conscience sont nos seuls moyens d'observation. Toutes ces définitions se rapportent au même objet. Leurs différences sont purement verbales et ne justifient pas les déclamations de quelques philosophes sur l'obscurité et l'incertitude qui dérobent à leurs yeux prévenus le sens du mot métaphysique.

Quoique la métaphysique, selon nous bien déterminée dans son objet, constitue l'essence même de la philosophie, comme la morale en constitue le but, et qu'à ce titre elle ait le droit de conserver sa place et son rang dans une classification générale des connaissances philosophiques, pourtant nous ne la comprendrons pas dans la division particulière de notre cours. Comme science des origines, la métaphysique est appelée à nous faire comprendre la raison des choses dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral : elle se mêle à tous nos travaux et les soumet tous à la domination de ses principes. Or, puisque suivant un plan d'études que je ne veux pas apprécier ici, la philosophie, réduite à la condition d'une science spéciale, doit se renfermer dans l'explication des faits intellectuels et moraux, et que toute recherche sur les faits physiques



lui est interdite, il est évident que par là une moitié de la métaphysique se trouve rejetée hors du domaine réservé à l'enseignement philosophique. Si maintenant nous ajoutons que, chargé d'instruire une jeunesse encore peu exercée aux méditations scientifiques, nous ne pourrions que rarement franchir les limites de l'observation, que dans nos leçons les discussions de principes occuperont peu de place, et qu'elles seront même dispersées au milieu des analyses diverses auxquelles elles devront servir de complément, on comprendra que nous donnerions une fausse idée du plan que nous nous proposons de suivre, en maintenant la métaphysique dans notre division.

Une seule branche de la métaphysique sera distinctement conservée dans notre cours : c'est la Théodicée. La place des autres branches que nous sommes obligé de supprimer, sera occupée par la psychologie, science qui fut trop longtemps négligée, quoique Platon l'eût déjà signalée comme une introduction nécessaire à toute étude philosophique. Puisque nous n'avons retranché que les deux premiers membres de la division adoptée par les scolastiques, on voit que notre cours comprend déjà quatre parties distinctes : 1° la *Théodicée*, qui a pour objet de démontrer l'existence et les attributs de Dieu ; 2° la *Psychologie*, qui est l'étude de l'esprit humain ; 3° la *Logique*, qui est l'art de diriger l'intelligence dans la recherche et dans la démonstration du vrai ; 4° la *Morale*, qui a pour objet de conduire l'homme à sa fin par la connaissance de ses devoirs et de ses droits. A ces quatre parties nous ajouterons, comme moyen de vérification et de contrôle pour les dogmes que nous aurons déduits de la réflexion et du raisonnement, un examen critique des systèmes anciens et modernes, qui portera le nom d'*Histoire abrégée de la philosophie*.

En indiquant le but que j'assigne à l'étude de l'histoire, j'ai implicitement marqué la place qui, selon moi, lui appartient dans l'enseignement. Quand l'histoire précède l'exposition des dogmes, elle est condamnée à demeurer superficielle, pour se rendre intelligible. Elle ne peut soumettre à une critique sérieuse des systèmes dont elle est forcée de mutiler l'analyse : incapable de faire comprendre la raison des erreurs et des vérités, elle transforme les unes en absurdités ridicules, laisse les autres sans consistance et sans autorité, et tend à inspirer le mépris, ou au moins l'indifférence pour la philosophie. Pourtant on a prétendu qu'en ajournant l'étude de l'histoire, le professeur refuse à ses élèves les

moyens de critiquer ses propres opinions, qu'il leur impose toutes ses erreurs, et se prépare un facile triomphe sur des systèmes contre lesquels ses auditeurs sont déjà prévenus, avant même de les connaître. Mais, s'il est vrai que des intelligences, encore faibles et dépourvues de principes, soient incapables de saisir et d'apprécier dans leur ensemble et dans leurs détails les grands systèmes des philosophes anciens et modernes, comment peut-on s'imaginer qu'elles trouveraient dans l'histoire le moyen d'assurer la liberté de leurs jugements, et de résister aux impressions qu'il plairait à un maître habile de leur communiquer? Si nous obéissons, dans notre enseignement, à un autre intérêt qu'à celui de la vérité, nous serait-il donc plus difficile de faire prévaloir nos idées par la critique des opinions étrangères, que par une exposition directe et dogmatique? Avouons-le, tout mode d'enseignement pourrait devenir un moyen d'influence illégitime, et nous n'offrons à nos élèves, comme à la société qui nous les confie, d'autre garantie réelle que le sentiment de nos devoirs, et ces salutaires habitudes d'impartialité qui accompagnent dans l'homme le développement de l'esprit philosophique.

Si maintenant nous examinons dans quel ordre il convient de disposer les quatre parties de notre philosophie dogmatique, il nous sera facile de nous convaincre que la psychologie doit être le premier objet de nos travaux. Toute science, en effet, dérive de l'observation et du raisonnement. Le raisonnement a besoin de principes, et ces principes n'ont qu'une valeur hypothétique, s'ils ne sont ni produits, ni légitimés par l'observation des faits. L'observation est donc le point de départ nécessaire de toutes nos recherches; et le raisonnement n'est, pour toute science, qu'un moyen de poursuivre et de compléter son développement. Or la psychologie est la science des faits que la conscience nous révèle en nous-mêmes: son instrument principal est la réflexion ou l'observation intérieure. Les trois autres parties de la philosophie sont, au contraire, des sciences exclusivement rationnelles. Dans la théodicée, l'existence et les attributs de Dieu se déduisent de prémisses empruntées à la psychologie et à la physique, ou de quelques notions générales et universelles, dont l'observation psychologique a dû déterminer les caractères, et apprécier la certitude. Les règles de la méthode se fondent sur la connaissance des facultés scientifiques que la logique est appelée à diriger. Dans la morale, la nature de l'obligation est une conséquence déduite de

la conception du bien absolu ; et, pour mesurer l'étendue de nos devoirs particuliers, le raisonnement a besoin de s'appuyer sur une analyse antérieure de nos facultés et des divers mobiles qui les déterminent. La psychologie précédera donc la théodicée, parce qu'elle est une des sources où celle-ci doit puiser la matière de ses démonstrations, et qu'il faut découvrir par l'observation la nature de l'homme, avant de remonter à son principe par le raisonnement. La psychologie précédera la logique et la morale, parce qu'elle les éclaire sur la nature de l'instrument dont elles sont destinées à régler l'usage, et qu'ainsi elle contient en tout ou en partie la raison de leurs préceptes. Si la démonstration des règles qui constituent la logique, eût été possible sans le secours des théories psychologiques, nous aurions conservé à cette science le rang que nos pères lui assignaient légitimement à une époque où la psychologie ne formait pas encore une branche distincte dans l'enseignement de la philosophie. Nous la placerons du moins avant la théodicée et la morale, parce qu'elle n'a pas besoin de leur secours pour déterminer et légitimer les règles qu'elle impose à l'intelligence, et que ces règles nous sont nécessaires pour nous diriger dans l'étude difficile des problèmes théologiques et moraux.

Enfin la morale doit suivre la théodicée. Il faut savoir d'où vient l'homme, avant de chercher où il va. Or la question de notre principe appartient à la théodicée ; celle de notre fin, à la morale. D'ailleurs, tant que l'on demeure dans le doute sur la réalité de l'Être parfait, l'existence du bien absolu est un problème insoluble ; et toute incertitude théorique sur l'existence du bien absolu conduit à la doctrine de l'intérêt. Subordonnant la théodicée à la morale, Kant a, je le sais, déduit la loi de la liberté, et Dieu de la loi qui, sans l'Être puissant, serait dépourvue d'une sanction nécessaire. Mais cet étrange procédé rationnel lui était imposé par son scepticisme théorique. On ne peut alléguer la même excuse en faveur de ceux qui, dans leur morale, imitent l'exemple de Kant, sans partager ses doutes sur la puissance de la raison spéculative. Quand, avant d'avoir démontré l'existence de Dieu, ils posent l'idée du bien absolu comme l'unique principe de la loi naturelle, comment ne voient-ils pas que leur morale n'est que provisoire, et n'établit définitivement aucune obligation positive. En effet, s'ils identifient hypothétiquement le bien avec Dieu, ils fondent le devoir sur un *postulatum*, qu'ils pouvaient éviter et que, dans

l'ordre scientifique, personne n'est obligé d'admettre : s'ils conçoivent le bien comme un principe absolu et indépendant, ce bien, isolé de sa source vivante, n'est plus qu'un attribut sans substance, qu'une froide abstraction, et la loi qu'il engendre, reste privée de réalité, jusqu'à ce qu'ils daignent enfin, par une démonstration trop tardive, lui donner dans l'Être divin le mouvement et la vie.

PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

DESIGNATION ET DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE.

Considérons une sensation quelconque : au sentiment, que vous en avez, viennent toujours se joindre les conceptions d'un objet, de l'épave, et d'un objet de l'opération. Le sujet qui éprouve la sensation, c'est le moi, et en se concevant lui-même par la sensation éprouvée, il se distingue de la cause externe de sa propre modification. Il est le nature opérante par elle-même, et celle d'un objet comme par un certain état, par exemple, l'attention, dans laquelle l'attention est, soit le moi comme sujet opérant, ses organes comme instruments, et un corps quelconque comme terme ou comme objet. En un mot, il nous est naturel de rapporter à un sujet identique et permanent certaines affections et opérations, par ce nous portent à se rendre immédiatement d'elles-mêmes. Quelle que soit la nature de ces affections, c'est lui que nous appelons le moi, et ce sentiment immédiat d'existence, qui est inhérent à certains phénomènes, se trouve toujours conscience ou être intime.

Suivant l'opinion de quelques philosophes, qui ont embrassé ces idées à l'étranger, le moi est dans l'homme le principe de la vie, la force libre, la puissance causative, ainsi dans tout être intelligent nous concevons le moi comme un sujet, dont le principe de l'activité n'est qu'un attribut. Or l'activité est par la

PREMIÈRE PARTIE
DE LA PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION ET DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE.

Considérez une sensation quelconque : au sentiment, que vous en avez, viennent toujours se joindre les conceptions d'un sujet, qui l'éprouve, et d'un objet qui l'a produite. Le sujet qui éprouve la sensation, c'est le *moi*; et en se concevant lui-même par la sensation éprouvée, il se distingue de la cause externe de sa propre modification. Il est d'autres phénomènes qui, avec le sentiment d'eux-mêmes, impliquent encore la conception du moi comme cause, et celle d'un objet comme but ou comme effet. Telle est, par exemple, l'attention, dans laquelle l'homme conçoit le moi comme sujet agissant, ses organes comme *instruments*, et un corps quelconque comme *terme ou comme objet*. En un mot, il nous est naturel de rapporter à un sujet identique et permanent certaines affections et opérations, qui en nous portent le sentiment immédiat d'elles-mêmes. Quelle que soit la nature de ce sujet, c'est lui que nous appelons le moi; et ce sentiment immédiat d'eux-mêmes, qui est inhérent à certains phénomènes, je le nomme conscience ou sens intime.

Suivant l'opinion de quelques philosophes, qui ont emprunté ces idées à l'Allemagne, le moi est dans l'homme le principe d'action, la force libre, la puissance causatrice. Mais dans tous nos jugements nous concevons le moi comme un sujet, dont la puissance ou l'activité n'est qu'un attribut. Or l'activité n'est pas le

seul attribut du moi : il souffre autant qu'il agit ; et l'on peut même dire, en général, qu'il n'agit que parce qu'il a souffert. Identifier le moi avec la force libre, qui vit en nous, c'est le confondre avec la *personne*, dont l'essence consiste, en effet, dans la force libre. Or la personnalité est dans le moi : elle ne le constitue pas tout entier ; et, si la sensation n'est pas un fait de la personne, elle est du moins dans toutes les langues, comme dans la réalité, une modification du moi.

La conscience, suivant la définition que nous en avons donnée, est impliquée dans *tout sentiment*, dans *toute pensée*, dans *toute action du moi* : elle est inséparable de l'objet qu'elle révèle ; et ce n'est que par abstraction qu'il devient possible de la considérer comme une faculté distincte, comme une sorte d'organe, d'œil, ou de miroir intellectuel, chargé de transmettre au moi, de contempler, ou de réfléchir tout ce qui se passe en nous-mêmes. Je sais qu'il est difficile de conserver toujours, en parlant de la conscience, une rigoureuse exactitude de langage, et qu'ici l'abus de la métaphore est presque inévitable. Mais ce serait pourtant tomber dans une exagération évidente que de comparer, comme on se le permet trop souvent, la conscience ou le sens intime à un spectateur qui aperçoit hors de lui une scène étrangère, à un théâtre, dont la clarté se répand sur les acteurs, à un écho, qui de loin répète les sons de la voix humaine. La conscience est le son, la voix même de la pensée en action, la lumière intérieure, que la pensée projette autour de soi dans chacun de ses mouvements. Il semble, je l'avoue, que le sens intime, outre cette révélation individuelle de chaque phénomène, implique une intuition du moi, qui se manifeste à lui-même et se reconnaît dans ses *propres modifications*, une *vue d'ensemble* qui embrasse et fixe dans l'unité permanente du moi toutes les variations des phénomènes. Mais nous verrons plus tard que la faculté, qui nous élève à la conception du moi-substance, diffère essentiellement du sentiment intérieur qui accompagne l'action de la pensée, et que la mémoire, sans laquelle nous ne pourrions ni saisir l'identité du moi, ni embrasser en lui l'ensemble des phénomènes intellectuels, est distincte de la conscience.

Quoique la conscience n'atteigne rien de plus que des phénomènes, c'est par elle que nous parvenons à définir le moi. Dans les modifications auxquelles elle se joint, elle trace en quelque sorte la limite et la circonscription de ce sujet, au sein duquel elle

ne pénètre pas : elle le sépare de tout ce qui n'est pas lui, et en le distinguant ainsi du reste de la nature, elle fixe le domaine d'une science que l'on appelle psychologie, et dont le nom indique assez mal la nature. Car la *science de l'ame* est la métaphysique du moi, et s'obtient par le raisonnement, tandis que celle que l'on a désignée sous ce nom de psychologie, est principalement fondée sur l'observation des faits révélés par le sens intime, et pourrait être plus justement nommée la *phénoménologie du moi*.

Le but immédiat de la psychologie est, en effet, de nous faire connaître les phénomènes de conscience. Son principal moyen est l'observation intérieure, ou la réflexion, qui, comme faculté essentiellement analytique, ne s'applique ni au moi, ni même à ses attributs, mais s'exerce exclusivement sur les modifications diverses de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité. Car le moi est en lui-même absolument indécomposable, il ne se définit que par ses attributs ; et chacun de ses attributs, indéfinissable en lui-même, ne se détermine et ne se distingue que comme origine ou comme cause d'une classe spéciale de phénomènes, dont l'analyse a fixé les caractères. Je dis plus, la réflexion n'a peut-être jamais pour objet direct un phénomène actuel de conscience ; elle ne peut agir efficacement que sur les idées ou images que les faits laissent après eux dans notre mémoire ou dans notre conception.

La psychologie ne mériterait pas le nom de science, si elle se renfermait dans la description des phénomènes ; elle doit aussi les comparer entre eux, les classer, nous montrer leurs différences, leurs rapports, leur filiation, déterminer les lois qui règlent leur succession et leur développement. Ici l'analyse ne peut lui suffire ; elle est obligée de chercher un nouvel appui dans l'induction, qui, par le moyens d'expériences particulières, dont elle varie les circonstances, nous élève à des résultats généraux, et nous permet d'atteindre par l'analogie et de ranger sous une même loi des faits que l'observation directe avait laissé échapper. On peut comprendre, dans une courte définition, le double but et le double procédé de la psychologie, en disant qu'elle a pour objet de distinguer les phénomènes de conscience par l'analyse et d'en découvrir les lois par l'induction.

Le domaine qui lui est propre se compose donc, 1° de toutes les vérités qui nous sont immédiatement révélées par la réflexion ; 2° de toutes celles que le raisonnement peut trouver sans chercher ses principes hors des limites du sens intime. Ainsi c'est à la

psychologie qu'il appartient de résoudre toutes les questions relatives à la nature des faits internes, et aux rapports de succession ou de génération qui les unissent entre eux. Car la conscience nous fournit sur ces problèmes tous les moyens de solution. Mais, si l'on veut atteindre les origines externes de ces faits, on ne peut y parvenir en se renfermant dans les données qui résultent de l'observation intérieure; il faut en demander d'autres au monde externe. Or, quand le raisonnement s'appuie ainsi sur deux espèces de principes de nature opposée, *il franchit les limites de la psychologie, et nous introduit dans le domaine de la métaphysique. Ces deux sciences ont encore un point de contact dans la question qui se rapporte à la nature de l'ame, puisque nous ne pouvons la résoudre qu'en essayant de déterminer par la comparaison, si les propriétés de la matière organisée, et les facultés du principe pensant peuvent appartenir à un seul et même sujet. Enfin le problème de notre destinée future est tout entier du ressort de la métaphysique, puisque les raisonnements, qui transforment en dogme le pressentiment de notre immortalité, se déduisent de la nature de l'ame et des perfections divines de son créateur et de son juge.*

Quoique nous ayons placé le principe et la matière de la psychologie dans la conscience, et ses moyens de développement dans l'induction, appliquée aux résultats de l'observation intérieure, nous sommes loin de prétendre que cette science puisse se suffire à elle-même, et rompre tout commerce avec les branches de la physique qui touchent à son domaine. Les phénomènes psychologiques ne sont pas des actes purs de l'esprit : ils réfléchissent tous le mélange des deux natures dont l'homme est composé. Si le psychologue *dédaigne les lumières de la physiologie, il laissera dans l'ombre un côté des phénomènes et tombera dans l'idéalisme. N'a-t-il pas d'ailleurs besoin d'observer les autres hommes et de chercher dans leurs actes les caractères généraux de la pensée. Une réflexion solitaire pourrait-elle jamais démêler l'élément général de notre nature sous les particularités qui le couvrent, et pénétrer au fond de notre être jusqu'à ces lois qui sont communes à toute intelligence humaine? Enfin le langage, qui exprime les idées de tout un peuple sur les phénomènes de conscience, ne contient-il pas déjà une sorte de psychologie vulgaire, dans laquelle nous puisons nécessairement nos premières connaissances sur nous-mêmes? Ces notions communes, que la langue maternelle nous transmet, sont le premier trésor philosophique d'une nation. Si*

elles offrent à l'observateur plus de surface que de profondeur, elles se recommandent du moins, en général, par un caractère de pureté originelle, que l'imagination et l'esprit de système n'ont point encore altéré. Toute combinaison artificielle qui les écarte, produit une œuvre d'une valeur au moins suspecte; et quand, sous les créations du génie, je ne puis retrouver les éléments scientifiques auxquels chaque nation donne cours dans son langage, quelque brillante que soit l'empreinte, je me défie du titre, et je redoute, malgré moi, l'alliage de l'erreur.

Tant que nous nous bornons à concevoir le moi comme sujet, tous les phénomènes de conscience soutiennent avec lui le même rapport, et ne comportent encore aucune division réelle. Mais, quand nous cherchons en eux la cause qui les a produits, nous les voyons aussitôt se diviser en deux classes essentiellement distinctes. Car, parmi les modifications du moi, il en est qu'il regarde comme des effets de sa puissance. D'autres, au contraire, sont indépendantes de lui dans leur origine, et sont produites en lui par une cause étrangère. Ainsi, quand nous exerçons l'attention, le moi se montre à la fois sujet et cause du phénomène : quand nous éprouvons une sensation, il n'est que sujet; la cause du phénomène est hors de lui. Il suffit donc d'un léger examen, pour découvrir dans le moi humain deux propriétés générales : 1° l'*activité*, en vertu de laquelle il se modifie lui-même; 2° la *passivité* ou *réceptivité*, en vertu de laquelle il est modifié par une cause externe.

A en croire certains philosophes, le moi serait toujours et partout actif. Ils veulent bien admettre que « cette activité, qui le constitue, est sujette à des impressions; mais elle n'est pour cela « ni passive, ni inerte; elle est réceptive, excitable, sensible à « l'action des causes extérieures. Cette activité est constante, continue, immortelle : elle ne varie que dans son degré; elle a une « part dans la production de tous les phénomènes; car sans « elle il n'y aurait point de conscience. » Sans doute l'activité est dans le moi un attribut permanent; mais il est impossible de prouver qu'elle ne subisse jamais aucune interruption dans son exercice, qu'elle ne puisse jamais être suspendue ni dans le plus profond sommeil, ni même dans cet état de stupeur mentale qui accompagne la défaillance des organes. Quand d'ailleurs l'opinion de ces philosophes sur la continuité de l'action dans le moi serait mieux démontrée, aurait-on le droit d'en conclure que le

moi fût incapable d'éprouver des modifications indépendantes de son activité? N'est-ce pas embrouiller à plaisir les idées les plus simples, que de nous parler d'une activité *réceptive, excitable, sensible à l'action des causes extérieures*? Ce n'est pas l'activité qui reçoit et sent les impressions : c'est le moi ; et dire que l'activité est excitable, c'est supposer hors d'elle, mais non hors du moi, un mobile qui l'excite. La dernière assertion paraît, *il est vrai, moins hasardée. Il semble, en effet, que la conscience ait son principe dans le moi, puisqu'une cause externe et aveugle ne recèle point cette lumière dont l'impression produite est éclairée.* Pourtant le fait de la conscience n'implique pas nécessairement une action ; et de même que le mouvement reçu devient une ondulation dans l'eau, une vibration dans la corde, une oscillation dans le pendule, sans que l'on attribue ces variations du mouvement à une activité interne de ces corps ; ainsi le sentiment intérieur peut n'être qu'un résultat nécessaire, inhérent à la nature du sujet qui, en nous, reçoit l'impression d'un objet externe.

C'est du moins ce que croit le vulgaire : son simple bon sens lui suffit pour distinguer des faits que beaucoup de métaphysiciens embrouillent. Il ne confond jamais les rapports opposés que l'activité soutient avec les phénomènes de conscience : il sent bien que, si elle détermine les uns, elle est en même temps déterminée par les autres ; que, si les uns sont les produits, les autres sont les mobiles ou les objets de ses opérations. L'activité, en effet, n'est pas une cause absolue et créatrice : elle combine ou développe des *matériaux préexistants*. Ainsi elle modifie nos sensations, en les rendant plus distinctes et plus vives, et porte la lumière au sein des obscures révélations du sens intime. Elle n'opère point en aveugle et en quelque sorte au hasard. Ses manifestations sont toujours déterminées par un sentiment ou par une idée. Si notre activité ne s'exerce jamais sans matériaux ou sans mobiles intérieurs, elle ne peut pas être l'origine première des phénomènes de conscience : cette origine doit être cherchée hors de nous ; et, selon l'ordre naturel que suit le développement des faits, la passion est dans l'homme toujours antérieure à l'action.

Les phénomènes, qui se manifestent dans notre conscience indépendamment de l'activité, se divisent en deux classes essentiellement distinctes ; ils comprennent, 1^o toutes les émotions agréables ou douloureuses, dont le moi peut être affecté ; 2^o toutes les perceptions ou conceptions indéterminées, qui précèdent en

nous le travail des facultés actives, tous les germes obscurs de connaissance que l'instinct et les sens nous apportent, et qui deviennent pour notre activité l'objet d'une élaboration intellectuelle. L'action d'une même cause externe peut produire simultanément en nous une émotion et une idée. Ainsi l'impression produite sur ma main par un corps chaud est suivie d'un sentiment de plaisir, et me suggère en même temps une conception encore confuse sur quelques-unes des qualités de l'objet touché. Mais, quoique la cause de ces deux phénomènes soit la même, il est impossible de les confondre, et ils supposent évidemment dans le moi deux capacités différentes. Par conséquent dans cette propriété générale, que, sous le nom de *réceptivité*, nous avons opposée à la puissance d'agir, nous distinguerons deux principes : l'un, en vertu duquel le moi est capable d'émotions; l'autre, en vertu duquel il est capable de connaissance. Je nomme le premier, *sensibilité*; le second, *entendement*.

La vérité se fait toujours sentir avant de se faire connaître; et, pour désigner cette sorte de conception vague qui se forme en nous avant le travail de la pensée, l'usage a consacré l'expression de *sentiment*. Le mot, sentiment, s'applique donc également soit à nos émotions, soit à nos idées considérées à leur naissance. C'est par ce motif, et aussi pour marquer nettement son opinion sur l'origine externe de la connaissance, que Laromiguière appelait *sensibilité*, le même principe passif que je viens de nommer *entendement*. J'avais adopté jusqu'à présent cette extension du mot *sensibilité*. Toutefois, pour distinguer dans leur source les phénomènes purement affectifs et les phénomènes intellectuels, je désignais le principe des uns sous le nom de *sensibilité affective*, et le principe des autres sous le nom de *sensibilité instructive*. Mais cette terminologie s'éloignait un peu trop du langage vulgaire, et ne s'appuyait dans le monde scientifique sur l'autorité d'aucun exemple. On pouvait d'ailleurs lui reprocher de ne pas établir une ligne de démarcation assez tranchée entre les phénomènes de la *sensibilité* proprement dite et ceux qui engendrent la connaissance. J'échappe à ces inconvénients en réservant à la capacité interne d'éprouver des émotions le nom de *sensibilité* qui lui est spécialement affecté dans la langue vulgaire, et en donnant au principe passif de la connaissance le nom d'*entendement*, qui, dans l'ancien langage philosophique, était déjà opposé à la volonté ou à la puissance active.

L'entendement est en effet, le mot seul l'indique, la capacité de connaître, le *sens* général par lequel l'esprit reçoit du dehors les germes de toutes ses idées. On ne doit pas le confondre avec l'*intelligence* qui implique évidemment l'idée d'activité. Car l'intelligence, comme faculté, comprend, outre les principes générateurs de nos idées, toutes les opérations actives et en quelque sorte instrumentales, qui déterminent le développement de la connaissance. Comme produit, l'intelligence est l'ensemble même de nos connaissances, et elle résulte d'une application de l'activité aux perceptions ou *conceptions confuses de l'entendement*.

Quoique l'intelligence ne soit ni une faculté simple, puisqu'elle implique un mélange, une fusion opérée entre l'entendement et l'activité; ni une faculté première, puisque l'on est forcé de la concevoir comme postérieure aux deux éléments qui la constituent, il nous est pourtant impossible de ne pas lui donner une place à part dans nos analyses. Par la nature, le nombre et l'importance de ses produits, elle a toujours obtenu le premier rang dans l'estime et dans les travaux des psychologues. D'ailleurs, dans l'étude des phénomènes actuels de conscience, on ne rencontre pas un seul produit pur de l'entendement. Tous les germes de connaissance qu'il reçoit, subissent en lui sous l'influence de l'activité des transformations immédiates. L'entendement, quand il opère, s'adjoignant toujours l'activité comme instrument, et ne se montrant jamais que comme élément dans l'intelligence, ne constitue donc pas un tout distinct, une faculté isolée; et dans le domaine de la réalité, l'intelligence s'offre avant lui comme objet immédiat à nos analyses.

Ces réflexions nous conduisent à diviser notre psychologie en trois parties : dans la première nous traiterons de l'intelligence; dans la seconde, de la sensibilité; dans la troisième, de l'activité et de ses divers mobiles. Au premier aspect, cet ordre de matières ne paraît pas rigoureusement logique. Puisque la sensibilité entre en exercice avant l'activité à qui elle sert de mobile, et que l'activité est une condition de l'intelligence, il semble que l'on devrait d'abord faire connaître d'une manière complète la sensibilité et l'activité, qui d'ailleurs sont en elles-mêmes des facultés simples et irréductibles, avant d'entreprendre l'étude de l'intelligence qui est postérieure à l'une et dépend de l'autre. Nous nous serions cru, en effet, obligé à suivre l'ordre marqué par les rapports de succession et de dépendance qui unissent les trois grandes facultés du

moi, s'il nous eût permis d'offrir au lecteur une exposition intelligible des phénomènes de la sensibilité et de l'activité. Mais la plupart des sentiments demeurent inexplicables, tant que l'on ne connaît pas les faits de l'intelligence; car la sensibilité morale, dont les phénomènes sont plus complexes et plus nombreux que ceux de la sensibilité physique, a son origine dans l'exercice même des facultés intellectuelles. Si donc nous placions en tête de notre psychologie la théorie de la sensibilité, le défaut de notions sur les facultés de l'intelligence et sur leurs produits nous condamnerait à n'offrir que des explications incomplètes, des vérités sans preuves, et des faits mutilés. En présentant d'abord l'analyse de l'intelligence, nous n'aurons point à redouter cet inconvénient, qui est le plus grave de tous; car les notions générales, que nous avons données dans ce chapitre sur la sensibilité et sur l'activité, nous permettront d'expliquer clairement tous les faits de l'intelligence qui seront soumis à notre examen.

On a pu s'étonner de nous voir dans le paragraphe précédent appliquer à la sensibilité, comme à l'activité, la dénomination commune de *faculté*. Car le mot, *faculté*, indique une puissance d'agir. Or, la sensibilité et l'entendement n'agissent pas, ils sont affectés; ils ne produisent pas, ils reçoivent. Nous devons avouer que les êtres actifs sont les seuls en qui l'on puisse reconnaître des facultés, et que, dans les êtres inertes et passifs par nature, il n'existe que des propriétés ou capacités diverses. Ainsi le feu n'a pas la faculté, il a la propriété de brûler; et l'action de produire des fruits n'est point une faculté, elle n'est qu'une propriété dans l'arbre. C'est donc, avant tout, à notre pouvoir d'agir que la dénomination de faculté doit être appliquée. Tant que la sensibilité s'exerce seule, elle ne peut encore recevoir ce nom. Mais notre activité nous met en état de disposer de nos capacités diverses, d'en provoquer ou d'en suspendre les effets. Or, quand la puissance d'agir s'impose à nos capacités de sentir et de connaître, pour les diriger dans leur exercice, celles-ci prennent un caractère de personnalité étranger à leur nature, et deviennent alors de véritables facultés; et comme il n'y pas un seul phénomène de conscience que notre pouvoir personnel ne soit plus ou moins capable de modifier, il n'est pas non plus une seule des propriétés du moi à laquelle il ne puisse communiquer le nom et le caractère qui lui sont propres.

Voir les Mélanges philosophiques de M. Jouffroy (des facultés de l'ame humaine).

PREMIÈRE PARTIE

DE LA PSYCHOLOGIE.

DE L'INTELLIGENCE.

CHAPITRE II.

DES IDÉES ET DES JUGEMENTS.

Tous les produits de l'intelligence peuvent être compris sous ces deux mots : idées et jugements. Car le raisonnement, qui seul semblerait mériter de former une espèce à part dans cette première classification générale, n'est pas distinct du jugement, quand on le considère, non comme une faculté, mais comme un résultat. Il consiste en effet dans la liaison de deux ou de plusieurs jugements, qui servent, soit à en vérifier, soit à en découvrir un autre. L'exactitude de cette division sera d'ailleurs démontrée par les explications que nous allons donner sur les caractères distinctifs de l'idée et du jugement.

Pour définir nettement l'idée, nous devons la comparer avec le sentiment qui la précède et le jugement qui la suit. Ces deux phénomènes de conscience sont évidemment les seuls avec lesquels l'idée puisse se confondre. Or toutes nos impressions portent le nom de *sentiments*, tant qu'elles demeurent obscures et confuses. Elles prennent le nom d'*idées*, dès qu'elles commencent à devenir distinctes. Considérée dans son rapport avec le sentiment, l'idée n'a qu'un seul caractère spécifique : elle ressort plus un moins distinctement au milieu des autres modifications de l'intelligence. Vainement on essaierait de combattre cette opinion, en alléguant que, dans le langage ordinaire, on a toujours reconnu des idées

obscur et confus. Il est évident que ces qualifications opposées d'idées claires et obscures, distinctes et confuses, ne sont que relatives. Quand j'aperçois, par exemple, au loin dans la campagne un objet qui se meut, je n'en ai d'abord qu'une perception confuse; car je ne sais pas si ce que je vois est un homme ou un animal. Cette perception pourtant est une idée; car son objet ne se confond ni avec le sol sur lequel il se meut, ni avec les arbres qui l'environnent. Si je ne pouvais distinguer cet objet d'aucun autre, je ne pourrais dire que j'en ai une idée confuse. L'impression reçue se réduirait à un sentiment vague, dont l'existence même me serait inconnue, et que je serais incapable de qualifier.

Cherchons maintenant, en quoi l'idée diffère du jugement. Soit cette proposition : « Alexandre était fils de Philippe », retranchez le verbe et ne laissez que les mots : « Alexandre, fils de Philippe », vous n'aurez plus que l'expression d'une idée. Or, sous le point de vue philosophique, on n'a point à s'occuper des désignations de personnes, de nombre, de temps, de modes et d'attribut qui se joignent au sens propre du verbe. Ces désignations sont en lui des particularités; elles ne sont pas un privilège : car sous ces divers rapports le verbe n'est qu'un signe d'idées comme les autres éléments du discours. Ce qui le caractérise spécialement, ce qui en fait le mot par excellence, c'est que seul il exprime l'acte d'affirmation par lequel l'être intelligent se pose, non plus comme simple spectateur, mais comme garant et comme juge de la vérité. Si donc on supprime l'affirmation dans un jugement, ce qui reste n'est plus qu'une idée. Par conséquent la nature de l'idée, prise en soi, exclut l'affirmation.

Il n'existe pas d'autre différence générale que l'on puisse signaler entre l'idée et le jugement; car il ne faut pas s'imaginer, qu'indépendamment de l'affirmation, le jugement diffère de l'idée, parce qu'il est plus complexe, parce que l'idée n'en est qu'une partie, une moitié, un membre. Qu'elle que soit la complexité des éléments qui entrent dans une conception de rapport, dès que je ne considère que cette conception en soi, elle n'est plus qu'une idée relative. Tous les jours on applique la dénomination d'idée à un ensemble de jugements, dont on fait un objet d'étude ou de critique. Ainsi, après avoir revu tout ce que je viens d'écrire sur l'idée et sur le jugement, je puis dire, sans violer les lois du langage, que je me suis formé une idée vraie de leur nature, quoique cette idée ait été développée dans une longue suite de propositions

(voir sur le même sujet les *Leçons de philosophie*, par Laromiguière). D'ailleurs, prétendre que l'idée est un membre du jugement, c'est supposer que tout jugement renferme deux idées. Or il est un grand nombre de jugements qui ne contiennent qu'une idée, qui, prise dans sa totalité et dans l'une de ses parties, constitue à elle seule le sujet et l'attribut. C'est ce qui a lieu dans ces deux propositions : « Le corps est étendu ; l'homme est raisonnable » : et lors même que le jugement contient deux idées, il serait plus juste de dire qu'elles en sont les objets, ou, suivant l'expression des logiciens, la matière, que de prétendre qu'elles en sont les parties ou les membres. Ce n'est donc pas en raison de son plus ou moins de complexité, qu'un produit de l'intelligence doit être appelé jugement ou idée. Quel qu'il soit, il doit s'appeler *idée*, quand on le considère comme distinct, et indépendamment de l'affirmation dont il peut être l'objet.

Tout acte, par lequel l'esprit affirme ou nie un rapport, est un jugement. Le jugement prononce ou sur la réalité du rapport que nous percevons entre nos idées, ou sur la manière d'être, que nous concevons dans les choses. Ainsi, quand je dis : « Ce corps me paraît carré », je n'affirme rien de l'objet : je me renferme dans l'idée que je m'en suis faite. Si, au contraire, je dis : « Ce corps est rond », je ne m'en tiens plus à l'apparence qui est en moi : mon affirmation s'étend jusqu'à la réalité extérieure. Mais, quel que soit l'objet sur lequel porte l'affirmation, elle est toujours le seul caractère du jugement en général. Car, comme nous l'avons vu, la conception du rapport n'est qu'une idée, et l'on ne doit point comprendre dans le jugement le motif qui détermine l'affirmation, puisque nos jugements sont divers, quelquefois même opposés dans leurs motifs, et que l'on ne peut assigner à l'affirmation aucune raison universelle. Bien des philosophes ont, je le sais, fait entrer la perception du rapport comme partie intégrante dans le jugement. Mais leur définition est vicieuse, puisqu'il nous arrive trop souvent d'imaginer ou de rêver les rapports que nous affirmons : leur théorie est incomplète, puisqu'elle omet une partie importante de nos jugements, ceux dans lesquels, comme nous le démontrerons plus tard, l'affirmation, guidée par la croyance, franchit les limites de la perception, sans cesser d'être légitime.

Quoique l'analyse psychologique permette de concevoir l'idée et le jugement comme deux faits essentiellement distincts, il ne faut pas s'imaginer que ces deux faits se produisent jamais isolé-

ment dans l'intelligence. Il n'y a pas d'affirmation sans motif ; et le motif de l'affirmation est toujours une idée vraie ou fausse. D'un autre côté, il est impossible que l'esprit n'affirme pas ce qu'il distingue dans ses conceptions. Les phénomènes de conscience les plus obscurs en eux-mêmes impliquent toujours quelques jugements intérieurs, fondés sur la distinction au moins générale du sujet et de l'objet, de la cause et de l'effet. Dès qu'un sentiment distinct nous révèle des similitudes ou des différences, nous affirmons leur réalité, ou tout au moins le sentiment qui nous les révèle. Enfin c'est par l'analyse de son objet que se forme chacune de nos idées ; et cette analyse détermine autant d'affirmations successives, qu'elle nous découvre dans l'objet de qualités distinctes. Ainsi, par exemple, chaque qualité que je parviens à discerner dans l'or par le moyen de l'observation et de l'expérience, devient pour moi l'objet d'une affirmation spéciale, et les divers éléments de l'idée que nous nous formons sur ce métal, se déterminent par ces jugements successifs : « L'or est jaune, il est dur, il est pesant, il est fusible, il est malléable ». En général, lorsqu'une idée nous laisse apercevoir les éléments qui la constituent, chacun d'eux est affirmé du tout, dont il fait partie. L'esprit ne s'abstient de juger que dans des moments de vague rêverie. Mais alors nous sommes réellement dépourvus d'idées ; ou celles qui traversent notre intelligence, ne lui laissent en passant qu'un sentiment indéfinissable. Dans cet état d'inactivité mentale, la pensée reprend son obscurité primitive, et, si nous distinguons encore quelque chose, ce n'est guère que la succession des mots, qui marchent à sa suite. La connaissance humaine ne se produit donc jamais à l'état d'idée pure. Tant qu'elle demeure indéterminée, elle conserve la forme du sentiment : dès qu'elle devient distincte, elle se convertit en jugements.

L'idée pure n'est pas un produit complet de l'intelligence ; pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur le langage. Si l'on excepte les interjections qui ne sont que des expressions naturelles et synthétiques du sentiment, parmi les mots qui n'expriment que des idées, il n'en est pas un seul qui offre un sens complet. Quelqu'un prononce devant moi le mot, homme. Que veut-il me faire entendre ? qu'il pense à l'homme, qu'il le connaît, qu'il en sait le nom, que je dois y penser moi-même, l'étudier, l'estimer, le plaindre, le secourir, etc. ? Que sais-je ? ce mot souffre mille interprétations ; par lui-même il n'en donne au-

cune ; et pourtant j'ai pris pour exemple un substantif, et en exceptant le verbe qui, dans quelques langues, peut à lui seul traduire un jugement, le substantif est la seule espèce de mots qui semble exprimer une idée entière. Car le pronom n'a pas de valeur propre. L'adjectif, l'adverbe, la préposition, la conjonction impliquent toujours un rapport à quelque chose qu'ils ne font pas connaître, et n'expriment par conséquent que des fragments de pensée. Aucun mot n'existe pour soi, ne se suffit à soi-même. Chaque espèce de mots est, par sa nature, destinée à former un élément dans une combinaison, et cette combinaison, unique objet du langage, n'est autre que la proposition, qui seule forme un tout dans le discours, parce que seule, elle exprime un tout dans l'intelligence. Puisque l'idée n'est en soi que le résultat d'une abstraction psychologique, elle ne s'offre point à nous comme un objet immédiat d'analyse ; puisque dans sa réalité elle est inséparable du jugement qui lui communique, avec le complément de son existence, la forme et le caractère dont elle est revêtue, elle n'est point intelligible en elle-même ; elle ne l'est que dans le jugement, et c'est dans le jugement que nous devons essayer de saisir la nature, d'apprécier l'étendue de notre connaissance.

Le jugement distinct, le jugement traduit en proposition se compose de trois parties, qui sont le sujet, l'attribut et l'affirmation. Le sujet est l'idée ou la chose sur laquelle porte l'affirmation. L'attribut est l'idée ou la chose que l'on affirme. Soit, par exemple, cette proposition : « Dieu est juste », le mot, *Dieu*, exprime le sujet du jugement. Car Dieu est ici l'objet de mon affirmation. Le mot, *juste*, exprime l'attribut ; car la justice est une qualité que j'affirme de l'Être divin. Enfin le mot, *est*, exprime l'affirmation, c'est-à-dire l'acte qui établit le rapport entre la justice et Dieu. Ces dénominations de sujet et d'attribut, appliquées d'abord à deux parties du jugement, ont été ensuite transportées par analogie aux parties correspondantes de la proposition. Le sujet et l'attribut de la proposition sont les termes du rapport établi par le verbe. Les termes peuvent être affectés de développements plus ou moins étendus : ils peuvent s'entremêler, s'intervertir, s'engager plus ou moins dans le verbe, dans lequel l'affirmation est souvent couverte par des significations accessoires, dont les unes appartiennent au sujet ; les autres, à l'attribut. Mais, quelles que soient les complications verbales que subit la proposition, sa nature ne change pas : une analyse exacte nous y mon-

trera toujours , après quelques transformations , un sujet , un attribut , et le verbe , signe de l'affirmation .

Dans toute proposition , le sujet est ou un substantif , soit exprimé , soit sous-entendu , ou l'équivalent d'un substantif . Pour le prouver , il suffira d'examiner les propositions suivantes , dans lesquelles nous réunissons toutes les espèces de mots qui peuvent être employés comme sujets : « Alexandre a conquis la Perse . Le beau est l'éclat du bon . Deux et deux égalent quatre . Le premier qui fut roi , fut un soldat heureux . Celui qui est trop défiant , mérite peu de confiance . Qui veut trop gagner , risque de tout perdre . Qui fut plus vertueux que Socrate ? Il mourut martyr de la vérité . Mourir comme Socrate , c'est se rapprocher du Dieu qui est mort pour l'humanité . » Les sujets de ces propositions sont : « Alexandre , le beau , deux et deux , le premier qui fut roi , celui qui veut trop gagner , qui ? il , mourir » . Alexandre est un substantif ; le beau , un adjectif employé substantivement . Deux est un adjectif de nombre , une expression incomplète : traduisez par : le nombre deux , deux objets . Le nom de nombre ordinal , le premier , se rapporte au mot , homme , sous-entendu . Celui , est un adjectif démonstratif , combiné avec un pronom , et peut se traduire par cet homme , ou l'homme . Ce même substantif , homme , est un antécédent omis devant les mots : qui veut trop gagner . Le qui interrogatif peut se traduire par « quel homme . » Le pronom , il , est , comme tout autre mot de la même espèce , l'équivalent d'un substantif déjà employé . Enfin l'infinitif , mourir , est dans la dernière proposition un véritable substantif . Ce caractère de l'infinitif se reconnaît partout à la nature de l'idée qu'il exprime , et se manifeste avec une entière évidence dans les langues où l'infinitif peut toujours se décliner avec l'article . Souvent , il est vrai , la phrase a pour sujet une proposition entière , prise dans son ensemble ; comme quand je dis : « Il est certain qu'il n'y a rien de certain » . Mais l'ensemble de mots qui forme alors le sujet , est considéré comme l'expression d'un fait , d'un principe , d'une vérité , etc . , et par conséquent il suppose dans l'esprit la conception indécise , mais nécessaire , d'un substantif qu'il détermine . Ainsi la phrase , « il est certain qu'il n'y a rien de certain , » peut se traduire de cette manière : « Ce fait , ce principe , qu'il n'y a rien de certain , est certain » ; ou « l'incertitude de toutes choses est une vérité certaine » . Variez , tant que vous le voudrez , les formes de la proposition : vous ne pourrez en imagi-

ner une seule, dans laquelle le sujet ne tiennne pas, du moins pour le sens, de la nature du substantif. C'est là un fait nécessaire, universel; et pour reconnaître l'universalité de ce fait, on n'a pas besoin d'observer les caractères de la proposition dans plusieurs langues. On comprend immédiatement qu'ils doivent être partout les mêmes, parce qu'ils ont leur fondement dans la nature même de la pensée.

Il suit de là, que dans tous nos jugements le sujet est nécessairement conçu comme une substance. Aucun mode, considéré dans la substance dont il dépend, ne peut être l'objet de l'affirmation. Pour que les modes, qui dans nos premiers jugements figurent comme attributs, puissent fournir des sujets à de nouveaux jugements, il faut que l'esprit les concevant à part, et les détachant par la pensée des sujets auxquels ils appartiennent, les élève à la condition de substances abstraites. C'est dans ce but que les substantifs abstraits ont été formés. Il y a, en effet, deux espèces de noms pour désigner les modes. Les uns, que l'on nomme adjectifs ou attributifs, nous montrent les modes attachés aux substances et ne peuvent entrer dans les propositions que comme attributs. Tels sont les mots : dur, figuré, pesant, etc. Les autres expriment encore les qualités; mais ils nous les font concevoir hors des sujets, dans lesquels nous les avons d'abord aperçues. Ces qualités, conçues indépendamment de leurs substances, deviennent elles-mêmes, par rapport à l'esprit, des substances nouvelles, dans lesquelles nous pouvons chercher de nouveaux attributs. Aussi les noms qui expriment les qualités sous ce point de vue abstrait, sont des substantifs. Tels sont les mots : dureté, figure, pesanteur, etc. La formation de cette seconde classe de substantifs a prodigieusement étendu le cercle de nos connaissances. Sans elle, l'homme demeurerait presque toujours renfermé dans l'analyse de chaque objet individuel; il deviendrait incapable de concevoir cette multitude infinie de relations qu'il établit entre les substances; car toute relation entre deux substances est fondée sur la similitude ou sur la différence que la comparaison permet d'apercevoir entre leurs modes; et l'on ne comprend pas comment l'homme parviendrait à discerner la similitude ou la différence qui existe entre les modes, s'il ne pouvait poser abstraitement les modes comme sujets de ses jugements.

Les vérités que nous venons de développer n'ont point jusqu'ici rencontré de contradicteurs : tout le monde reconnaît que tous les

jugements humains impliquent une corrélation nécessaire entre la substance et le mode, entre le sujet et l'attribut; que ces idées sont en effet des formes universelles, empreintes dans toute connaissance. Mais, si on ne peut nier ni leur nécessité ni leur universalité dans l'esprit de l'homme, on leur conteste souvent par rapport aux choses le caractère de certitude, que l'instinct intellectuel du genre humain leur attribue. « Retranchez, nous dit-on, de la notion que vous avez du corps l'étendue, la figure, la solidité, et toutes les autres qualités qu'elle représente; que vous restera-t-il? Rien qu'un mot dépouillé de toute signification. Car vous ne percevez rien au delà des modes. La substance sans les modes n'est pas même une abstraction, puisqu'une abstraction existe au moins en idée, et que nous n'avons absolument aucune idée de la substance. Qu'est-ce donc que la substance? Une supposition, née d'un besoin d'unité que nos perceptions diverses et isolées ne peuvent satisfaire, un je ne sais quoi, servant dans notre esprit de support à des phénomènes qui par eux-mêmes manquent de consistance et de fixité. » J'avoue qu'il est absolument impossible de concevoir une substance indéterminée, c'est-à-dire dépouillée de toute modification. Mais croit-on qu'il serait facile de ne comprendre dans nos idées de la réalité que l'ensemble des modes, qui se manifestent dans les choses? Quand je dis que l'homme est raisonnable, cela signifie-t-il qu'une certaine collection de qualités, appelée homme, est raisonnable? Cette proposition ainsi entendue serait puérilement absurde dans le sens et dans la forme. Ce n'est pas la collection des qualités que j'appelle raisonnable; c'est l'être un et simple, en qui ces qualités se manifestent, et il serait tout aussi ridicule d'identifier la substance avec la réunion des modes, que de se figurer la cause comme une collection d'effets. On nous parle d'un besoin d'unité que la supposition de la substance est appelée à satisfaire! Mais si l'idée de la substance est nécessaire à l'esprit, pour fixer des perceptions fugitives, et pour constituer en nous la réalité de la connaissance, comment n'a-t-on pas senti que cette nécessité interne de l'idée répond à la nécessité externe de la chose? Nos perceptions ne se suffisent pas à elles-mêmes; elles ont besoin de se lier dans un sujet idéal, parce que les phénomènes extérieurs qu'elles représentent n'ont qu'une existence essentiellement relative, et que par nature ils dépendent d'un sujet réel. Nous avouons que ce sujet se dérobe à tous les efforts de nos facultés perceptives; mais l'instinct de l'in-

telligence le devine. Il n'est qu'un je ne sais quoi ; mais il est quelque chose, et même quelque chose de plus essentiel que les modes ; car il est pour nous le fond même et en quelque sorte le corps de cette réalité dont nous ne saisissons dans les modes que la forme, le contour ou le vêtement.

Pourtant nous sommes obligé de le reconnaître, quel que soit l'objet auquel s'applique notre intelligence, elle ne parvient à le distinguer que par ses modes ; car l'idée de la substance est partout la même, partout également vague et indéterminée. C'est donc en étudiant les attributs de nos jugements, que nous pouvons mesurer l'étendue de notre connaissance. Or dans tout jugement nous concevons comme attribut, soit une modalité, exemples : « le corps est étendu ; le globe est rond ; » soit une puissance, exemple : « la matière est douée de la force attractive ; » soit une capacité, exemples : « la matière est mobile ; les corps sont compressibles ; » soit des effets et des actes produits ou subis par le sujet, exemples : « l'homme observe plus qu'il ne réfléchit, il connaît mieux la nature qu'il ne se connaît lui-même ; il est plus souvent déterminé par la passion que par la raison. » On peut simplifier encore cette classification en disant, que tout jugement implique dans son attribut la notion d'une modalité, ou celle d'une cause considérée soit en puissance, soit en acte.

Quelques philosophes, voulant ramener à l'unité tous les attributs de nos jugements sur la matière, ont prétendu que l'homme ne perçoit dans la nature que des forces. Mais, quoique nous ne connaissions la matière que par la puissance qu'elle a de nous modifier, il est évident que les diverses modifications qu'elle produit en nous, nous permettent de concevoir en elle autre chose qu'une puissance. L'étendue prise en soi n'est point une force, et pourtant l'étendue est un attribut essentiel, et que nous concevons nécessairement dans tous les corps. Si l'on peut considérer les diverses formes que revêtent les corps, comme des effets de la force qui agit dans la matière, il n'en est pas de même de l'étendue, dont l'existence est nécessairement liée à celle du corps, auquel elle appartient. S'il est permis de se demander pourquoi un corps est rond ou carré, il serait ridicule de chercher pourquoi il est étendu, puisque l'idée de l'étendue est une propriété constitutive du corps, et ne saurait avoir d'autre cause que la substance même dans laquelle je la conçois. L'étendue et la force sont donc deux attributs essentiellement distincts. Il y a sans doute entre l'étendue et la

force des rapports assez étroits : elles se modifient l'une par l'autre, puisque la force motrice est la cause des variations que subit l'étendue dans les corps, et que le mouvement se diversifie suivant les formes des corps qui le reçoivent. Mais elles n'en demeurent pas moins indépendantes l'une de l'autre dans le principe de leur existence ; car l'étendue n'est qu'une condition du mouvement, et le mouvement n'influe jamais que sur une étendue préexistante. Ces deux idées de modalité et de cause se retrouvent encore dans les jugements, dont l'esprit est le sujet. Il est vrai que les phénomènes de conscience ne se manifestent à nous que comme les effets de certaines capacités ou puissances spirituelles, qu'ainsi nous n'apercevons immédiatement en nous-mêmes que les divers résultats de l'action d'une cause soit interne, soit externe. Mais nous pouvons transporter à la substance pensante les modalités que la conscience nous révèle dans la pensée même, et lui attribuer comme manières d'être, qui la distinguent du corps, l'unité, la simplicité et l'identité.

Si nous examinons maintenant l'application que nous faisons de l'attribut au sujet, nous remarquerons aussitôt qu'il n'est pas un seul attribut qui ne puisse être et ne soit en effet affirmé de plusieurs sujets ou de plusieurs êtres déterminés, qui, sous ce point de vue, sont considérés comme semblables. Ainsi l'attribut, mortel, peut s'affirmer de tous les hommes et de tous les animaux. L'attribut, vertueux, convient à Socrate, à Fénelon, et à d'autres hommes célèbres ou obscurs. Passez en revue tous les noms attributifs ; vous n'en trouverez pas un seul qui ne comporte plusieurs applications. Tout attribut dans la proposition est donc général ; il exprime une qualité commune à plusieurs substances. Dire qu'une qualité est commune à plusieurs êtres, ce n'est pas dire qu'elle soit identique dans tous. La vertu de Socrate a des caractères déterminés, qui la distinguent de celle de Fénelon. Tous les modes sont individuels dans chaque substance, et il nous arrive souvent de nous les représenter avec les déterminations précises qu'ils nous ont offertes dans un être particulier et distinct. Mais nous ne comprenons jamais dans notre affirmation les caractères individuels d'aucun mode. Quand je dis que Fénelon est vertueux, il est possible que j'aie dans l'esprit plus que l'idée générale de vertu : je n'affirme cependant que ce qu'il y a de commun entre la vertu de Fénelon et celle des hommes à qui la même qualification est applicable.

Dans la proposition et dans le jugement, l'attribut est donc toujours exprimé, toujours affirmé sous un point de vue général.

Toutes les différences, que nous établissons entre les êtres, résultent de la comparaison de leurs qualités. Comme substances, ils ne sont ni distincts ni semblables : ils n'impliquent rien que l'identité d'une vague existence. L'idée d'une substance ne saurait donc être considérée comme individuelle, ou comme générale, que suivant la manière dont ses modes se conçoivent ou se combinent dans notre esprit. *Tant que les qualités d'un sujet demeurent déterminées dans notre conception, ou qu'elles constituent un ensemble que l'on ne pourrait retrouver dans aucun autre être, notre idée est individuelle, et elle est exprimée par un nom propre, c'est-à-dire par un nom qui ne s'applique jamais qu'à un seul sujet déterminé.* Si, au contraire, nous ne considérons dans les qualités d'un sujet que leur ressemblance avec celles que nous avons observées dans d'autres substances, la conception que nous nous formons sur l'ensemble de ces qualités, communes à plusieurs sujets, est une idée générale de substance, et elle s'exprime par un nom commun. Telles sont, par exemple, les idées de corps, d'arbre, d'animal, d'homme, etc.

Puisque nous avons conservé sur les substances quelques conceptions individuelles, nos jugements peuvent se rapporter à des sujets, soit individuels, soit généraux, et il est permis alors de leur donner les noms qui conviennent à leurs sujets. Ainsi je nommerai individuel, tout jugement dont le sujet est un individu exprimé par un nom propre ou par l'équivalent d'un nom propre. Exemples : « César a vaincu Pompée. Le fils de Philippe (Alexandre) a conquis la Perse. » Je nommerai général, tout jugement dont le sujet est une idée générale, exprimée comme telle par un nom commun. Exemples : « L'homme peut obéir librement aux lois de la raison. L'animal est entraîné par l'instinct. » Mais, quoique le jugement puisse être individuel dans son sujet, il contient néanmoins toujours une vérité générale. En effet l'être, que je conçois comme déterminé dans le sujet, est toujours, par la nature de l'attribut, rapporté à un genre ou à une espèce. Ainsi l'attribut de cette proposition, « César a vaincu Pompée », comprend César dans la classe des vainqueurs, et Pompée dans la classe des guerriers malheureux. Le rapport énoncé entre ces deux grands capitaines est donc évidemment marqué d'un caractère de généralité. En étudiant la connaissance humaine dans le langage, on serait même porté à croire que la

tendance de l'esprit à la généralisation est universelle, et qu'il ne s'arrête aux individus que par exception. En effet, nous ne désignons par des noms propres que des hommes, des animaux domestiques, les diverses parties du globe que nous habitons, et ceux d'entre les corps célestes dont la science détermine la position et calcule les mouvements. Mais en attachant à ces substances des dénominations spéciales, nous n'avons pas négligé de les rapporter, comme les autres, à des genres ou à des espèces. Ainsi la terre est une planète, un corps, un globe. Paris est un lieu, une ville. Socrate est un homme, un philosophe. Il n'y a pas un seul être dans la nature qui demeure en dehors de nos classifications générales, tandis que ceux à qui nous refusons toute désignation spéciale sont innombrables.

Puisque le même objet peut recevoir plusieurs qualifications communes, il est évident que les idées générales se lient entre elles, et se subordonnent les unes aux autres, suivant le plus ou moins grand nombre des individus auxquels elles sont applicables. On nomme extension d'une idée, le nombre d'individus auxquels elle peut s'appliquer. Une idée générale peut en comprendre d'autres dans son extension. Par exemple, la notion de corps renferme dans son extension le globe, le cube, etc., et sous un autre point de vue le minéral, le végétal, etc. Celles de philosophe, de poète, de marchand, de soldat, sont contenues dans celle d'homme. Le corps est un genre par rapport au globe, qui forme une espèce. Les philosophes, les poètes, etc., sont des espèces par rapport à l'homme. On nomme idée de genre celle qui comprend plusieurs idées générales dans son extension, et idée d'espèce celle qui entre comme partie dans l'extension d'une autre idée. Ces dénominations de genre et d'espèce sont corrélatives. Toute notion générale constitue une classe dans l'esprit : mais une même idée peut, suivant les rapports qu'elle soutient avec d'autres, représenter soit une espèce, soit un genre. Ainsi l'homme est un genre par rapport au philosophe, et une espèce par rapport à l'animal. On forme l'idée d'espèce en distinguant dans certains individus une qualité spéciale, et qui n'était pas comprise dans le genre. Ainsi dans le genre animal, si je remarque des individus qui ont quatre pieds, tandis que d'autres n'en ont que deux, en ajoutant ces particularités aux caractères génériques qui constituent l'animal, je formerai les espèces auxquelles on donne les noms de quadrupèdes, et de bipèdes. Il suit de là, que toute idée d'espèce comprend un

élément de plus que l'idée du genre auquel on la rapporte. Or le nombre d'éléments, que l'analyse ou la définition nous montre dans une idée, constitue, suivant le langage des logiciens, la compréhension de cette idée. Lors donc que l'on transforme une idée de genre en une idée d'espèce, ou que l'on restreint une idée dans son extension, on ajoute à sa compréhension; et réciproquement, quand on ajoute à l'extension d'une idée, sa compréhension diminue. Considérez, par exemple, les idées de substance, de corps, de végétal, d'arbre, de poirier, etc., et vous trouverez que leur extension et leur compréhension sont en raison inverse l'une de l'autre.

Nous rencontrons ici une difficulté que personne, je crois, n'a songé à lever. Si toute notion d'espèce est plus compréhensive que celle du genre auquel son objet se rapporte, elle est nécessairement composée : et, si elle est composée, elle peut être définie. Or, à partir des idées individuelles, qui sont les plus compréhensives, puisqu'elles sont dépourvues de toute extension, nos connaissances forment des séries de généralités convergentes, qui rentrent successivement les unes dans les autres, et viennent aboutir à un centre commun, je veux dire, à l'idée d'être, qui contient toutes les autres dans sa vaste extension. Si donc on admet sans restriction le principe relatif à l'extension et à la compréhension des idées, il faut nécessairement en conclure, qu'il n'y a pas dans l'esprit humain d'autre idée simple que celle de l'être en général, puisque l'idée de l'être est la seule qui représente absolument un genre, et que toutes les autres constituent sous elle un nombre infini d'espèces. Prétendra-t-on que l'idée d'être n'a pas seule le privilège de représenter un genre absolu, universel; que celles de substance et de mode le partagent avec elle? Mais en admettant cette supposition, il n'y aurait toujours dans l'esprit que trois idées simples. Or comment s'imaginer qu'avec ces trois éléments on pourrait rendre raison de toutes nos connaissances? Une pareille opinion est si éloignée de toute vraisemblance, qu'elle n'est encore venue à l'esprit d'aucun philosophe. Si restreinte que soit la liste des idées simples, adoptée par quelques-uns d'entre eux, ils ont tous parfaitement senti qu'il serait ridicule de n'y comprendre que ces formes vides de l'être, de la substance et du mode, et qu'il entre dans la formation de nos connaissances d'autres éléments en quelque sorte plus substantiels, et qui pourtant sont simples et irréductibles. Le principe des logiciens sur l'extension et la compréhension n'est donc point universellement applicable; il ne doit s'entendre que

des séries d'idées générales qui sont composées. Car il peut exister des idées simples, qui, considérées par rapport à d'autres idées également simples, représentent des espèces. Ainsi les idées de couleur, de saveur, d'odeur, sont moins étendues que celles de qualité; pourtant elles sont en elles-mêmes entièrement complexes.

Entrons dans quelques détails sur la nature des idées simples et composées, et cherchons à déterminer le signe caractéristique qui doit servir à les distinguer les unes des autres. Toute idée qui, prise en soi et posée comme sujet de jugement, implique plusieurs attributs distincts, est composée. Telle est, par exemple, celle d'homme, puisque, sans la rapporter à aucune autre, je puis en déduire ces jugements : « L'homme est vivant; il est sensible; il est raisonnable, etc. » En général, toutes nos idées sur les substances réelles sont complexes; car il n'est pas une seule substance réelle dans laquelle nous ne concevions plusieurs qualités. Ainsi, tout corps est étendu, impénétrable, mobile : tout esprit est sensible et actif. Il n'y a donc d'idées simples que parmi celles qui représentent les modes. Je nomme simple l'idée qui, prise en soi et indépendamment de toute autre, ne peut donner lieu à aucun jugement; telle est l'idée de couleur. On peut former plusieurs jugements sur la couleur : elle est une qualité du corps; elle est perceptible par la vue; elle est un résultat de la lumière réfléchie par la surface des corps. Mais tous les attributs qu'on en affirme se déduisent du rapport qu'on établit entre elle et d'autres idées; ils n'impliquent rien qui appartienne en propre à la couleur, rien qui puisse être considéré comme partie de sa compréhension. Ils nous laissent dans une ignorance complète sur sa nature, et ne nous la font connaître que dans son rapport, soit au corps qui en est le sujet, soit au sens qu'elle affecte, soit à la cause naturelle qui la produit.

Ce que nous disons de l'idée de couleur en général, peut s'appliquer aux notions des diverses espèces de couleur, et même aux perceptions individuelles qui nous révèlent cette qualité dans diverses substances. Car, supposez que la nature ne nous eût montré qu'une seule couleur, par exemple, le bleu du ciel : nous serait-il possible, en nous renfermant dans l'impression que nous en aurions reçue, d'y trouver la matière de la moindre affirmation? Pour découvrir dans une idée prise comme sujet l'attribut d'un jugement, il faudrait analyser cette idée; et, pour analyser l'idée du bleu, il faudrait pouvoir décomposer l'acte

de sensation qui l'a produite. Or, il est bien évident que tous les actes de sensation, qui nous révèlent l'existence d'une couleur quelconque, sont absolument indivisibles. Mais, si diverses impressions sensibles nous ont suggéré de nombreuses idées sur les couleurs déterminées des objets soumis à notre observation, en comparant entre elles toutes ces impressions, en distinguant les substances qui les font naître, les divers sentiments qu'elles produisent dans notre esprit, nous parviendrons à qualifier de mille manières, toujours *relativement*, ces couleurs particulières, qui, prises une à une, ne pouvaient être l'objet d'aucune qualification. Ainsi, le rouge est éclatant, le vert est tendre, le blanc est gai, le noir est triste. Nous pouvons même établir des rapports entre les modalités spéciales perceptibles par les divers sens; et, quoiqu'il n'y ait aucune similitude intrinsèque entre les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs et les qualités tactiles, pourtant nous leur appliquons souvent des qualifications analogues. Par exemple, la couleur d'un manteau d'écarlate est éclatante comme le son de la trompette; le vert d'une prairie est doux pour la vue, comme le son de la flûte pour l'ouïe, comme le parfum de la rose pour l'odorat, comme la saveur du sucre pour le goût, comme la soie pour le toucher. Toutes ces analogies sont évidemment extrinsèques : elles ne se déduisent pas de la compréhension des idées; elles résultent des rapports de subordination que nous établissons entre les impressions des divers sens, suivant la manière dont elles nous affectent. La simplicité de nos perceptions de son, de saveur, d'odeur, de chaleur et de froid n'est pas moins évidente que celle des perceptions de couleur. Toutes ces perceptions correspondent à des qualités de même ordre, c'est-à-dire, à des causes, dont chacune produit un acte indivisible de sensation.

On peut aussi regarder comme simples les idées que nous nous formons, par le moyen de la sensation, sur les autres qualités corporelles que les philosophes nomment premières, sur l'étendue, sur la solidité, sur la mobilité et le mouvement. Mais ici les qualifications relatives que nos idées comportent, semblent s'incorporer à elles d'une manière plus intime; et chacune d'elles porte en soi une apparence de complexité qui souvent donne le change sur son vrai caractère. Quand on considère, par exemple, l'idée de l'étendue, ne se sent-on pas porté à croire qu'elle doit être, comme son objet, susceptible de décomposition? Toute

étendue est divisible, composée de parties; mais on aurait grand tort de s'imaginer que la divisibilité de l'objet entraîne nécessairement une pluralité d'éléments distincts dans l'idée. En effet, dans l'étendue, les parties et le tout sont similaires. Si loin que vous poussiez la division, les parties auxquelles vous vous arrêterez seront toujours des étendues réelles. Lorsque votre pensée suit cette décomposition d'une étendue quelconque, toutes les idées particulières que vous formez sont identiques les unes aux autres; et toute la différence que vous établissez entre elles et votre conception première, consiste exclusivement dans un rapport numérique qui s'applique aux objets et non aux idées, puisqu'il serait absurde de supposer qu'une idée fût la moitié, le tiers ou le quart d'une autre. Il faut bien pourtant, nous dira-t-on, que l'idée de l'étendue puisse être divisée en plusieurs éléments distincts. Comment expliquer autrement les conceptions abstraites de la surface et de la ligne, qui diffèrent essentiellement l'une de l'autre et qui représentent des objets distincts du solide? J'avoue qu'il est assez difficile d'expliquer les conceptions de la surface et de la ligne; mais il serait manifestement absurde de concevoir dans la ligne une partie de la surface, et dans la surface une partie du solide. La surface n'est que la limite du solide; la ligne n'est que la limite de la surface. En multipliant une ligne par une autre, on n'engendre point une surface; mais à l'aide de ses deux dimensions ou limites, on apprécie le rapport numérique d'une surface donnée à une autre que l'on suppose. De même, quand on multiplie une surface par une ligne, on ne produit pas un solide; on détermine en nombres le rapport de deux solides entre eux. Les idées de surface et de ligne ne sont pas déduites de celle du solide ou de l'étendue réelle, et, par conséquent, elles n'entrent point comme éléments dans sa compréhension. Les réflexions qui précèdent serviraient au besoin à démontrer que toute étendue est en soi réellement indivisible, puisque toutes les divisions et mesures géométriques sont en quelque sorte extérieures, et ne s'appliquent immédiatement qu'aux contours ou aux limites de l'étendue. Mais une discussion sur la nature de l'étendue nous entraînerait trop loin, et nous croyons avoir assez complètement prouvé que la notion de l'étendue ne renferme pas d'éléments divers qui permettent de la définir.

Nous rangerons également parmi les idées simples, celles de solidité et de mouvement. Tout corps est impénétrable; l'impéné-

trabilité est cette propriété en vertu de laquelle il exclut tout autre corps de la portion d'espace qu'il occupe. De cette définition même il est permis de conclure que la notion d'impenétrabilité est en soi indécomposable. Car, si l'on se borne à décrire les effets de l'impenétrabilité, si l'on ne donne aucune explication sur la nature de la cause, cela tient évidemment à ce qu'une cause ne peut être expliquée, analysée, définie que par les phénomènes qu'elle produit. Lorsqu'un corps tend à occuper l'espace rempli par les molécules d'un autre corps, celui-ci résiste plus ou moins à cette action. La cause de cette résistance est ce que je nomme *solidité*. L'idée de cette résistance nous est donnée par un acte simple du toucher, et est elle-même entièrement simple. Il est vrai que l'on ne conçoit jamais la résistance, sans la rapporter à deux corps qui se disputent un espace donné. Mais nous avons déjà vu que les rapports qu'une idée soutient avec d'autres, quelque nombreux qu'ils soient, ne font point partie de sa compréhension. Or, si l'on ne considère que la notion de la résistance ou celle de la cause qui la produit, il est aussi impossible de la décomposer que de former plusieurs jugements sur une couleur sans la rapporter à quelque autre qualité, soit semblable, soit différente. J'en dis autant de l'idée de mouvement, et de celle de mobilité qui ne peut pas être plus composée que celle de mouvement, puisque l'on ne peut définir l'une que par l'autre. J'avoue que l'idée de mouvement semble impliquer les conceptions de l'espace et du temps; qu'elle résulte d'une continuité de perceptions qui nous montrent successivement un corps dans des points divers et contigus de l'espace, et que cette continuité de perceptions suppose une suite d'actions qui lui correspond. Mais, dans la réalité, les perceptions offrent un ensemble indivisible, en raison de leur continuité; ou, si l'on essaie de les diviser par la pensée, aussitôt chacune d'elles cesse d'être une partie constituante dans l'idée du mouvement. Quant à la relation du corps à l'espace et à la durée, elle n'est qu'une condition de cette même idée; car le mouvement en soi est aussi distinct de l'espace et de la durée que le corps même, dont il est une modification. On pourrait facilement trouver d'autres exemples de conceptions simples parmi celles que nous formons par sensation sur les objets extérieurs. Mais la discussion des exemples précédents suffit pour démontrer qu'en général toutes nos conceptions sur les qualités, capacités, puissances, modifications réelles et distinctes de la matière, quand

on les considère absolument et en elles-mêmes, doivent être rangées dans la classe des idées simples.

Ce même principe s'applique à nos conceptions sur les modalités, puissances ou capacités du moi, et sur tous les phénomènes de conscience qui résultent d'un acte simple de l'esprit. Qui pourrait définir, par exemple, les idées d'unité, de simplicité, d'identité, par lesquelles nous concevons les manières d'être du sujet pensant? Que trouve-t-on dans les propositions qui se rapportent à ces idées? rien que des synonymes ou la négation des idées corrélatives qu'on leur oppose. Est-ce donc définir l'unité, la simplicité, l'identité, que de nous dire qu'elles sont le contraire du multiple, du composé, du variable? Considérez maintenant les deux capacités de l'ame, la sensibilité et l'entendement, et vous vous convaincrez par les prétendues définitions que l'on en donne, que chacune d'elles, prise en soi, est l'objet d'une idée simple. La sensibilité est le principe des émotions, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur. L'entendement est le principe des connaissances ou des idées. Or, n'est-il pas évident que l'idée d'un principe qui n'engendre qu'une seule classe de phénomènes, est entièrement complexe, quand les phénomènes produits sont simples dans la conscience? Qu'y a-t-il maintenant de plus simple que le plaisir ou la douleur? Qui a jamais essayé d'analyser une émotion autrement que dans son origine, dans sa cause, dans ses effets ou dans les circonstances qui l'accompagnent? La notion de l'idée n'est-elle pas en soi également indécomposable, puisqu'on ne peut la définir que dans son rapport avec le sentiment et avec le jugement? Le jugement est en lui-même indéfinissable comme l'idée. Les définitions auxquelles on le soumet ne portent pas *directement* sur l'acte même qui le constitue, mais sur sa matière ou sur ses objets. Juger, c'est affirmer; l'idée de toute affirmation est indécomposable. Si j'ajoute que le jugement contient un rapport perçu ou conçu entre deux idées ou entre deux choses, ces développements ne font connaître que la matière, l'objet, le mobile de l'affirmation; et ainsi ce n'est pas le jugement même que je soumets à l'analyse. La notion de tout acte qui ne produit qu'un seul phénomène est simple, quand on ne considère que l'acte même, et que l'on fait abstraction du sujet et de l'objet, du moyen et de la fin, de la cause et de l'effet. Ainsi les mots, analyser, composer, induire, déduire, traduire, et d'autres encore qui s'appliquent à des actes simples de l'esprit, ne comportent en eux-mêmes aucune explication, et la

psychologie se borne à nous indiquer les circonstances, les objets et les effets des actes que ces mots expriment. Les notions réellement complexes en psychologie sont celles qui représentent un ensemble d'actes concourant à un but déterminé. Par exemple, quoique l'idée de l'imagination poétique soit incomplète quand on ne conçoit dans l'imagination qu'une certaine faculté de combinaison, on doit pourtant la considérer comme composée, parce que l'on joint ordinairement à la notion principale de combinaison celle des différents actes qui préparent l'œuvre poétique. En effet, sous ce point de vue, l'imagination comprend plusieurs facultés instrumentales ou élémentaires, telles que la conception, la mémoire, l'abstraction, le jugement, etc. Cet exemple même confirme nos principes et prouve clairement que chaque puissance ou faculté, chaque acte réel et distinct de l'esprit est l'objet d'une idée simple, puisque l'imagination même, faculté en apparence si complexe, ne peut être analysée ou définie que par les divers instruments intellectuels qu'elle met en usage, par la fin qu'elle se propose, par les caractères de l'œuvre qu'elle produit.

A cette liste déjà assez longue de nos idées simples, nous devons ajouter un grand nombre d'idées de similitude, de différence, d'opposition, les notions d'antériorité, de postériorité, d'infériorité, d'égalité, de supériorité, enfin toutes les conceptions corrélatives, considérées comme telles, c'est-à-dire indépendamment des objets qui peuvent être les termes de la corrélation. Par exemple, quand je dis : « le rouge est éclatant, le gris est terne; le sucre est doux, cette herbe est amère; » les qualifications relatives que je donne à ces divers objets, expriment évidemment des conceptions indécomposables, que le langage ne peut ni expliquer ni transmettre. Si l'on observe que les notions corrélatives de substance et de mode, de cause et d'effet, de moyen et de fin, de fini et d'infini, du nécessaire et du contingent, etc., ne peuvent être définies que d'une manière négative, c'est-à-dire en les opposant l'une à l'autre, on sentira que l'impuissance où l'on est de trouver pour chacune de ces idées une définition indépendante et positive, tient uniquement à leur simplicité. Prenez maintenant les idées de père et de fils, de roi et de sujets; si vous ne considérez que les rapports de génération et de dépendance établis entre le fils et le père, le sujet et le roi, il vous deviendra impossible de soumettre ces rapports à l'analyse. Les idées de ces rapports sont donc simples, bien

qu'elles soient engagées dans des termes qui s'appliquent à des notions complexes.

L'analyse de la pensée par le langage permet de découvrir en elle un grand nombre d'éléments simples; mais il n'est pas, je crois, un seul de ces éléments qui se manifeste à la conscience sans aucun mélange et dans un état parfait d'abstraction. Toute idée de mode implique un rapport; et, dans la réalité intellectuelle, on ne pourrait dégager le rapport de l'idée même sans détruire celle-ci, ou sans la réduire à l'état de sentiment. *Qu'est-ce que l'impression produite par une couleur, par un son, par une saveur, tant qu'on ne la rapporte à aucune autre, ou qu'on ne la conçoit ni dans sa cause, ni dans ses effets; en un mot, tant qu'elle n'est l'objet d'aucune qualification relative? une pure sensation. Pour que cette impression devienne une idée, il faut que nous la distinguions, soit dans son origine, dans sa cause, dans son effet, dans son sujet et dans son objet, soit par rapport à d'autres impressions semblables ou différentes. Il y a donc, dans toute idée de mode simple, deux éléments inséparables, l'impression produite par son objet, et la conception d'un rapport quelconque qui la détermine.*

En ne tenant pas compte de cet élément relatif, impliqué dans toutes nos conceptions de modes, quelque simples qu'elles soient d'ailleurs, les philosophes ont dû s'imaginer que toute idée simple est nécessairement distincte et claire. « Selon eux, l'idée claire « est celle dont nous distinguons tous les éléments. Il peut y avoir « de l'obscurité dans les idées composées. Par exemple, il est « possible que je ne distingue pas encore tous les modes qui en- « trent dans la compréhension de l'idée d'un corps ou d'un ani- « mal; et alors la notion que je me suis formée demeure obscure, « jusqu'à ce qu'une analyse plus détaillée et plus complète ait « porté la lumière dans les éléments, qu'une observation superfi- « cielle n'avait pas encore démêlés. Mais, quand une idée est « simple, c'est-à-dire dépourvue de toute compréhension, il est « impossible de supposer en elle des parties plus ou moins claires, « plus ou moins obscures. Une idée simple est ou n'est pas dans « la conscience. Si elle existe, on l'aperçoit tout entière, et elle « doit se distinguer nettement de nos autres idées, puisque son « objet est toujours déterminé et distinct. »

C'est avec raison que les philosophes appellent notre attention sur l'obscurité des idées composées, et nous indiquent l'analyse

comme l'unique moyen de les déterminer avec précision. Mais est-il vrai, comme ils le prétendent, que toute idée simple soit nécessairement claire et précise? Si l'on entend par idée claire une idée dont nous distinguons tous les éléments, cette définition implique, comme conséquence évidente, que l'idée à laquelle on la rapporte est composée, puisque l'on suppose en elle des éléments que l'analyse a distingués. Il suit de là, qu'au sens de la définition, aucune idée simple ne pourrait être ni claire ni obscure. Il y a donc quelque chose d'équivoque dans les assertions des philosophes sur la clarté des idées; et en effet, ce n'est pas sous le même point de vue que l'on regarde comme claires les idées simples et les idées composées. Une idée composée peut être envisagée dans sa compréhension ou dans son rapport avec d'autres idées. Elle est claire dans sa compréhension quand on en discerne tous les éléments simples; elle est distincte, quand on ne la confond avec aucune des conceptions qui ont avec elle quelque ressemblance. La clarté d'une idée simple n'est pas, comme celle de l'idée composée, un caractère absolu et en quelque sorte intrinsèque qui tiennent à sa compréhension; c'est un caractère essentiellement dépendant de son rapport avec les autres idées, et par conséquent elle n'est claire qu'en tant qu'elle est distincte. Or, nos idées simples sont plus ou moins distinctes, suivant le plus ou moins grand nombre de relations que nous parvenons à discerner entre elles à l'aide de l'observation et de la comparaison. Il n'est sans doute pas nécessaire d'observer et de comparer avec soin pour apercevoir que la couleur n'est pas la même chose que l'étendue ou le mouvement. Je conçois que l'impression simple produite en nous par une qualité, ne se confonde jamais avec une impression d'un autre ordre. Il existe alors entre les objets des différences qui frappent à la première vue. Mais il n'en est plus de même quand nous considérons des impressions de même espèce, par exemple, des sensations diverses de couleur. Alors, si les impressions ne se confondent jamais entièrement, nous sommes du moins fort souvent incapables de leur appliquer les qualifications relatives qui leur conviennent; et elles ne peuvent pas toujours donner lieu à un jugement déterminé. Suivant Locke, toutes nos sensations de couleur sont simples; il n'y en a pas une seule qui comporte la moindre analyse; chacune d'elles entre dans l'esprit en vertu d'un seul acte pur et sans mélange. Jusque là l'opinion de Locke est incontestable. Mais il ajoute que ces idées, en raison de leur simplicité, sont parfaitement dé-

terminées. Cette seconde assertion est tous les jours contredite par l'expérience. Si un philosophe concentre en lui-même toute l'énergie de ses facultés actives, s'il se borne à recevoir passivement les impressions du dehors, pas une de ses idées sur les qualités simples des objets extérieurs ne se détachera avec clarté dans sa conscience; quoique toutes ses impressions soient spéciales, et que chacune soit marquée d'un caractère propre, elles demeureront indéterminées, et leurs différences ne lui seront révélées que par un sentiment vague et confus. Interrogez-le au sein d'une réunion brillante sur les couleurs et les formes des vêtements; en vain, pour vous complaire, il s'efforcera d'observer les objets; il s'embrouillera dans ses explications, se méprendra dans l'application des noms; souvent même les mots lui manqueront tout-à-fait; et vous le verrez chercher péniblement des périphrases dont l'obscurité vous révélera celle de l'idée qu'il veut exprimer. Ne dites pas que son embarras tient uniquement au défaut de mémoire, que les perceptions qu'il reçoit des objets présents sont parfaitement claires, mais qu'il ne s'est pas assez appliqué à en retenir les noms. Si nous remontons à la cause de ce défaut de mémoire, nous verrons qu'en dernière analyse, les mots nous échappent ou se confondent dans leur application, parce que les impressions auxquelles on les attache ne sont pas assez déterminées. Fixez votre attention sur les qualités simples que l'on vous nomme; établissez entre elles de nombreuses comparaisons, liez à chacune d'elles des idées précises de relation, et jamais vous n'oublierez les noms que vous leur aurez donnés pendant cet utile travail; et, quand vous reverrez ensuite ces qualités, leurs noms reviendront d'eux-mêmes se placer sur vos lèvres, parce que la liaison des mots et des idées devient de plus en plus étroite, à mesure que les idées, dans leurs rapports entre elles, se déterminent avec plus de précision.

Si la détermination de nos idées simples dépend des relations que nous pouvons établir entre elles, et des qualifications relatives qu'elles peuvent recevoir sous les divers points de vue de leur condition, de leur origine, de leur cause ou de leurs effets, de leur sujet ou de leur objet, comme nous n'avons qu'un sentiment vague de ces rapports, tant que notre ame subit passivement l'action des objets, il est évident que nos idées simples sont souvent dépourvues de clarté. Ce serait tomber dans une erreur funeste que de s'imaginer qu'il ne reste plus rien à faire, quand l'analyse a séparé, dans des jugements distincts, les éléments d'une notion complexe,

c'est-à-dire, quand elle nous a découvert les modes simples d'une substance. Le travail de l'esprit doit s'étendre aux idées simples même : il faut en faire des termes de comparaison, les soumettre à tous les rapprochements qu'elles comportent, et fixer avec netteté les relations dont chacune d'elles peut devenir le sujet dans nos jugements. Ces opérations, plus délicates que l'analyse immédiate d'une substance, sont un complément nécessaire du travail intellectuel, qui a pour objet la formation et le développement de nos connaissances. Car l'on ne compare les substances que par leurs modes; et puisque chacun de ces modes, considéré en soi, est l'objet d'une idée simple, les relations, dont nos idées simples deviennent les termes ou les sujets, sont les seuls principes et comme la seule mesure des rapports que nous pouvons établir entre les êtres.

Nous avons prouvé que nos impressions simples ne deviennent vraiment des idées que quand elles peuvent être posées comme sujets de jugements distincts. Il n'existe donc, comme nous l'avons déjà dit, aucune idée pure dans l'esprit humain, et il n'y a point de milieu réel entre le sentiment et le jugement. Mais si toute connaissance se résout en un jugement, comme tout jugement est la conception et l'affirmation d'un rapport, il semblerait permis de penser que toute connaissance est essentiellement relative. Une telle conclusion serait évidemment exagérée. Car, si toutes nos connaissances étaient relatives, elles seraient dans leur ensemble et dans leurs détails essentiellement dépendantes, et par conséquent inexplicables. Toute subordination constante suppose un but invariable; toute dépendance implique l'idée d'un principe absolu. Il serait tout aussi absurde de concevoir dans l'intelligence le relatif sans l'absolu, que de se représenter tous les êtres de la nature comme des effets sans causes. Aussi tous les philosophes ont reconnu qu'il y a dans l'esprit des idées absolues comme des idées relatives, ou que du moins il y a dans nos connaissances deux éléments, dont l'un est absolu, l'autre relatif. Cette nécessité de deux éléments, dont l'un est dépendant de l'autre, se manifeste dans le jugement même. Car l'attribut est toujours conçu comme subordonné au sujet; et le sujet, en faisant abstraction de son origine, est toujours, par rapport à l'attribut, une idée absolue, c'est-à-dire une idée dont l'objet est considéré en soi et indépendamment de tout autre objet. Quand je dis qu'une couleur est éclatante, quoique je n'aie pu déterminer que par comparaison cette

qualité relative, il est pourtant manifeste que, dans mon jugement, cette qualité est affirmée comme subordonnée à un sujet indépendant. Toutefois il faut remarquer que l'indépendance du sujet dans ce jugement n'est pas absolue. Elle résulte uniquement d'une abstraction de l'esprit, et n'existe que dans la forme, puisque l'idée de couleur, considérée par rapport à celle de corps, est relative et dépendante. Quelques philosophes se sont imaginé, qu'au moins les idées des substances réelles pouvaient toutes être regardées comme absolues, puisqu'elles ne supposent rien de plus que l'analyse de leur objet. Mais cette opinion n'est vraie ni des notions générales, ni des perceptions individuelles de substance. 1° Les notions générales, que nous exprimons par des noms communs, telles que celles d'homme, d'animal, d'arbre, supposent une comparaison établie entre plusieurs objets, et ne les représentent que dans ce qu'ils ont de semblable. Ainsi, quand on admettrait que les conceptions générales deviennent, après leur formation, indépendantes et absolues, on ne saurait nier que, dans leur origine, elles ne soient essentiellement relatives, puisque nous les tirons de nos idées individuelles par abstraction. 2° Les idées individuelles de substance ne sont absolues que par rapport à celles de modes, et à celles qui n'ont de fondement que dans la comparaison. Car bien que chacune d'elles se forme avant tout par l'analyse immédiate de son objet, elles impliquent toujours entre elles des rapports de distinction, sans lesquels nous ne pourrions déterminer les qualités des substances. Il n'y en a pas une d'ailleurs qui, considérée par rapport à son objet, ne soit nécessairement dépendante, puisque l'individu ne peut se concevoir en lui-même, et que son existence se lie toujours dans notre esprit à celle d'une cause antérieure, que nous ignorons souvent, mais que nous supposons toujours. Toute notion individuelle est donc relative, soit en raison des actes intellectuels qui la déterminent, soit en raison de l'objet qu'elle représente.

Prenez-garde, me dira-t-on : s'il faut, comme vous le prétendez, ranger dans la classe des idées relatives toutes les idées de modes, toutes les notions générales, et toutes les conceptions individuelles de substance, il vous deviendra difficile de prouver l'existence des idées absolues. Car au delà des notions, soit individuelles, soit générales, des substances et des modes, que pouvez-vous trouver dans l'esprit humain ? Je trouverai précisément les vraies idées absolues que je cherche. Nos conceptions, soit in-

dividuelles , soit générales , ne représentent que les différents êtres de la nature. Or l'intelligence humaine n'est pas renfermée tout entière dans la connaissance des êtres particuliers et finis que le monde présente à notre observation. A toutes les étendues bornées que nous percevons dans le monde matériel , nous opposons la conception nécessaire d'un espace sans bornes. A la courte durée des êtres qui se succèdent dans le temps , nous opposons l'éternité d'une substance incréée et indépendante. Au delà de cette longue chaîne de phénomènes , qui se produisent les uns les autres , et dont chacun n'offre à notre esprit que l'idée d'une cause secondaire , relative et dépendante , notre pensée atteint une cause première , une puissance absolue. Si la conscience nous révèle en nous-mêmes l'ignorance et l'erreur , la raison nous permet d'entrevoir une intelligence infinie qui , par sa nature et sans aucun instrument étranger , comprend et discerne toutes choses de la manière la plus intime et la plus parfaite. Ces conceptions de l'immensité et de l'éternité , de la puissance et de l'intelligence infinies , auxquelles on peut joindre celles du beau et du bien en soi , sont les vraies idées absolues de l'esprit humain. Car leurs objets sont nécessaires et indépendants , et ces idées s'imposent à notre intelligence avec une irrésistible autorité. La critique philosophique peut les dénaturer ; elle en a même quelquefois nié l'existence. Mais l'esprit , incapable de les expliquer , s'efforce en vain de lutter contre elles ; la même inspiration qui les a produites les soutient constamment en nous contre les folles tentatives d'un rationalisme présomptueux. Au reste , les discussions qui se sont élevées entre les philosophes à l'occasion des idées absolues que je viens d'indiquer , portent moins sur l'existence des idées mêmes , que sur leur origine ou sur la réalité de leurs objets. L'athée ne nie pas en fait la conception d'une intelligence nécessaire qui anime toute la nature ; mais il prétend que cette conception est sans objet réel hors de nous , et que la croyance religieuse est un préjugé universel. Il conçoit et admet , comme nous , une puissance indépendante , une cause première : mais il attribue cette puissance à la nature même ; il s'imagine que la matière est douée d'une énergie essentielle , et qui suffit pour rendre raison de tous les phénomènes dont ce monde est le théâtre. Quelques philosophes ont refusé d'admettre la réalité de l'espace et de la durée. Kant les considère comme des formes nécessaires de l'entendement. Leibnitz ne leur accorde qu'une existence phénoménale et relative. Mais il n'est pas un seul

philosophe qui n'ait reconnu que l'esprit humain conçoit nécessairement l'espace et le lieu, l'éternité et le temps.

Comment aurait-on pu nier l'existence de ces conceptions, quand la plus légère observation suffit pour nous convaincre qu'elles sont explicitement ou implicitement renfermées dans tous nos jugements ? La vérité, affirmée dans le jugement, est en effet toujours rapportée à l'espace et à la durée ; elle est, soit universelle, c'est-à-dire conçue avec les caractères de l'ubiquité et de l'éternité ; soit particulière, c'est-à-dire circonscrite dans le lieu et dans le temps. Par exemple, quand je dis : « Dieu est tout-puissant ; la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; le tout est plus grand que la partie, » j'énonce des vérités universelles ; car il est évident que, dans ces propositions, le verbe est dépouillé de toute signification temporelle ; que le rapport de l'attribut au sujet est affirmé sans aucune idée de durée passée, présente et future, et qu'il est conçu comme éternel et immuable. On ne saurait nier non plus que, dans ces mêmes propositions, la vérité des rapports ne soit indépendante de toute condition de lieu : elle est donc conçue comme la même partout et toujours ; et, par conséquent, elle est universelle. Mais, si je dis : « César a vaincu Pompée à la bataille de Pharsale ; Socrate sauva la philosophie, avilie et menacée par les sophistes, » les faits que ces jugements contiennent, se rapportent à un temps passé et à un lieu particulier. Souvent nous négligeons ou nous sommes incapables de fixer l'époque et le lieu dans lesquels de telles vérités doivent être circonscrites. Ainsi, je ne fais pas mention de l'année dans laquelle la bataille de Pharsale fut livrée, et je ne désigne ni le siècle ni le pays où la philosophie fut sauvée par Socrate. Mais, lors même que j'ignorerais où et quand un individu a vécu, tout ce que j'affirme de lui est renfermé, comme l'individu même, dans des limites de temps et de lieu que ma pensée suppose nécessairement, quoiqu'elle ne puisse pas toujours les fixer avec précision.

La vérité est donc toujours particulière quand le jugement est individuel. Elle l'est également dans les jugements généraux, lorsqu'on n'affirme du sujet qu'un fait accidentel ou des qualités sujettes à varier. Car alors l'affirmation ne s'étend pas au delà de l'observation ou de l'expérience ; et tout résultat de l'observation et de l'expérience est compris dans certaines limites de lieu et de durée. Quand on affirme d'un sujet général un attribut essentiel,

le rapport entre l'attribut et le sujet peut être considéré comme une vérité universelle. Ainsi, il est partout et toujours certain que l'étendue est divisible au moins par la pensée, c'est-à-dire que l'idée d'étendue implique essentiellement celle d'une divisibilité réelle ou mentale. Il est partout et toujours certain que le corps est étendu, c'est-à-dire que la notion de corps comprend celle de l'étendue. Mais nous devons faire observer que dans les jugements généraux qui se rapportent à des substances réelles, souvent nous affirmons, avec le rapport, l'existence réelle du sujet ou plutôt des individus auxquels le sujet est applicable. Si, par exemple, je combats le matérialisme en disant : « Les corps sont inertes, donc il existe dans l'homme un principe incorporel ; » il est clair que, dans une telle discussion, ce n'est pas simplement aux idées, mais à des êtres considérés comme réels, que mon jugement se rapporte. Or, quand on attribue une qualité essentielle à un sujet général, si l'on affirme en même temps l'existence des individus qui constituent l'extension du sujet, le jugement implique alors deux vérités qui ne sont pas de même ordre ; il offre à la fois les caractères opposés de l'universalité et de la particularité ; il est universel en raison de la nature du rapport établi entre l'attribut et le sujet ; mais, en tant que nous affirmons la réalité du sujet, il n'est que particulier, puisque l'existence des individus compris dans un genre est toujours circonscrite dans le lieu et dans le temps.

Nous retrouvons les mêmes distinctions dans une autre division de nos jugements, qui correspond à celle que nous venons de faire connaître. Je veux parler des jugements qui sont nécessaires ou contingents dans leur objet. On nomme nécessaire, ce qui ne peut pas ne pas être, ce dont le contraire implique contradiction dans les termes. On nomme contingent, ce qui, considéré en soi ou comme dépendant d'une cause, peut être conçu non-existant sans contradiction. Il est facile de voir que, suivant ces deux définitions, toute vérité universelle est en même temps nécessaire, et que toute vérité particulière est contingente. Ainsi dans ces propositions : « Dieu est tout-puissant ; Dieu est juste ; l'étendue de l'espace est infinie et immobile, » les vérités énoncées sont indépendantes de toute condition de temps et de lieu ; elles sont aussi tellement nécessaires, que le contraire de chacune d'elles implique à nos yeux une impossibilité absolue. En effet, dès que l'on pose l'existence de Dieu, on conçoit qu'il ne peut pas ne pas être, et

que tous les attributs que l'on reconnaît en lui sont nécessaires comme le sujet de qui on les affirme. De même, je conçois dans l'espace une étendue que ma pensée ne peut détruire comme celle des corps, et cette étendue ne peut pas plus être finie ou mobile, qu'elle ne peut cesser d'être. Quand au contraire je dis : « Que César a vaincu Pompée; que les hirondelles vont, aux approches de l'hiver, chercher au loin de plus doux climats, » je constate deux faits réels, mais dont la réalisation n'est nullement marquée du caractère de la nécessité absolue. L'existence de César est en soi contingente, et sa victoire a dépendu d'un concours de causes qui pouvait à la rigueur être changé. De même je sais ou je crois qu'il n'a pas toujours existé d'hirondelles, que cette espèce peut périr un jour; et ses lointains voyages aux approches de l'hiver sont des faits qui dépendent d'un instinct contingent, comme l'existence des êtres dont il détermine les actions.

On ne doit pas oublier que nous parlons ici de la nécessité et de la contingence, considérées indépendamment de toute condition. Il y a un assez grand nombre de vérités qui, prises absolument, sont contingentes, et qui pourtant impliquent une nécessité conditionnelle ou hypothétique. Par exemple, il est impossible qu'un corps suspendu en l'air ne tombe pas quand il cesse d'être soutenu. Mais cette impossibilité est subordonnée à l'existence et à l'action de la loi de la pesanteur; et, en supposant que l'existence de cette loi fût nécessaire, son action au moins est soumise à certaines conditions. Le fait énoncé dans la proposition n'est donc pas absolument nécessaire; il ne l'est que dans son rapport avec la loi dont il dépend, et sous la condition que l'action de cette loi ne sera arrêtée par aucun obstacle. Si maintenant je disais : « Les lois du mouvement sont immuables; » la vérité contenue dans cette proposition serait nécessaire ou contingente, suivant l'opinion que l'on se serait formée sur la nature de la cause première. Pour un athée qui croit que la matière existe nécessairement, et qu'elle se modifie en vertu de propriétés qui lui sont essentielles, cette proposition est une vérité absolument nécessaire; car, dans son opinion, les lois du mouvement tiennent à la nature de la matière : elles sont indépendantes de toute cause externe, et l'on ne peut, sans contradiction, les supposer sujettes au changement. Mais, si l'on admet que la matière est soumise à des lois qui dépendent, dans leur origine, d'une volonté étrangère, et que ses mouvements ont été réglés par une cause ordon-

natrice et souveraine, alors l'immutabilité des lois qui déterminent le mouvement est un fait contingent, et dont la certitude n'a d'autre fondement que notre confiance absolue dans la sagesse divine.

Il est permis de conclure de ces réflexions, que la vérité d'une proposition n'est jamais absolument nécessaire quand l'existence du sujet est conçue comme contingente ; car l'existence du rapport est subordonnée à celle du sujet, et il serait absurde d'imaginer qu'un sujet possède nécessairement un attribut quelconque, quand on peut le concevoir non-existant, c'est-à-dire dépouillé de tout attribut. Pour que le jugement soit absolument nécessaire dans son objet, il ne suffit pas que le sujet existe par soi et indépendamment de toute cause externe, il faut encore que l'attribut ne puisse, ni en lui-même, ni dans son rapport avec le sujet, être considéré comme contingent. Par exemple cette proposition : « Dieu est tout-puissant, » est pour moi une vérité absolument nécessaire, parce que je pense que l'on ne saurait nier sans absurdité ni l'existence de Dieu, ni la réalité de la toute-puissance considérée en soi ou comme attribut de la cause première. Mais dois-je attribuer le même caractère de nécessité absolue à l'objet de cet autre jugement : « Dieu a créé le monde en six jours? » Est-il entièrement impossible de concevoir dans un tel fait un caractère réel de contingence? Sans doute, les actions de Dieu sont nécessaires, puisqu'elles sont éternellement fondées sur les mêmes motifs, et qu'on ne saurait supposer qu'il agisse jamais contre les règles de sa sagesse. Mais la nécessité que nous concevons dans l'action du Créateur, n'est pas de même ordre que celle qui est inhérente aux attributs naturels de l'Être divin. Le contraire des actes, par lesquels Dieu réalise ses desseins dans le temps, n'est pas impossible en soi, puisque l'idée de sa puissance implique celle de la spontanéité la plus parfaite, et qu'une puissance spontanée contient en soi, comme absolument possibles, tous les effets contraires. Il n'y a dans les actes divins qu'une nécessité morale et relative, qu'une certitude d'événement qui tient à la sagesse de la cause première. Je sais que quelques philosophes refusent d'admettre dans l'Être créateur les distinctions que je viens d'établir entre la nécessité absolue des attributs naturels, tels que l'éternité, l'immensité, et la nécessité morale des attributs intellectuels et des actes qui en dérivent. Nous n'entreprendrons pas de réfuter ici leur opinion. Fût-elle vraie sous le point de vue philosophique,

nous n'en persisterions pas moins à soutenir que, dans tous les jugements que nous portons sur la Divinité, la vérité ne nous apparaît pas comme également nécessaire. Car nous nous occupons moins, dans ce chapitre, de ce que les choses sont en elles-mêmes, que des caractères dont elles sont revêtues par l'action nécessaire de notre pensée. Or les distinctions que nous avons établies ont un fondement réel dans la nature de notre intelligence. Pour les confirmer, nous pourrions encore ajouter que les actes de Dieu sont souvent conçus comme déterminés dans le temps et dans le lieu, et que nous n'apercevons dans ces déterminations aucune contradiction apparente, tandis qu'il serait évidemment absurde de joindre à nos jugements sur les attributs naturels de la cause première des circonstances précises de lieu et de temps.

Pour compléter ces considérations sur les jugements, il nous reste à examiner les vérités mathématiques ou abstraites auxquelles presque tous les philosophes assignent un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Je nomme vérité abstraite ou mathématique le rapport perçu et affirmé entre des idées générales; par exemple, ces jugements : « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; deux choses, égales à une troisième, sont égales entre elles; le tout est plus grand que sa partie, » sont des vérités abstraites ou mathématiques. Dans ces jugements et dans tous ceux dont se compose la science des nombres et de l'étendue, l'existence des choses n'est que supposée, et l'affirmation ne porte directement et absolument que sur un rapport perçu entre deux idées générales. Quand je dis que le tout est plus grand que sa partie, mon intention n'est pas de constater actuellement l'existence des êtres divisibles. Je conçois l'idée d'un sujet divisible, et j'affirme qu'en supposant qu'un tel sujet existe, il est plus grand que chacune des parties dont il se compose. L'arithméticien qui étudie les nombres et leurs rapports, ne fonde ses définitions, ses raisonnements et ses calculs que sur les notions pures de l'unité et de la pluralité; il fait abstraction de toutes les réalités auxquelles les résultats qu'il cherche et qu'il obtient peuvent être applicables. De même, le géomètre pose, comme fondements de la science qu'il veut créer, des définitions qui déterminent ses idées sur les formes générales, régulières et parfaites, que les lignes, les surfaces et les solides pourraient revêtir dans la nature; il n'examine pas si les concepts qu'il se forme sur les divers modes de l'étendue abstraite, correspondent exactement aux différentes modalités de l'étendue

réelle. L'objet de son étude est un idéal d'après lequel il jugera plus tard la réalité. N'allez pas vous imaginer que le géomètre s'occupe d'objets réels parce qu'il réalise approximativement au dehors toutes les figures dont il étudie les propriétés. Ces figures, qu'il trace sur le papier ou sur le tableau, ne sont pas l'objet immédiat de ses démonstrations; elles ne sont que d'utiles intermédiaires, des images visibles dans lesquelles l'œil de l'esprit secondé par les yeux du corps discerne avec plus de netteté l'objet abstrait et intelligible du raisonnement; et, s'il arrive au géomètre d'appliquer à ces images les résultats qu'il a obtenus, les jugements dont elles deviennent l'objet ne sont jamais que conditionnels; ils supposent toujours entre les figures et les idées une conformité parfaite sur laquelle ni la raison ni les sens ne peuvent donner aucune certitude absolue. Ainsi dans les mathématiques pures, l'affirmation, relativement aux choses, est indirecte et n'a qu'un caractère hypothétique; elle n'est directe et absolue qu'en tant qu'elle porte sur des idées. Or, s'il est vrai que l'idée étant posée, le rapport devient absolument nécessaire, on ne peut nier que l'idée n'est jamais posée nécessairement, et qu'elle est dans son origine et dans son objet marquée d'un caractère de contingence; dans son origine, puisqu'elle est abstraite d'idées individuelles qui sont contingentes comme les êtres ou les qualités qu'elles représentent; dans son objet ou dans son extension, puisque tout ce qui a nombre et mesure est essentiellement fini et peut être conçu non-existant. Si donc, sous le point de vue de la nécessité et de la contingence, on voulait renfermer toutes les vérités dans deux classes opposées et simples, les jugements mathématiques devraient être rangés parmi les vérités contingentes. Car puisque tout rapport suppose des termes, quand la réalité des termes dépend de quelque condition, cette condition est toujours une hypothèse à laquelle le rapport demeure subordonné. Mais cette division à deux membres contradictoires serait fautive dans l'application. Il y a, en effet, un grand nombre de jugements qui ne sont ni entièrement nécessaires, ni entièrement contingents dans leur objet. Ils ne sont pas entièrement nécessaires, puisque la réalité, soit du sujet, soit de l'attribut, peut être conçue non-existante; ils ne sont pas entièrement contingents, puisqu'en posant, soit le sujet, soit une condition donnée, leur vérité ne peut plus être niée sans contradiction. On doit donc les considérer comme des jugements mixtes, qui impliquent un élément contingent et un élément nécessaire, liés

entre eux de telle sorte qu'il est impossible de supposer la réalité du premier, sans admettre en même temps celle du second. Pour distinguer cette classe intermédiaire de jugements qui comprennent toutes les connaissances mathématiques, nous les nommons des vérités nécessaires-hypothétiques.

Ces considérations sur les jugements pourraient être étendues fort au delà des limites où nous nous sommes renfermé. Mais les additions que nous ferions à ce chapitre, peut-être déjà trop long, supposeraient la connaissance de la formation des idées, ou se rattacheraient à la question de la certitude, qui ne doit être traitée que dans la logique. Les analyses auxquelles nous venons de nous livrer, soit sur les jugements, soit sur les idées, nous offrent un tableau fidèle et complet des connaissances dont nous devons étudier la formation, pour rendre raison de l'intelligence humaine tout entière. 1° On a vu qu'il existe un certain nombre d'idées corrélatives et fondamentales qui impriment à nos jugements des formes et des caractères universels; telles sont les notions de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'éternité et du temps, de l'espace et du lieu; à ces notions se joignent celles de l'universalité et de la particularité, de la nécessité et de la contingence, de l'infini et du fini, celles des intelligences étrangères et surtout la conception de Dieu ou de l'Être parfait. 2° Toutes ces idées étant abstraites par la pensée des autres connaissances qui constituent l'intelligence humaine, restent les notions que nous nous formons sur les modifications et sur les actions que le monde physique révèle à notre observation, et celles des affections et opérations qui s'accomplissent dans le moi. 3° Nous avons prouvé que la vérité, dans les jugements, est toujours marquée d'un caractère de généralité. Nous devons examiner avec soin par quel moyen l'esprit de l'homme élève sa pensée à la forme générale et abstraite. Nous aurons donc à rechercher successivement, 1° quels sont les principes qui engendrent ou développent nos idées sur les qualités des corps et sur les modifications du moi; 2° d'où dérivent les conceptions fondamentales que nous venons d'énumérer; 3° comment on doit expliquer cette forme universelle de généralité, que notre esprit imprime à toutes ses connaissances.

CHAPITRE III.

DES ORIGINES DE NOS CONNAISSANCES.

1^o De la Sensation.

Nous devons nos premières connaissances à l'action exercée sur nos sens par les objets qui nous environnent, et notre existence même ne nous est primitivement révélée que dans le phénomène, à l'occasion duquel ces objets se manifestent à nous. Le phénomène qui détermine en nous le mouvement de la vie intellectuelle et nous met en rapport avec le monde externe, est la sensation, que la plupart des philosophes ont regardée comme l'origine de toutes nos idées sur les qualités de la matière. Nous ne voulons pas, dès à présent, combattre l'opinion, selon nous, fort exagérée, qu'ils se sont formée sur la puissance et sur l'efficacité de la sensation : mais nous devons au moins faire nos réserves, et nous nous bornons à constater comme un fait généralement admis, que, sans la sensation, toute connaissance sur les qualités de la matière nous serait interdite; que, par conséquent, si elle n'engendré pas les idées que l'on nomme *sensibles*, elle est, du moins, une condition sans laquelle la formation de ces idées deviendrait impossible.

J'appelle sensations, 1^o toutes les modifications du moi qui dérivent de l'état intérieur de nos organes, comme les souffrances causées par une blessure ou par une maladie quelconque; 2^o toutes celles qui résultent d'une impression actuelle, produite sur nos organes par une cause extérieure et physique. Nous citerons comme exemples, celles qui naissent de l'action de la lumière sur notre vue, ou du contact d'un objet présent. La sensation est évidemment un état passif du moi; il la reçoit, il l'éprouve, il ne la crée pas. Ce caractère de passivité ne peut être nié des sensations de plaisir ou de douleur. Or les perceptions confuses, qui suivent les impressions organiques, se confondent souvent dans leur cause

avec les émotions agréables ou douloureuses. Si je pose la main sur un corps chaud, une seule et même impression organique produira en moi un sentiment de plaisir et une perception confuse des principales qualités du corps touché. Il y a sans doute dans ce phénomène de conscience deux éléments bien distincts; mais ils dépendent d'une même cause externe, et nous ne sommes pas moins passifs dans la perception des qualités de l'objet, que dans le plaisir qu'il nous fait éprouver. Nous avons déjà réfuté ailleurs les arguties par lesquelles certains philosophes ont essayé d'établir que dans tout phénomène de conscience le moi est actif. En ce qui concerne la sensation en particulier, la croyance universelle nous paraît bien au-dessus des hypothèses qui la combattent. Nous admettons donc avec le vulgaire, que la sensation nous vient du dehors, qu'elle est reçue passivement dans le moi. C'est là un fait de sens commun qu'aucune subtilité d'argumentation ne pourrait détruire.

Nous n'avons point à nous occuper ici des sensations de plaisir ou de douleur que beaucoup de philosophes ont nommées affectives; elles sont comprises parmi les phénomènes de la sensibilité, et c'est dans la seconde partie de la psychologie que nous en décrirons les caractères. Il est d'autres sensations que l'on peut considérer comme l'origine ou comme la condition de nos idées sur les qualités des corps. Quelques philosophes les avaient nommées *représentatives*. Cette qualification métaphorique, fondée sur l'hypothèse, aujourd'hui abandonnée, des images, des apparences, des espèces sensibles, suppose que nos idées sur les qualités des corps ne sont que des sensations distinctes. Or, depuis les argumentations sceptiques de Berkeley, et les utiles travaux des Écossais (voir les *Œuvres* de Reid et de Dugald-Stewart) sur la perception des objets extérieurs, il n'est plus permis de confondre la sensation proprement dite avec les conceptions qui se manifestent à sa suite. Le docteur Reid a clairement démontré que l'impression sensible, produite dans l'âme par l'action des corps sur nos organes, n'implique pas en soi la connaissance des qualités de la matière; qu'elle n'est qu'un *signe*, à l'occasion duquel l'esprit conçoit nécessairement un objet externe, et lui attribue certaines qualités déterminées. Les sensations ne sont donc pas réellement représentatives. Mais, quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur l'influence qu'elles exercent dans la formation des idées sensibles, on ne peut nier du moins qu'elles ne soient

instructives, lorsqu'elles sont, comme nous l'avons dit, l'origine ou plutôt la condition de nos idées sur les qualités des corps qui nous environnent. Ainsi, je regarde comme instructives les sensations tactiles qui sont suivies des perceptions plus ou moins confuses d'étendue, de figure, de solidité, de mouvement. En effet, si ces perceptions ne sont pas contenues en germe dans la sensation même, le principe distinct qui les engendre est du moins subordonné dans son action à l'existence des impressions tactiles.

Que le lecteur ne se méprenne pas sur mes intentions. Je ne nomme ici *instructives*, que les sensations dont la présence détermine en nous des conceptions plus ou moins précises sur la nature de la cause externe qui les a produites. En ce sens, quoique les sensations de couleur et de son soient infiniment variées, et qu'elles nous permettent de saisir entre elles des rapports nombreux et délicats; quoique l'homme, en formant entre elles de savantes combinaisons, ait créé deux arts pleins de charme et de noblesse, la peinture et la musique, nous ne craignons pas d'assurer que ces sensations précieuses, qui seules sont empreintes du caractère de la beauté, ne sont pas réellement instructives; car elles ne portent point en elles le germe de nos idées sur la cause ou sur la qualité externe qui les fait naître; elles ne sont même pas la vraie condition de la formation de ces idées; et, si notre intelligence était renfermée dans l'exercice des sens qui nous les donnent, nous ne soupçonnerions pas la nature de l'objet qui leur correspond. Imaginez un œil vivant : il ne devinera jamais la cause réelle de la vision. Les mouvements divers, impliqués dans ce phénomène, lui échapperont toujours : il éprouvera une impression simple, qu'il pourra sans doute attribuer à une cause externe; mais il lui sera éternellement impossible de concevoir la nature de l'objet qui l'affecte. Il en est de même de la sensation de son. Elle ne suggère aucune idée ni sur les vibrations du corps sonore, ni sur les ondulations de l'air, ni sur les mouvements du nerf acoustique. Si nous sentons quelquefois un mouvement de vibration dans l'oreille, ce n'est pas au sens de l'ouïe qu'il faut rapporter ce sentiment, tout à fait distinct de la perception du son; c'est au sens du toucher qui s'exerce dans l'oreille, comme dans les autres parties du corps. Enfin, il est évident que les sensations de saveur, d'odeur, de chaleur et de froid ne déterminent par elles-mêmes aucune conception des qualités qui leur correspondent, et qu'elles ne nous instruisent nullement sur la nature

réelle des causes qui leur ont donné naissance; que, si les mots, saveur, odeur, chaleur et froid, désignent à la fois des sensations particulières et les causes externes qui les produisent, ils ne sont déterminés que dans la première de leurs deux acceptions, et que sous le second point de vue ils n'expriment que l'idée vague d'une cause inconnue.

Quoique les sensations de couleur, de son, de saveur, d'odeur, de chaleur et de froid n'aient rien d'instructif, elles se distinguent pourtant des sensations purement affectives. L'impression sensible, produite par une couleur, ou par un son, etc., est entièrement différente des émotions qui peuvent l'accompagner. La distinction est manifeste, en ce qui concerne les couleurs et les sons. Considérés *subjectivement*, c'est-à-dire comme de purs phénomènes de conscience, le son et la couleur n'ont rien de commun avec le plaisir ou la douleur qui accompagne l'exercice de l'ouïe et de la vue. On peut même entendre un son, voir une couleur sans éprouver la moindre émotion. Il est vrai que les sensations de saveur, d'odeur, de chaleur et de froid sont ordinairement affectives; mais elles impliquent toujours une modification distincte du plaisir et de la douleur. La douceur du sucre, le parfum de la rose, la chaleur du soleil, la fraîcheur de l'ombre sont agréables: ces sensations font naître des plaisirs différents; mais, comme impressions sensibles, produites par des causes spéciales, elles se distinguent nettement des émotions qui leur sont attachées.

Nous avons vu que, sans compter les émotions de la sensibilité physique, il existe en nous deux espèces diverses de sensations. Les unes sont instructives, c'est-à-dire accompagnées d'une conception qui nous révèle dans les corps quelques qualités déterminées. Les autres ne sont que de simples modifications du sujet sentant: elles nous font connaître vaguement l'existence d'une cause extérieure; mais elles nous laissent dans l'ignorance sur sa nature. A cette division des sensations correspond la division générale établie par les philosophes entre les qualités premières et les qualités secondes. En effet, ils nomment premières, les qualités que nous concevons nécessairement à la suite des sensations instructives, et que nous croyons connaître en elles-mêmes. Les qualités que l'on nomme secondes ne sont pas, à proprement parler, des propriétés ou modifications simples des corps: elles ne sont que des puissances ou virtualités, auxquelles nous rapportons certaines sensations spéciales, dépourvues de toute instruction. On peut

encore les définir des causes obscures et inconnues, qui nous affectent sans nous éclairer. Dans la première classe de qualités, on comprend l'étendue, la figure, la solidité, le mouvement: dans la seconde, la couleur, le son, la saveur, l'odeur, la chaleur et le froid. Comme toute sensation est produite par un mouvement, beaucoup de philosophes ont pensé que les qualités secondes n'ont pas de réalité distincte des qualités premières, et que les sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat et du goût, celles du chaud et du froid résultent de relations déterminées, établies entre les qualités premières des corps, et quelques organes spéciaux. Cette explication des qualités secondes se recommande par sa simplicité; mais elle manque d'exactitude et se fonde sur une physique imparfaite. Pour rendre compte des sensations de la vue, de l'odorat et du goût, il ne suffit pas de supposer un mouvement produit dans les organes spéciaux de ces trois sens. Souvent des corps étrangers les ébranlent sans produire en eux autre chose que des impressions tactiles, ou des sensations affectives. La lumière, réfléchie par la surface des corps, peut seule exciter en nous la sensation de couleur, et nous savons que la lumière est une réalité spéciale et positive, quoiqu'en général nous ne la connaissions que par la manière dont elle nous affecte. L'odeur est une émanation d'une nature particulière et propre à certains corps. On ne peut nier que la saveur ne soit une propriété distincte et inhérente aux molécules de certaines substances, mises en contact avec le palais et avec les papilles de la langue. Enfin, le calorique est un principe ou un fluide réel, qui, selon son degré d'abondance ou de rareté dans notre corps, détermine les sensations de la chaleur et du froid. Parmi les qualités secondes, il n'y a que le son qui semble ne supposer rien de plus dans les corps que les qualités dites premières, puisqu'il consiste dans des vibrations qui, par le moyen de l'air extérieur et de celui qui est renfermé dans la cavité de l'oreille, ébranlent le nerf acoustique. Ce n'est donc pas sans raison que les hommes attribuent aux qualités secondes une réalité positive; et, selon nous, si leurs idées sur ce sujet sont mal déterminées, elles s'éloignent moins de la vérité que celle des cartésiens (voir MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*) qui, ne voyant dans la couleur, le son, la saveur, l'odeur, le chaud et le froid que de simples modifications de l'esprit, reprochent mal à propos au vulgaire de réaliser au dehors ces propriétés et de les confondre avec les qualités premières.

La sensation est en soi un phénomène purement subjectif; mais notre esprit ne se borne pas à la considérer comme une modification du moi. Il la conçoit aussi comme le produit d'une cause extérieure. Cette conception est impliquée dans un jugement immédiat, dont le principe a été nommé par les Écossais principe d'extériorité. Ce même jugement prend le nom de rapport des sens, quand on l'envisage dans ses déterminations précises et dans les formes ou apparences dont il revêt nos impressions sensibles. Il rapporte ces impressions soit aux organes, soit aux objets, soit aux uns et aux autres tout à la fois. Ainsi, c'est par lui que le plaisir et la douleur paraissent se localiser dans la partie du corps qui les produit; que notre vue semble s'étendre jusqu'aux objets, et les apercevoir immédiatement et à distance. Enfin, c'est par lui que les sensations instructives du toucher sont rapportées à l'organe et à l'objet : à l'organe d'abord; car, si j'applique la main sur cette table, il me semble que je suis affecté dans la main qui touche : ensuite à l'objet; car il me semble que ma main sent immédiatement le corps touché. L'effet de ce jugement est d'ordinaire si prompt et si instantané, qu'il est presque toujours impossible en pratique de le distinguer de l'impression sensible. De là vient que le vulgaire qui ne consulte que les apparences, regarde en général la sensation comme une modification locale et organique. Les philosophes même ont eu besoin de longs efforts pour s'affranchir complètement des préjugés de la multitude. Souvent on les a vus, cédant à l'influence du *phénomène*, hésiter à reconnaître la simplicité absolue des sensations, compromettre leurs principes de spiritualisme par des restrictions inconséquentes, refuser, par exemple, une ame aux bêtes, comme si la matière n'était pas absolument incapable de sentir!

Pourtant les raisonnements les plus évidents nous démontrent que les sensations ne sont pas et ne peuvent pas être réellement éprouvées dans les organes. Pour se convaincre de cette vérité, il suffirait de considérer la structure et la direction des nerfs qui, dispersés à la surface du corps, se réunissent à l'intérieur dans un centre commun, et transportent à ce centre toutes les impressions qu'ils reçoivent du dehors. D'ailleurs, nous comparons entre elles nos diverses affections sensibles : nous sentons la différence qui distingue deux douleurs éprouvées, l'une dans le pied, l'autre dans la main. Le pied a-t-il donc conscience de ce qui se passe dans la main? ou la main, de ce qui se passe dans le pied? L'ab-

surdité d'une telle supposition est manifeste. Pour être comparées, il faut que ces deux sensations se concentrent dans un même sujet simple et indivisible. Il est donc impossible qu'elles soient réellement attachées aux parties du corps où elles se manifestent. Enfin, l'expérience a constaté que les sensations survivent aux organes qui les ont primitivement produites. Un homme a subi l'amputation du bras : il lui semble quelquefois qu'il souffre encore dans le bras qu'il n'a plus. L'illusion n'est pas dans la souffrance, mais dans le jugement qui continue de rapporter la douleur à sa cause primitive. Or il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que le rapport d'une sensation actuelle à un membre que l'on a conservé, et celui d'une sensation qui se réveille à un membre que l'on a perdu, sont deux actes absolument identiques dans leur nature et dans leur principe. C'est donc par le jugement que le moi simple et indivisible s'identifie dans le phénomène de la sensation avec les diverses parties du corps, s'étend en quelque sorte dans l'espace et s'unit à toute la nature.

En examinant l'état de l'homme à sa naissance, il est facile de se convaincre que l'exercice de nos sens est en grande partie artificiel, que la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût ont agrandi le cercle des jugements, qu'ils étaient destinés par nature à nous suggérer sur les qualités des corps, et qu'en associant entre elles des sensations d'ordre différent, nous nous sommes peu à peu habitués à reconnaître par le moyen d'un organe des qualités, que seul et sans secours étranger il ne nous aurait pas laissé soupçonner. Il y a donc deux sortes de jugements, qui se joignent à nos sensations. Les uns sont naturels ou primitifs : ils résultent nécessairement de l'action du sens, qui nous les suggère ; ils tiennent à sa constitution propre ; ils ne supposent aucune intervention, aucun concours des autres sens. Les autres jugements sont factices, artificiels, ou secondaires. Tels sont ceux qu'un sens emprunte à un autre, et qui se substituent, par un effet de l'association et de l'habitude, aux jugements primitifs, qui tenaient à sa nature. Si la constitution primitive de tous nos sens avait été altérée par des influences externes, il nous serait entièrement impossible de déterminer dans leurs jugements actuels la part de la nature et celle de l'habitude. Mais il est un sens, qui a conservé tous ses jugements primitifs, et qui s'est imposé aux autres comme mesure absolue de la vérité. Je veux parler du toucher, qui nous révèle l'étendue, la figure, l'impénétrabilité, la dureté et la mollesse, le mouvement, la distance, qui nous

donne les sensations de la chaleur et du froid, du plaisir et de la douleur. Il peut sans doute, par un exercice bien réglé, devenir plus délicat et plus sûr. Mais il n'y a évidemment aucun de ses jugements qui ne soit dans son principe indépendant de l'exercice des autres sens.

Suivant le docteur Reid, la vue n'aperçoit que des surfaces lumineuses et diversement colorées. Si pour maintenir l'indépendance de ses jugements naturels, elle repoussait l'autorité et les enseignements du toucher, elle serait souvent en contradiction avec lui. Reid s'est livré à de curieuses recherches sur les résultats physiques et géométriques, auxquels pourraient parvenir des êtres doués de la vue, mais privés du toucher. L'analyse de ses idées sur ce point exigerait des développements trop étendus. Nous nous bornerons à un seul fait. Pour la vue, les corps ne sont que des surfaces colorées; et l'espace dans lequel ils peuvent se mouvoir, n'est lui-même qu'une surface infinie. Cela posé, si deux corps passaient l'un derrière l'autre, comme la vue ne distingue pas la profondeur de l'espace, elle nous obligerait à juger, que ces corps passent l'un par l'autre, ou l'un dans l'autre, et par conséquent qu'ils sont pénétrables. Il est facile d'apprécier par ce seul exemple combien une physique exclusivement fondée sur le témoignage de la vue, différerait de celle que nous avons déduite de l'exercice du toucher. Comment donc la vue est-elle parvenue à modifier et à étendre ses jugements primitifs? Comment a-t-elle pu se substituer au toucher, et devenir en pratique notre moyen le plus constant d'apprécier l'étendue à trois dimensions, les figures, les distances, les mouvements de toute espèce? Cette merveille s'est opérée par une association instinctive d'exercice entre elle et le toucher: et l'on concevra pourquoi, dans cet exercice simultané des deux sens, la vue renonce à ses propres jugements, et ne cherche plus dans ses sensations que des signes des qualités tactiles, si l'on se rappelle, que le toucher nous a déjà révélé les principales qualités du corps, quand la vue, après une inaction sagement ménagée par la nature, commence enfin à distinguer les objets.

C'est encore le toucher qui, par lui-même ou par l'intermédiaire de la vue, instruit les autres sens, dont les fonctions primitives sont extrêmement bornées. En effet, l'ouïe, l'odorat et le goût nous permettraient sans doute de juger qu'il existe quelque chose hors de nous: mais par eux-mêmes ils ne nous apprennent rien sur la nature des causes qui les affectent. Si nous déterminons mainte-

nant par le secours de l'ouïe la distance du son, sa direction, l'objet qui le produit; si l'odorat distingue les points d'où viennent les odeurs, les corps qui les répandent, et calcule leur éloignement probable; si enfin le goût discerne souvent l'espèce et la nature des corps savoureux, tous ces jugements, si souvent incertains et inexacts, n'ont pu tirer leur origine que de l'association de ces trois sens avec le toucher et la vue.

C'est sans contredit l'un des phénomènes les plus curieux dans l'étude de l'esprit humain, que cet enseignement mutuel, établi par la nature entre nos divers sens, et dans lequel le toucher joue le rôle de moniteur universel. Il serait à désirer, qu'ici la physiologie vint en aide à la psychologie, et concourût avec elle à la création d'une théorie complète sur un sujet qui n'est pas moins utile qu'intéressant. Si par une heureuse combinaison de ces deux sciences, on parvenait à distinguer avec précision ce qu'il y a de primitif et de secondaire dans nos jugements de sensation, il deviendrait facile de fixer le degré de confiance, que méritent nos diverses connaissances sur les objets extérieurs; et la logique, cessant de se renfermer dans de vagues préceptes sur les moyens de remédier aux nombreuses erreurs, qui rendent ces connaissances suspectes à la raison, pourrait formuler d'utiles méthodes pour l'éducation et le perfectionnement des sens.

2^o De l'Attention.

Toutes les impressions que nous recevons des objets extérieurs, demeurent obscures et confuses, tant que l'activité n'intervient pas pour les modifier. C'est en fixant nos organes sur les objets, ou plutôt en les dirigeant successivement sur leurs diverses parties ou qualités, que nos sentiments, d'abord faibles et vagues, acquièrent plus de vivacité et deviennent plus distincts. Je nomme attention, cette direction active des organes vers les objets extérieurs. L'attention est donc la cause productrice de nos idées sur les qualités des corps. La formation d'une idée quelconque suppose une analyse. Si, d'un regard fixe et immobile, vous embrassez à la fois l'ensemble d'un objet; si vous demeurez comme en extase devant lui, un tel acte pourra produire une impression vive; mais cette impression restera confuse. Qu'une grande frayeur fixe mes yeux fascinés sur un monstre dangereux, quand ce monstre aura disparu, je ne saurai pas ce que j'ai vu. Cette activité, en quelque sorte inerte et immobile, n'est pas l'attention. Tout acte d'attention renferme une

décomposition, une analyse, une *abstraction*, au moins mentale, des parties ou des qualités de son objet.

En désignant l'attention comme la cause productrice de nos idées sur les qualités des corps, nous ne prétendons pas qu'aucune autre faculté ne concoure avec elle au développement de notre connaissance sensible. Nous ne citons l'attention que comme une cause principale, toujours nécessaire, même lorsque la formation d'une idée dépend d'une autre faculté. Outre les propriétés absolues que nous pouvons immédiatement observer dans chaque objet, nous concevons aussi dans les corps une multitude de propriétés relatives qui ne peuvent être déterminées que par comparaison. Il suffit d'être attentif, pour distinguer dans un corps l'étendue, la résistance, le mouvement. Mais il faut comparer, pour découvrir qu'il a vingt pieds, qu'il est grand ou petit, dur ou mou, qu'il se meut avec vitesse ou avec lenteur. Il y a aussi, dans les objets extérieurs, un grand nombre de qualités que nous déduisons par raisonnement de celles que l'observation nous a révélées. Pourquoi ce corps résiste-t-il à la main qui, dans son mouvement, tend à passer par le lieu qu'il occupe? c'est qu'il est impénétrable. Pourquoi tombe-t-il quand il n'est pas soutenu? c'est qu'il est pesant; c'est qu'il est attiré vers la terre. Pourquoi, dans un milieu uniforme, la même force produit-elle toujours en lui le même degré de mouvement? c'est qu'il est inerte, c'est-à-dire indifférent au mouvement et au repos. Pourquoi ses parties se resserrent-elles quand on les presse? c'est qu'il n'y a point entre elles de contact réel, et que tous les corps sont poreux. En général, l'observation directe n'atteint que des modifications ou des phénomènes; et toute conception sur les causes qui agissent dans la nature, sur les puissances ou capacités, est déterminée par raisonnement. Toutefois, si nos idées sur les causes physiques, sur les capacités ou puissances des objets extérieurs, sont, dans leur origine, des inductions rationnelles, il faut avouer que l'attention exerce sur elles une influence salutaire, quoique indirecte, et qu'elles acquièrent plus de netteté, à mesure que notre connaissance des phénomènes devient plus précise et plus exacte.

Quelques philosophes ont prétendu que les impressions reçues par les organes n'arrivent jamais jusqu'à la conscience sans l'intervention de l'activité; qu'ainsi la sensation implique toujours essentiellement un premier degré d'attention. « Supposez, disent-ils,

« que notre puissance d'agir soit tout entière épuisée par un sujet
 « qui nous occupe fortement, nous cessons de sentir ce qui se
 « passe autour de nous; quand votre esprit est plongé dans une
 « méditation profonde, vous n'entendez pas sonner la pendule
 « placée près de vous. Les organes sont toujours ouverts aux im-
 « pressions, mais le *maître* est ailleurs; il ne va point au devant
 « d'elles; il ne les reçoit pas dans sa conscience.» S'il en est ainsi,
 pourquoi donc, dans toutes les langues, a-t-on distingué les sen-
 sations pures de celles que notre activité modifie? Partout, en
 effet, on voit et l'on regarde, on entend et l'on écoute, on sent et
 l'on flaire, on goûte et l'on savoure, on touche et l'on palpe. N'est-
 ce pas déjà une très forte présomption contre les philosophes dont
 nous venons d'exposer l'opinion que cet accord unanime des
 hommes à reconnaître l'existence de sensations purement passives,
 et à les distinguer de celles qui sont accompagnées d'attention? N'y a-
 t-il pas, d'ailleurs, des faits qui démontrent que la sensation arrive
 jusqu'à la conscience, sans qu'on l'ait attendue, sans que l'on ait
 pu songer à la recevoir? Un homme, dont vous ne soupçonnez pas
 la présence, vous appelle par derrière; il semble d'abord que vous
 ne l'avez pas entendu; mais, pour se faire écouter, il vous étourdit
 de ses cris, et vous vous retournez enfin pour lui répondre. Nierez-
 vous qu'alors vous n'avez entendu, avant d'être attentif? Tant que
 la sensation est faible, vous la négligez; mais vous l'éprouvez.
 Quand on ne contraint pas votre attention, l'impression s'efface en
 un instant; elle ne se grave pas dans votre esprit, et vous prenez
 un défaut de mémoire pour un défaut de conscience. Lorsque la
 pendule a sonné près de moi, je l'ai entendue; mais cette sensation,
 alors indifférente, a passé sans laisser de trace; et, quand on m'in-
 terroge sur son existence, il me semble qu'elle n'a jamais été dans
 ma conscience, parce qu'elle n'est déjà plus dans ma mémoire.

3^o De la Conscience ou du sens intime.

Quand notre activité, déterminée par les phénomènes de la
 sensibilité physique, est entrée en exercice, ses diverses opérations
 sont accompagnées d'un sentiment immédiat, d'abord obscur,
 mais qui plus tard sera transformé en connaissance par une analyse
 intérieure et réfléchie. Les idées des opérations mentales dérivent
 donc du sens intime, ou de la conscience que nous avons de ces
 opérations. C'est au même principe interne que nous devons aussi

une partie de nos idées relatives. Tant que nous renfermons notre jugement dans le domaine des idées, et que nous nous bornons chercher ce qu'elles ont de commun ou de distinct, il est évident que les rapports que nous établissons entre elles nous sont implicitement donnés dans les sentiments simultanés qui résultent de leur présence. Il est impossible de sentir distinctement deux conceptions présentes sans être affecté en même temps du sentiment de leur similitude ou de leur différence. La conscience contient donc les germes de tous les rapports que nous percevons entre nos idées.

Essayons maintenant de fixer les limites dans lesquelles l'action du sens intime est renfermée. Le sens intime est, en quelque sorte, le miroir du moi ; il refléchit tous nos sentiments, toutes nos idées, tous nos actes ; il nous révèle l'existence, la réalité actuelle de la pensée ; là se bornent ses fonctions ; elles ont un caractère purement subjectif. Si nous considérons notre pensée dans son rapport avec un objet externe quelconque, nous franchissons évidemment les limites de la conscience. En effet, la conscience n'atteint pas les objets mêmes. « Soit que nous nous élevions jusque « dans les cieux, » dit avec raison Condillac, au début de son premier ouvrage, « soit que nous descendions dans les abîmes, nous « ne sortons point de nous-mêmes ; nous n'apercevons jamais (disons mieux, nous ne sentons jamais immédiatement), que notre « propre pensée. » La conscience ne peut donc nous éclairer sur la vérité ou la fausseté des jugements qui se rapportent à un objet placé hors de nous. Aussi, quand, en rêve, vous croyez voir des ennemis prêts à vous poignarder, n'imputez point votre illusion au sens intime. Ce n'est pas lui qui produit en vous l'idée de ces ennemis qui vous menacent ; ce n'est pas lui qui vous impose la nécessité de croire à leur existence ; il se borne à vous attester la présence actuelle de cette idée, et la réalité de la conviction qu'elle vous inspire.

La conscience est également incapable de nous suggérer ou d'apprécier les jugements que nous portons sur l'existence antérieure de notre pensée. Le rapport au passé nous est donné par la mémoire, et la mémoire est essentiellement distincte de la conscience. On ne peut sentir que ce qui est réel, le passé ne l'est plus. Quand notre pensée se reproduit, la conscience la sent présente ; mais elle ne trouve en elle aucun signe évident d'une existence antérieure ; car la pensée n'affecte la conscience que de deux ma-

nières; elle est plus ou moins vive, plus ou moins distincte. Or, jugerez-vous par la faiblesse ou par la clarté relative d'une impression, que cette impression est un souvenir? cela ne se peut ainsi, puisqu'il y a des souvenirs plus vifs ou plus faibles, plus clairs ou plus obscurs que certaines sensations. D'ailleurs les jugements de la mémoire sont toujours immédiats et toujours infailibles. Or, s'ils dériveraient de la conscience, ils seraient toujours la conséquence d'un raisonnement, et ce raisonnement, fondé sur des signes équivoques, serait toujours incertain. Ce que nous venons de dire du passé s'applique à l'avenir. Notre prescience ou prévision repose sur l'induction, et l'induction est une sorte de raisonnement implicite qui tire ses prémisses de la mémoire. Ajoutons que toute induction suppose la croyance universelle à l'immuabilité des lois de la nature. Or, cette croyance, qui embrasse tous les temps et tous les phénomènes physiques, intellectuels et moraux, ne peut avoir été produite par la conscience étroite et bornée de ce qui se passe au dedans de nous. Les principes, qui nous révèlent le passé et l'avenir, sont donc essentiellement distincts du sens intime. Il peut nous dévoiler leur existence par le sentiment de leur action; mais il n'est ni l'origine ni le terme de cette action, et il est absolument incapable d'apprécier la vérité des jugements qu'elle produit.

Le sens intime, étant renfermé dans le présent, ne nous révèle que nos sentiments, nos idées et nos actes, au moment où ils se produisent dans le moi. Nous ne pourrions, sans contredire les résultats des raisonnements précédents, le regarder comme l'origine des idées que nous nous formons sur les capacités et les facultés du moi, sur la sensibilité, l'entendement et l'activité, considérés en eux-mêmes ou *en puissance*. Ces idées, en effet, représentent, non plus de simples phénomènes, mais des principes invariables toujours subsistants, même lorsque leur action est suspendue et cesse de se faire sentir. Or ce caractère de permanence, inhérent à nos capacités et à nos facultés, ne peut être conçu par le moyen du sens intime qui ne saisit jamais que le fait actuel. Je vais plus loin, et je dis que, même en unissant l'action de la mémoire à celle de la conscience, on ne pourrait encore expliquer l'origine de cette conception; qu'ainsi elle n'est point un produit de l'expérience. En effet, bien que la mémoire nous révèle dans le passé de longues séries de phénomènes produits par la sensibilité, par l'entendement et par l'activité, il est évident que ces séries de phénomènes sont souvent séparées les unes des autres par des

intervalles de temps entièrement vides de souvenirs. Combien de nuits se passent sans laisser en nous aucune trace des pensées qui peut-être en ont rempli les instants ! Si nous ne consultations que l'expérience, ne devrions-nous pas nous imaginer que le moi et ses attributs sont soumis à des alternatives multipliées et presque régulières de mort et de renaissance ? Pourtant quand, au réveil, la vie intellectuelle reprend son cours, si les apparences nous persuadent quelquefois qu'elle a été interrompue dans ses manifestations sensibles, nous croyons encore nécessairement à la continuité de son principe, c'est-à-dire à l'identité du moi et à la permanence de ses facultés. Les caractères de cette croyance immédiate et naturelle nous permettent d'entrevoir, au delà des sens externes, du sens intime et même de la mémoire, l'action d'une cause mystérieuse qui sera l'objet de notre examen dans la sixième section de ce chapitre.

4^o Réflexion.

Les idées des opérations mentales ne nous sont pas données toutes faites par la conscience : elles sont produites ou développées par une analyse intérieure que l'on nomme réflexion. La réflexion est cette action de l'ame, qui, s'exerçant indépendamment des organes externes, s'applique aux phénomènes antérieurs de conscience, pour en rendre le sentiment plus distinct. Quoique le concours des sens soit inutile et même nuisible à la réflexion, il ne faut pas s'imaginer que l'ame qui réfléchit soit capable de se concentrer exclusivement en soi, et d'agir sur elle-même sans intermédiaire physique. Jamais, ici-bas, notre ame ne s'élève à la condition d'un esprit pur ; et sa pensée, quel qu'en soit l'objet, emploie toujours le corps comme instrument. Si, dans l'acte de réflexion, l'esprit s'affranchissait de ses liens avec la matière, cet acte serait pour le corps un temps de repos, un moyen de délassement. Nous sentons, au contraire, tous les jours que plus l'objet de nos méditations est intellectuel et abstrait, plus l'action de la pensée produit dans le corps de fatigue et d'épuisement ; et personne n'ignore que la réflexion use plus vite les organes que l'observation extérieure.

« L'esprit, a dit Cicéron, est semblable à l'œil ; il ne se voit pas lui-même. » S'il ne se voit pas, comment pourrait-il se regarder ? La réflexion est nécessairement renfermée dans les mêmes limites que la conscience. Or la conscience n'atteint directement

ni le moi, ni ses facultés; elle ne saisit que des modifications, des phénomènes, à l'occasion desquels une autre faculté, que nous nommerons plus tard, nous suggère la conception du moi, sujet et cause des phénomènes. Cette conception du moi est de telle nature, qu'elle ne pourrait jamais à elle seule donner matière à la réflexion. En effet, la réflexion implique, comme l'attention, une décomposition mentale, une analyse de son objet. Or notre idée du moi est indécomposable; et si, par un effort peu naturel, l'esprit l'isolait des phénomènes complexes et variés auxquels elle est constamment mêlée; dans un tel état d'abstraction, elle ne donnerait lieu qu'à un acte d'intuition fixe, uniforme et stérile, qui n'a rien de commun avec les mouvements de l'observation intérieure. J'avoue qu'à son origine notre idée du moi est obscure comme toutes les autres, et qu'elle ne se dégage, au sein de la conscience, que par l'exercice de l'activité réfléchie. Mais l'influence exercée sur elle par la réflexion n'est ni immédiate, ni directe. Cette idée ne se détermine, en effet, que par opposition aux idées variables des phénomènes qui seuls peuvent être soumis à l'analyse, et dont la lumière se réfléchit sur elle. Il ne serait même pas rigoureusement exact de dire que l'analyse s'applique aux opérations de la pensée. Chaque opération, chaque phénomène laisse en nous, en s'accomplissant, un sentiment de lui-même; et c'est ce sentiment qui devient l'objet de l'observation intérieure. Par conséquent, en supposant même que l'on essaie de déterminer la nature d'une opération actuelle, tout ce que l'on en saisit n'est déjà plus au moment où le regard intérieur s'y applique, puisque le sentiment, seul objet immédiat de l'observation, n'est alors, dans la conscience, qu'un reflet de la partie de l'acte qui vient de passer. Il est bien rare d'ailleurs, que l'esprit fasse effort pour prendre connaissance de ses actes au moment même de l'exécution; et il faudrait se laisser aveugler par une sorte de vanité *psychologique*, pour s'imaginer que, dans la réflexion, le moi joue simultanément le double rôle de spectateur et d'acteur. Le psychologue n'exerce pas actuellement les facultés qu'il soumet à l'analyse : sa réflexion n'agit, en général, que sur des souvenirs, et je ne crains pas d'assurer que, sans la mémoire, la psychologie serait une science impossible. Qu'un philosophe, qui a déjà des idées toutes faites sur l'esprit humain, s'amuse à réaliser ses opérations intellectuelles, pour en donner le spectacle à sa réflexion, c'est là un passe-temps, ou plutôt un tour de force

philosophique que l'on peut se permettre dans un instant de loisir, pour récapituler des connaissances acquises. Mais cet exercice forcé ne saurait se continuer longtemps; et l'on ne doit en attendre aucun profit réel pour la science. L'activité s'affaiblit en se divisant : ne forcez point votre esprit à se partager entre la réflexion qui contemple, et l'action qui réalise. L'intuition a besoin de calme : la vue intérieure est toujours trouble et confuse, quand l'esprit est engagé dans le tumulte de l'action. S'il dépense assez de force pour parvenir à la pleine réalisation de l'acte, il ne lui en reste plus assez pour bien observer ce qu'il fait : si, au contraire, il réserve à la réflexion la part d'énergie qui lui est nécessaire, l'acte qu'il tend à réaliser n'est plus qu'une ébauche superficielle; et la réflexion, en s'y attachant, ne saisit qu'une ombre imparfaite de la réalité.

L'objet sur lequel nous réfléchissons, est donc toujours distinct de notre moi actuel : la réflexion analyse des phénomènes passés dans des sentiments présents; et, dans son rapport avec les faits qu'elle nous révèle, on peut la considérer comme une vue, une intuition rétroactive. Pourtant, quoiqu'elle place en quelque sorte son objet à distance, pour le distinguer plus nettement, le moi est le but qu'elle se propose d'atteindre : c'est au moi qu'elle rapporte tous les phénomènes qu'elle observe; et, s'il lui arrive quelquefois d'étudier des objets externes, c'est uniquement pour apprécier l'influence qu'ils sont capables d'exercer sur le moi, et l'usage auquel nous pouvons les appliquer. La réflexion manifeste donc, dans toutes ses recherches, une tendance exclusivement *subjective*; et, en cela, elle est entièrement opposée à l'attention, telle que nous l'avons définie. Celle-ci, en effet, regarde en quelque sorte le dehors; et c'est pour eux-mêmes qu'elle étudie les objets externes. Ces deux facultés diffèrent encore : 1° par les instruments dont elles se servent (l'une emploie les sens externes; l'autre écarte leur influence); 2° par leurs effets (l'une produit des idées sensibles; l'autre, des idées intellectuelles et abstraites). Ce qui achève de démontrer, d'ailleurs, qu'il existe entre l'attention proprement dite et la réflexion une différence essentielle; c'est que le développement de l'une est un obstacle aux progrès de l'autre. Plus, dans les premières années de la vie, on a fortifié l'habitude d'observer les objets extérieurs, plus il devient difficile ensuite de rentrer en soi-même, et d'étudier sa propre nature; et l'expérience nous montre, entre l'attention et la réflexion, la même

antipathie, le même antagonisme qu'entre l'imagination et le rationalisme.

Le mot, réflexion, exprime encore autre chose qu'une faculté particulière, chargée de produire une classe spéciale d'idées; souvent il désigne aussi, par opposition à l'instinct, une puissance générale et directrice. Dans le principe, toutes nos facultés s'exercent spontanément, sans aucune connaissance d'elles-mêmes, de leur but et de leurs moyens. Elles n'ont alors d'autre mobile que l'instinct, d'autre règle que l'inspiration. Plus tard nous agissons après avoir déterminé un but, et reconnu les moyens de l'atteindre. Nous obéissons à des règles, mais à des règles que nous avons appréciées et que nous approuvons; nous agissons avec connaissance, avec intention; nous agissons par choix, par réflexion. Dans le premier cas, notre activité s'exerce, il est vrai, sans contrainte, elle est spontanée; mais par rapport à nous, il semble qu'elle opère au hasard et en aveugle. La lumière qui la dirige est en quelque sorte extérieure, et n'éclaire pas notre intelligence. Le mérite de nos actions ne nous appartient pas encore. Dans le second cas, au contraire, notre attention n'est plus simplement spontanée, exempte de contrainte; elle est volontaire et libre; elle est marquée du caractère de la personnalité. Pour rendre l'exercice d'une faculté vraiment personnel, il faut donc que la réflexion s'unisse à elle pour la diriger. La réflexion est la seule puissance intellectuelle qui possède ce noble caractère de la personnalité; seule, elle peut le communiquer aux autres facultés ainsi qu'à leurs produits; et tant que l'homme ne sait pas s'approprier ses connaissances par un examen réfléchi, elles ne sont en lui qu'un trésor étranger; il n'a pas droit de les compter parmi ses richesses personnelles.

5^e Définition du mot perception.

Lorsque l'analyse intérieure a déterminé en nous les idées de nos opérations mentales, souvent nous disons que nous percevons ces opérations. Quand plusieurs idées sont présentes, et que la comparaison nous en a fait discerner les éléments divers et semblables, nous disons que nous percevons les rapports qui existent entre elles. Il semble donc que ce que l'on nomme perception diffère peu de l'idée proprement dite. Pour l'intelligence de la sixième section de ce chapitre, il est nécessaire de fixer avec une précision rigoureuse le sens du mot, perception. Or nous devons

faire remarquer un premier caractère qui la rapproche de l'idée : c'est qu'elle implique un objet distinct. Tant que nous n'avons pas réfléchi, nous sentons; nous ne connaissons pas clairement, nous ne percevons pas nos opérations mentales. Tant que nous n'avons pas comparé, nous sentons, nous entrevoyons; nous ne discernons pas, nous ne percevons pas les rapports qui existent entre nos idées. Enfin si, avec les Écossais, on donne le nom de perception au principe qui nous fait connaître les objets extérieurs, il est évident que ce nom, en s'appliquant aux résultats produits par ce principe, exprimera quelque chose de plus que cette conception confuse qui accompagne nos sensations avant l'intervention de l'activité; il supposera une connaissance déjà distincte des objets qui agissent sur nos sens, et par conséquent la perception devra être considérée comme résultant d'une combinaison de l'attention avec la capacité de sentir. Si, dans son sens étymologique et dans son usage le plus constant, le mot, perception, désigne en nous une vue distincte, on peut en conclure que toute perception est une idée.

Mais on ne peut renverser les membres de cette proposition, et soutenir que toute idée soit une perception. En effet, on peut se former l'idée d'un objet que l'on n'a jamais vu. Ainsi, sans être jamais allé à Rome, je me représente cette ville célèbre par le moyen des peintures et des descriptions qui en ont été faites. Quand notre idée s'applique à un objet réel, mais sans dériver de la vue même de cet objet, quand elle est produite par une description, par une peinture, ou par un intermédiaire quelconque, alors nous avons la notion, l'intelligence de la chose; nous n'en avons pas la perception. On peut aussi se former l'idée d'un objet qui n'existe pas. Je conçois, en imagination, une montagne d'or, un cheval ailé, un centaure; me serait-il permis de dire que je perçois ces êtres fictifs, rêvés par les poètes? non sans doute. Aucune combinaison factice d'idées ne peut porter le nom de perception. On se figure, on imagine des objets possibles. Tout ce que l'on perçoit est réel. Une perception est donc l'intuition, la vue immédiate et distincte d'une réalité.

Il résulte des explications précédentes, que l'on n'a pas la perception d'une chose, tant qu'on ne la voit que dans son image. La vue d'un portrait n'est pas la perception de l'original. Vainement on supposerait dans ce portrait une ressemblance parfaite; tant que l'original n'est pas sous mes yeux, je ne l'aperçois pas,

et je ne puis même pas me convaincre de la fidélité de la copie. Si donc la sensation, comme l'avaient prétendu la plupart des philosophes avant Reid, s'opérait par le moyen d'images représentatives des substances matérielles, si notre ame pouvait être comparée à un homme, qui, renfermé dans une caverne, verrait se dessiner sur le mur les images, les fantômes des objets placés derrière lui; dans cette hypothèse, il deviendrait impossible de prétendre que nous avons la perception des réalités extérieures. Supposez maintenant, qu'un être ne se fasse sentir que par son action; sans doute, quand l'impression reçue sera devenue distincte, nous aurons le droit de dire que nous percevons l'action qui s'est fait sentir en nous; mais cette perception ne saurait se confondre avec celle qui nous ferait connaître cet être lui-même, à moins que la notion de ses autres qualités ne puisse se déduire de celle que nous avons de son action sur nous. Or y a-t-il une seule circonstance où il suffise de sentir l'action d'un objet pour découvrir toutes ses propriétés? Que renfermerait, par exemple, le sentiment de l'impression faite sur nos organes par une substance matérielle? rien de plus que l'idée de solidité, puisque c'est uniquement comme solides que les corps agissent sur nos organes; et, quand on étendrait la portée de ce sentiment au delà des limites que nous lui assignons, il demeurerait toujours impossible d'en déduire toutes les qualités que nous concevons dans les corps. Ainsi, même en admettant que nous sentons immédiatement l'action des corps sur notre organisation, ce serait encore exagérer que de prétendre que nous percevons les objets extérieurs. Nous devons, à plus forte raison, refuser le nom de perception à l'idée d'un objet dont l'action sur notre ame ne serait pas immédiate; ce nom s'appliquerait, tout au plus, à l'idée de l'intermédiaire par lequel l'action de l'objet nous serait transmise. Maintenant, s'il est vrai, comme nous allons essayer de le démontrer dans la section suivante, que notre ame ne s'applique jamais immédiatement aux objets, si la sensation s'opère à l'intérieur et suppose nécessairement, soit une image, soit une action transmise au cerveau, il nous sera permis d'assurer que toute perception des objets extérieurs nous est interdite; qu'ainsi la perception est renfermée dans les mêmes limites que la conscience, et qu'elle n'est que la conscience même rendue distincte par la réflexion.

6^o De l'Instinct rationnel ou du sens commun.

Les explications que nous avons données sur la sensation et sur la conscience, ont déjà fait pressentir au lecteur, qu'à nos yeux ces deux principes ne suffisent pas pour rendre raison de toutes nos idées. Nous avons en effet laissé entrevoir que le premier pourrait bien n'être que la condition des idées que nous concevons sur les qualités premières des corps ; et nous avons montré que le second, s'exerçant à l'intérieur et dans les limites du présent, ne nous apprend rien sur la réalité des objets externes, et ne nous révèle ni le passé, ni l'avenir. Enfin, nous nous étions engagé à expliquer la formation des conceptions corrélatives de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'éternité et du temps, de l'espace et de l'étendue finie, etc. Le silence que jusqu'ici nous avons gardé sur ces importantes notions, indique assez clairement qu'à notre avis leur origine ne peut être rapportée ni à la sensation, ni à la conscience. Nous admettons donc l'intervention d'un troisième principe dans la formation de nos connaissances, et nous donnerons à ce nouveau principe les noms d'*instinct intellectuel*, d'*instinct rationnel*, ou de *sens commun*.

Quand on ne peut expliquer une action, ni par l'expérience, ni par l'habitude, ni par la réflexion, quand, dans son mobile ou dans sa cause déterminante, elle offre du mystère, le vulgaire l'attribue à l'inspiration. Il ne la regarde pas pour cela comme un pur accident, comme une œuvre du hasard : il croit à l'existence d'une loi qui la détermine. Mais cette loi, obscure et insaisissable en elle-même, ne se révèle que par ses effets ; elle opère à notre insu, et produit un résultat que nous n'avons ni prévu, ni cherché. L'instinct est donc, suivant l'opinion commune, un pouvoir mystérieux, distinct de l'expérience, opposé à la réflexion, et qui nous dirige par des voies inconnues vers un but que nous ignorons.

Cela posé, pour démêler les caractères de l'instinct intellectuel, il faut fixer la part qui, dans la formation de nos connaissances, appartient à l'expérience personnelle. Or il est évident que l'expérience personnelle comprend dans son domaine toutes les idées qui dérivent de l'action du sens intime. Le principe qui les engendre, n'est ni étranger, ni mystérieux : son caractère de subjectivité est incontestable, et son influence se fait très distinctement sentir. Nous rapporterons de même à l'expérience toutes nos

idées sur les objets extérieurs matériels, en tant qu'elles dérivent, soit de l'action des corps sur nos organes, soit d'une transformation de l'impression sensible. Mais il y a ici un fait important à remarquer : c'est que la transformation dont nous parlons, dépend du jugement que nous avons nommé *rapport des sens*. Or nous aurons plus tard à examiner si ce jugement n'est pas distinct de la sensation proprement dite, s'il n'est pas le résultat d'une inspiration instinctive. Quoi qu'il en soit, comme toutes les idées des objets extérieurs matériels ont au moins leur condition dans l'impression sensible, et qu'elles se déterminent diversement en raison de la nature et de la diversité des organisations; ces idées, considérées dans le rapport de dépendance qui les rattache à la sensation, doivent être comptées parmi les produits de l'expérience. Mais, comme la sensation et la conscience sont les seules causes réelles d'idées dont l'action, prise en soi, se manifeste distinctement à notre intelligence, toute conception qui, dans son origine, ne dépend ni de l'action des corps sur nos organes, ni de l'état de notre organisation, ni d'une impression intérieure de la conscience, peut être regardée comme un résultat de l'instinct ou de l'inspiration. D'ailleurs, puisque l'instinct, comme mobile de l'activité, est opposé à la réflexion, comme principe de connaissances, il est opposé à la perception qui est pour l'homme la source et la mesure de l'expérience personnelle. Il donne donc naissance à toutes les idées qui semblent surgir spontanément en nous et se joignent à nos perceptions et à nos raisonnements, sans en dériver; il influe sur nos jugements, soit en nous révélant des rapports que la perception ne peut atteindre, soit en poussant notre affirmation au delà des limites de notre expérience particulière. Toutefois, pour que nos jugements puissent être rapportés à l'instinct, on doit sous-entendre ici une condition essentielle : il faut que l'affirmation soit nécessaire et constante; car toute affirmation contingente et variable qui ne se fonde pas sur une perception actuelle est un préjugé. Mais si un mobile secret, irrésistible, et toujours le même dans les mêmes circonstances, détermine en vous l'affirmation de rapports que vous n'avez pu ni percevoir, ni apprécier, ce mobile ne peut être que l'instinct, l'inspiration, ou, si vous préférez une expression plus simple, le *sens commun*.

Quant à l'existence de ce troisième principe de connaissances, elle pourrait être démontrée par l'impuissance même des longs

efforts auxquels se sont livrés tant de philosophes, pour expliquer complètement la formation de nos idées, soit à l'aide de la sensation toute seule, soit par le concours de la sensation et de la conscience. Étudiez les interminables débats qui s'agitent depuis plus de deux mille ans entre les sensualistes et l'école opposée : vous vous convaincrez bientôt que, si les sensualistes réussissent quelquefois à démontrer la témérité des hypothèses formées par leurs adversaires sur l'origine mystérieuse de certaines idées, ceux-ci, de leur côté, accusent justement le sensualisme de mutiler l'intelligence. N'avons-nous pas déjà vu que chaque faculté a son instinct propre, qu'avant de suivre avec connaissance des règles, puisées dans la réflexion, l'intelligence humaine obéit à un maître intérieur qui dirige ses premiers travaux, et pose en elle les fondements des arts et des sciences ? Si l'inspiration détermine nos premières opérations mentales, si quelquefois encore elle vient ranimer le génie, quand la réflexion s'épuise, est-il donc si difficile de concevoir que cette divine puissance dépose dans nos âmes de précieux germes de connaissances, et supplée dans le jugement à l'insuffisance de nos étroites perceptions ? N'est-ce pas d'elle que dérive la connaissance du passé, puisque la mémoire n'a point son origine dans la conscience ? N'est-ce pas elle qui nous suggère cette croyance universelle à l'immutabilité des lois de la nature, croyance féconde, sur laquelle s'appuie l'induction pour s'élancer dans l'avenir ? Et d'où nous vient, si ce n'est de l'inspiration, notre foi si vive et si profonde à la certitude de nos facultés ? On ne peut la faire naître de l'expérience ; car l'expérience nous apprend, au contraire, à nous défier de nous-mêmes et des autres. D'ailleurs, tant que l'on ne consulte que l'expérience, on juge les autres d'après soi-même. Pourtant, l'enfant qui a fait l'épreuve de sa faiblesse intellectuelle, croit fermement à l'infailibilité de ses parents : sa confiance dans les intelligences qui l'environnent est absolue et sans limites, tant que son expérience n'a surpris en elles ni l'erreur, ni le mensonge. C'est une voix vraiment divine, qui, dès que nous avons conscience de nous-mêmes, se fait entendre au fond de nos âmes, et leur dit : Vous êtes nées pour la vérité ! Elle seule nous relève sans cesse et nous pousse en avant au milieu de cette carrière marquée par des chutes si nombreuses ; elle permet à l'expérience de nous rendre prudents : elle ne lui permet pas de nous ôter le courage et l'espoir.

Après avoir démontré par des exemples incontestables l'influence générale de l'instinct dans la formation de nos idées, nous devons examiner les conceptions qui dérivent du sens commun. Parmi les conceptions d'origine instinctive, les unes sont immédiates et primitives : quoiqu'elles ne se manifestent en nous qu'à l'occasion des phénomènes que nous observons, la raison de leur existence n'est cependant impliquée dans aucun phénomène, et il n'existe dans l'esprit aucune idée qui leur soit logiquement antérieure. Les autres sont médiates, secondaires ou dérivées ; et leur existence peut s'expliquer par celle des conceptions immédiates ; car elles résultent, soit des caractères que ces conceptions revêtent dans la conscience, soit des applications nécessaires et naturelles que nous en faisons. Par exemple, les idées d'unité, d'identité, d'universalité, se lient intimement à celles de substance et de cause, et la notion de l'existence des corps suppose une application du principe de causalité. Cette division des idées instinctives nous indique l'ordre que nous devons suivre dans notre travail. Nous traiterons d'abord des conceptions premières et fondamentales : nous soumettrons ensuite à notre examen les principales idées secondaires, et nous essaierons d'en faire connaître la filiation. Parmi les conceptions premières du sens commun, je ne comprends que les quatre idées de la substance, de la cause, de la durée, de l'espace. Peut-être une discussion sévère permettrait-elle de réduire encore cette liste, et de rattacher les idées de durée et d'espace à celles de substance. Mais cette réduction serait pénible, embarrassée, et, selon moi, contestable ; elle ne me semblerait pas sans inconvénient, surtout en ce qui concerne l'espace qui pourrait bien y perdre sa réalité et descendre au rang de simple phénomène. Sans prétendre à une rigueur systématique, qui souvent ne s'obtient qu'aux dépens de la vérité, étudions donc successivement les quatre conceptions fondamentales que nous venons d'énumérer : occupons-nous d'abord de celle de substance.

1° *Idee de substance.*—Tous les objets de notre pensée sont conçus sous le double point de vue de la substance et du mode, du sujet et de l'attribut. Cette corrélation entre dans tous nos jugements : elle en détermine universellement la forme. Qu'est-ce donc que la substance ? Cette question a déjà été résolue dans notre chapitre sur les idées et les jugements. Nous avons prouvé que la substance n'est pas plus une collection de modes, que la cause n'est une collection d'effets : qu'elle

n'est point un lien en quelque sorte idéal, établi par besoin entre des perceptions qui, sans elle, demeureraient incohérentes; mais un fondement vivant, un support réel des phénomènes qui s'accomplissent dans la nature ou dans le moi; que, bien qu'il n'existe ni substance sans modes, ni modes sans substance, pourtant la substance et le mode constituent à nos yeux, dans la réalité, deux éléments opposés, dont l'un représente ce que les choses ont d'absolu et de permanent; l'autre, ce qu'elles ont de relatif et de variable. Maintenant, je le demande, ces deux éléments de toute réalité sont-ils également perceptibles? Nous sont-ils également donnés par l'expérience? Faut-il s'arrêter à démontrer que, dans les corps, nos sens n'atteignent rien de plus que des propriétés ou des modifications; et que, dans l'esprit, la conscience est uniquement chargée de nous révéler des sentiments, des pensées et des actes, c'est-à-dire des phénomènes? N'est-ce pas un fait généralement reconnu, que la nature a placé la substance hors de la portée des sens externes et du sens intime? Écoutez les sensualistes : ils vous diront que nous ne connaissons la substance que par ses modes. S'ils essaient d'expliquer ce qu'elle est, comme ils ne peuvent se dissimuler qu'elle est en soi entièrement insaisissable, au moins pour les facultés dans lesquelles ils resserrent l'esprit humain, ils cherchent à se tirer d'embarras en abaissant cette haute et incommode conception de la substance à la condition d'une idée collective qui ne représente rien de plus que des modes, ou d'une idée factice et hypothétique qui doit servir de base et de lien à nos connaissances. Que ne donneraient-ils pas pour pouvoir raisonnablement expliquer, par l'action des sens, l'idée que le vulgaire conçoit de la substance? Ils sentent bien tout ce qu'il y a de menaçant pour leur opinion dans une telle idée; et c'est par nécessité qu'ils la combattent comme un préjugé, ou qu'ils la dénaturent pour la faire entrer dans leur étroit système. Les philosophes de l'école rationaliste reconnaissent aussi d'un commun accord, que la notion de substance ne peut s'expliquer ni par l'action des sens externes, ni par celle du sens intime. La plupart d'entre eux la considèrent aujourd'hui comme une aperception spontanée de la raison. Sans doute, il est permis de rapporter à la raison l'origine de l'idée de substance et des autres conceptions universelles. Mais, selon moi, dans son principe, la raison de l'homme n'est point une faculté perceptive, qui, pénétrant au delà des limites des sens et de la conscience, aille saisir la substance au fond des choses par un

acte d'intuition immédiat et indépendant. Comme l'activité ne crée rien sans matériaux, toute idée qui ne dérive pas de la conscience implique, dans son origine, l'action d'une cause étrangère. La conception de la substance nous vient donc du dehors, aussi bien que les idées sensibles. Mais la cause externe qui la produit, ne se révèle point en elle-même; et, comme nous ne sentons même pas distinctement son action, la conception qui en résulte surgit en nous comme d'elle-même, et se manifeste avec un caractère apparent de spontanéité. Maintenant, comment cette cause externe agit-elle? Montre-t-elle la substance à notre raison? Cette raison spontanée et primitive est-elle une vue intérieure et intellectuelle, capable d'apercevoir la réalité sous le phénomène? Ne nous laissons pas séduire par le langage des philosophes : rentrons en nous-mêmes, nous sentirons que les idées dites rationnelles sont des concepts, et non des perceptions. Sans rien changer à nos facultés perceptives, il serait impossible à Dieu même de nous faire voir l'objet que l'on nomme substance. Dans l'état actuel de nos facultés, la cause externe, qui réalise en nous l'idée de substance, n'agit donc et ne peut agir que par inspiration : elle nous suggère l'idée, et nous fait croire à l'objet : le jugement, que l'humanité porte sur la réalité de la substance, est un acte de foi.

Mais, si nous sommes incapables d'atteindre la substance par une perception immédiate, ne pourrions-nous pas la déduire de la perception des phénomènes? Cette nouvelle supposition ne soutient pas mieux l'examen. Ce que vous percevez, n'est pas un mode : c'est un phénomène. D'où savez-vous que ce phénomène est un mode, si vous ne concevez rien autre chose que lui? Qu'est-ce que l'idée du mode? une relation; et comment concevoir une relation, dont un seul terme nous est donné? L'acte rationnel, par lequel on essaierait de déduire la substance du mode, implique donc une contradiction évidente. Il ne serait, d'ailleurs, qu'une misérable pétition de principe. Si l'idée de substance dériverait réellement d'un tel sophisme, en nous signalant avec persévérance la faiblesse des prémisses, on parviendrait à ruiner la conclusion dans notre esprit. Pourtant notre conception de la substance survit à toutes les agressions du scepticisme; et, s'il nous démontre en vain, avec une incontestable évidence, qu'elle n'est ni une perception immédiate, ni une déduction légitime, je conclus de l'inutilité de ses longs efforts, qu'il ne l'a pas attaquée dans sa véritable origine.

Souvent aussi l'on a supposé qu'il suffit de remarquer le double caractère d'identité et de variété attaché aux faits de conscience, pour rendre raison de nos idées sur la substance et sur le mode, puisque l'une représente ce que nous percevons de permanent dans les phénomènes intérieurs; l'autre, ce qu'ils offrent de variable et de changeant. Mais, c'est là déplacer une question, au lieu de la résoudre. Il n'est pas moins impossible d'expliquer par la perception les idées d'identité et de variété, que celles de substance et de mode. On ne peut nier que les idées d'identité et de variété ne soient inséparables; car aucun phénomène ne se maintient dans une identité parfaite; et pourtant l'on ne conçoit la variation, le changement dans un phénomène, qu'à la condition de le considérer toujours comme le même. Tout changement absolu et complet implique contradiction dans les termes, à moins que l'on ne veuille exprimer par là une succession entre deux phénomènes distincts, dont le second est engendré par une combinaison toute nouvelle des éléments qui ont appartenu au premier. Mais alors on retombe encore sur l'idée d'identité, puisqu'il n'y a d'entièrement distinct et nouveau que la combinaison, et que les éléments n'ont pas changé de nature. La perception des phénomènes ne nous donnerait donc pas l'idée de variété ou de changement, si nous ne concevions en même temps l'identité ou la permanence. Or il est impossible de concevoir l'identité et la variété, tant que l'on considère les phénomènes en eux-mêmes, sans les rapporter à rien. Comparez, aussi longtemps que vous le voudrez, vos idées du jour avec celles de la veille, vous ne découvrirez entre elles que des similitudes et des différences, des analogies et des contrastes. Elles demeureront toujours distinctes; jamais l'une ne sera pour vous le souvenir de l'autre. L'idée que j'avais hier a péri comme phénomène; elle ne peut renaître dans celle d'aujourd'hui, tant que je ne la conçois pas comme la modification d'un moi permanent et comme la représentation d'un seul objet, toujours le même dans le présent et dans le passé. Ainsi, dans l'acte de mémoire, le moi ne reconnaît pas la pensée comme phénomène; il se reconnaît lui-même comme sujet identique et diversement modifié dans le temps; et cette pensée, dans laquelle il se reconnaît, il la rapporte à un objet, auquel il attribue aussi l'identité par induction. Il suit de là que l'identité n'existe et ne se conçoit que dans la substance; que la variété n'existe et ne se conçoit que dans les modes. On ne peut donc pas supposer que

l'esprit humain déduit la substance et le mode des prétendus caractères d'identité et de variété que nous percevons dans les phénomènes. Toutes ces idées sont nécessairement simultanées; et, si l'on se croyait en droit d'établir entre elles un rapport de génération ou de déduction, il faudrait au moins poser comme principes les notions de la substance et du mode, et y rattacher, comme conséquences, celles de l'identité et de la variété.

Ce que nous venons de dire des idées d'identité et de variété, s'applique à celles d'unité et de pluralité : les unes et les autres soutiennent avec les conceptions de la substance et du mode le même rapport de subordination et de dépendance. Le phénomène, considéré en soi et indépendamment de la corrélation nécessaire du sujet et de l'attribut, de la substance et du mode, n'implique pas plus l'unité que l'identité, la multiplicité que le changement. Les idées d'unité et de pluralité ne nous sont primitivement données que dans la relation que l'instinct rationnel établit entre le moi-substance et les phénomènes qui le modifient. L'unité est conçue comme un attribut du moi, parce que le moi est toujours le même dans ses diverses modifications, toujours tout entier dans chacune d'elles. La pluralité est conçue dans les faits de conscience, parce qu'ils sont tout à la fois divers comme phénomènes, identiques comme modifications du moi : et chaque modification peut elle-même être considérée comme multiple, parce qu'elle se diversifie dans le temps, et que cependant elle demeure la même dans son rapport avec le moi qui se reconnaît en elle. En examinant les idées d'unité et de pluralité dans l'application que nous en faisons aux phénomènes extérieurs, il est facile de se convaincre qu'elles se lient également dans leur principe aux conceptions corrélatives de l'identité et de la variété, de la substance et du mode. Si tout changeait à la fois dans le corps, on ne concevrait pas son unité relative : si rien ne changeait en lui, on ne concevrait plus sa pluralité réelle. Cessez d'étendre votre pensée au delà des phénomènes de l'étendue, de la solidité, du mouvement, etc. ; cessez de fixer et d'identifier ces phénomènes dans l'unité d'une substance réelle ou supposée : il vous devient impossible de les compter ; car des choses qui ne sont que diverses, ne font pas nombre ; elles ne contiennent pas non plus l'unité, puisque l'unité ne pourrait appartenir à chacune d'elles, sans qu'il y eût pluralité réelle dans l'ensemble, et que cette pluralité deviendrait intelligible par l'unité dont elle serait une répétition.

Si de la considération des phénomènes nous passons à celle des êtres réels, nous verrons que les idées d'unité et de pluralité qui leur sont appliquées, n'ont leur fondement que dans la relation de l'individu au genre. Prenez au hasard une collection d'êtres réels ; pourrez-vous les compter, si vous ne les rapportez tous à l'idée d'un genre ou d'un type commun, dont l'unité, conçue dans chacun d'eux, constitue le nombre en se répétant dans l'ensemble ? Une foule est composée de soldats, de bourgeois, de femmes et d'enfants : je ne parviendrai jamais à compter toutes les individualités distinctes qu'elle renferme, tant que je n'aurai pas déterminé l'unité générique et fondamentale, à laquelle elles devront être rapportées. Pour appliquer aux différents êtres de la nature les idées d'unité et de pluralité, il faut donc concevoir dans chacun d'eux les éléments corrélatifs de l'individualité et du genre. Or, qu'est-ce que le genre ? Une *entité* relative, mais permanente, que l'esprit oppose comme *substance* aux *modifications* de l'individu, comme limite à ses changements.

2° *Idee de cause.* — Suivant le célèbre Hume, les sens et la conscience, aidés de la mémoire, nous montrent dans un grand nombre de phénomènes des rapports de succession qui se reproduisent avec une constante uniformité ; mais nous n'apercevons jamais aucun rapport de génération réelle. La notion de cause n'a donc, à ses yeux, aucun fondement légitime dans la nature de nos perceptions, et il la fait en conséquence descendre au rang des préjugés. Pour moi, quand je songe que cette conception est nécessaire et constante ; qu'elle triomphe en nous de toutes les attaques du scepticisme ; que le philosophe qui s'imagine l'avoir victorieusement combattue, la retrouve ensuite dans tous ses jugements et continue de l'appliquer, en dépit de lui-même, aux faits qu'il observe dans la nature, il me semble entièrement impossible d'admettre les conclusions du sceptique anglais. Si fort que soit un préjugé, il ne se maintient qu'en vertu d'une nécessité relative et accidentelle, qui cède à l'énergie de la volonté ou à l'influence du temps. Or la nécessité que le sens commun nous révèle dans la notion de cause, est absolue, essentielle, et l'esprit humain croit *a priori*, et invinciblement à la vanité de toutes les tentatives qui pourraient être dirigées contre elle. Cette notion n'est donc point un préjugé créé par un sophisme, et entretenu par l'habitude : et, comme elle a dans notre nature même un fondement inébranlable, si le fait sur lequel repose l'argumentation

de Hume est solidement établi, si en effet le rapport de causalité est indépendant de l'expérience, s'il ne nous est donné dans aucune perception, nous serons obligés de reconnaître, 1^o que la notion de cause est entièrement inexplicable dans l'hypothèse du sensualisme; 2^o que son origine doit être cherchée dans l'action mystérieuse et incessante de l'instinct rationnel.

Le rapport de causalité n'est point perceptible, si nous ne pouvons le saisir ni dans l'action que les corps exercent les uns sur les autres, ni dans le fait de sensation produit par l'action des objets extérieurs sur le moi, ni dans les mouvements que nous attribuons à notre activité, soit spontanée, soit volontaire, ni enfin dans les modifications intérieures que la réflexion fait subir à la pensée. Or, 1^o dans les scènes si variées que le monde extérieur offre à nos regards, l'observation ne découvre qu'une série de mouvements qui se succèdent dans un certain ordre. Une bille, roulant sur un tapis, vient en toucher une autre qui commence à se mouvoir. La vue ne me montre là que deux mouvements qui se suivent. Pourtant, si la cause du mouvement pouvait jamais être perçue, ce devrait être surtout dans les circonstances où le mouvement est produit par impulsion; car nous avons alors sous les yeux deux phénomènes dont la liaison est manifeste. Mais, si un corps tombe, sa chute ne paraît se lier à aucun mouvement antérieur. Si nous observons la marche des astres dans le ciel, nous n'apercevons aucun phénomène qui semble la déterminer. Enfin, quand un animal se meut, nos sens ne nous montrent que le fait même du mouvement; et c'est évidemment par induction que nous attribuons ce phénomène à une activité spontanée qui se dérobe à nos regards. L'observation n'attint donc hors de nous l'action d'aucune cause réelle; et même, pour concevoir la nature des forces qui agissent dans la nature, notre imagination, ne pouvant rien tirer des facultés perceptives, est forcée de s'appuyer sur des analogies souvent arbitraires, empruntées aux phénomènes de conscience.

2^o L'action des objets extérieurs sur le moi n'est jamais immédiate; elle s'opère toujours par le moyen des organes. Prenons pour exemple le phénomène de la vision. Des rayons lumineux, pénétrant à travers la pupille et les autres tissus de l'œil, vont tracer sur la rétine l'image d'un objet, et ils ébranlent le nerf optique dont la rétine est l'épanouissement. Ce mouvement, imprimé aux filaments nerveux qui tapissent le fond de l'œil, se

transmet jusqu'au *sensorium*, dans lequel le principe sentant est spécialement concentré; et celui-ci, incapable d'apercevoir même l'image de l'objet, tracée sur la rétine, n'est immédiatement modifié que par les phénomènes qui se produisent dans l'appareil interne et central, auquel tient la sensation. Or il est évident que nous ne sentons pas cette action du *sensorium*, intermédiaire indispensable entre les objets et le moi. On ne soupçonnerait même pas l'existence de cet organe interne, si l'on s'en tenait aux phénomènes que la conscience nous révèle. Il nous est donc entièrement impossible de percevoir le rapport de causalité qui, dans la sensation, unit le phénomène extérieur au fait de conscience.

3^e Quand notre activité imprime le mouvement au corps, tout ce que nous pouvons saisir, c'est que le mouvement de nos membres succède à une pensée, soit spontanée, soit réfléchi. L'effort que nous croyons sentir, et qui pourrait nous paraître la cause du mouvement, n'est au fond que le travail des muscles qui se tendent pour obéir aux ordres de l'âme. Bien loin d'être la cause que nous cherchons, cet effort n'est en réalité que le commencement de l'effet. Nous devons ajouter ici une remarque importante et vraiment décisive. Si, dans la succession des phénomènes physiques et intellectuels qui résultent de l'union de l'âme et du corps, nous pouvons saisir, par le moyen des sens ou de la conscience, le moindre rapport de génération et de causalité, cette perception, si faible et si confuse qu'on se plût à l'imaginer, fournirait une donnée au problème, si longtemps et si vainement agité, de l'action réciproque des deux substances. Ce problème ne serait donc pas insoluble, et en soumettant cette donnée à une analyse patiente et méthodique, on parviendrait un jour à pénétrer ce mystère qui a tourmenté durant tant de siècles l'imagination des philosophes. Mais aujourd'hui tout le monde admet avec Pascal, que « l'homme « est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; qu'il ne « peut concevoir ce que c'est que le corps; encore moins ce que « c'est que l'esprit; et moins qu'aucune chose, comment un corps « peut être uni à son esprit, quoique pourtant ce soit son propre « être. » Or, quand on considère l'union des deux substances comme un mystère absolument impénétrable, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on reconnaît implicitement que l'homme ne saisit entre le corps et l'âme aucun rapport de causalité.

4^e Vous avouerez au moins, nous dira-t-on, « que dans les cas où notre activité s'exerce à l'intérieur, notre pensée, s'appliquant

à elle-même, se sent en même temps comme cause et comme effet. » Si, dans l'acte de réflexion, notre ame se modifiait elle-même sans aucun instrument organique, il deviendrait peut-être difficile de refuser à la conscience la perception des rapports de causalité impliqués dans les phénomènes qui lui sont soumis. Mais nous avons déjà réduit à leur juste valeur les assertions trop ambitieuses de certains psychologues sur la puissance de la réflexion. Nous savons que la réflexion n'est point l'action immédiate d'un esprit pur sur lui-même, et qu'elle ne modifie nos pensées que par le moyen de cet organe intérieur, que nous avons nommé le sensorium. Or nous n'avons en nous-mêmes aucun sentiment, aucune perception qui nous révèle, soit l'action de l'ame sur le sensorium, soit la réaction de celui-ci sur la pensée. Nous ne pouvons donc découvrir dans aucune de nos perceptions, si la réflexion produit effectivement les modifications nouvelles de pensée qui se manifestent à sa suite.

Quand, d'ailleurs, on accorderait que la perception atteint, soit dans la nature, soit en nous-mêmes, quelques rapports de causalité, il resterait encore à expliquer comment, d'un petit nombre de remarques particulières sur la liaison de quelques phénomènes, l'esprit s'élève brusquement à la conception universelle et nécessaire du principe de causalité et d'induction. Chose étrange, en effet, à peine cette idée de cause a-t-elle surgi dans notre ame, qu'elle s'impose aussitôt à tous les phénomènes, et qu'il ne nous est plus possible d'en voir commencer un seul, sans lui assigner une raison d'être qui s'en distingue et qui lui est antérieure. C'est en vain qu'un fait se montre isolé, nous ne pouvons le croire indépendant ! L'enfant n'a pas, sans doute, formulé distinctement dans son esprit cette vérité universelle : Tout ce qui commence est produit par une cause ; mais il la sent et il s'y soumet. Toute confuse qu'elle est, déjà elle se mêle, comme inspiration et comme règle, à tous ses jugements ; et son autorité, pour subjuguier nos ames, n'a pas besoin d'être légitimée par l'observation, confirmée par le témoignage. Puisque le principe de causalité est universel, il ne dérive pas de la perception qui ne saisit jamais que des faits particuliers ; puisqu'il nous inspire, à toutes les époques de la vie, une foi absolue et invariable, il n'est point subordonné à l'expérience qui admet des degrés dans la certitude et dans l'extension de ses jugements. Ainsi, lors même que l'idée de cause nous serait donnée par la perception dans quelques faits contingents, le caractère de nécessité et d'universalité, dont elle est à sa

naissance revêtue par le jugement, ne pourrait s'expliquer que par l'action immédiate et toute-puissante de l'instinct intellectuel.

3° *Idee de durée.*— Si l'on en croit les philosophes sensualistes, une intelligence qui n'éprouverait qu'une seule affection et qui l'éprouverait toujours au même degré, sentirait son existence : elle ne sentirait pas sa durée. Nous concevons la durée par la succession de nos pensées, la succession de nos pensées par leur variété ; et nous distinguons la variété de nos pensées par le moyen de la mémoire, qui nous permet de rapprocher le passé du présent. Cette filiation d'idées paraît, au premier coup d'œil, logiquement déduite. Mais, en l'examinant de plus près, on ne tarde pas à se convaincre que l'explication qu'elle nous offre sur l'idée de durée est incomplète et fautive. 1° Elle est incomplète. En effet, ce qui dure est essentiellement identique. La durée ne peut donc pas être perçue dans une simple succession de phénomènes : il faut que le moi se pose en face de ces phénomènes comme sujet permanent et invariable, et qu'il se reconnaisse dans ses modifications changeantes. C'est surtout, je l'avoue, par le changement que la durée nous paraît sensible ; mais, sans l'identité, elle serait inconcevable ; et, si elle implique en effet la continuation de l'identique sous le variable, de l'un sous le multiple, de la substance sous les modes, on doit reconnaître que, dans son origine comme dans ses applications, l'idée que nous en avons est inséparable des notions de substance, d'identité et d'unité. Les sensualistes ne voient dans la durée que l'objet d'un sentiment relatif ; ils oublient qu'elle est aussi, pour le sens commun, l'objet d'une conception absolue. Quand nous consultons le sentiment, le temps n'est rien de plus que la succession de nos pensées ; et, comme cette succession n'a rien d'uniforme, le temps n'est plus qu'un mode essentiellement individuel et variable. Quand, au contraire, nous interrogeons le sens commun sur le même sujet, il nous répond que la durée est un attribut universel, permanent, uniforme, identique dans les êtres ; qu'elle est indépendante de la succession lente ou rapide de nos pensées, et que c'est la nature qui fait une loi à tous les hommes de chercher dans la marche régulière des corps célestes, ou de créer par l'art une mesure commune de la durée. Expliquez, si vous le pouvez, autrement que par l'instinct, comment notre raison assigne partout et toujours à la durée des caractères opposés à ceux que le sentiment nous porterait à concevoir en elle. 2° Enfin, la filiation

d'idées, établie par les sensualistes, est évidemment fautive; et le raisonnement par lequel on déduit la durée de la succession, la succession de la variété, et la variété de la mémoire qui oppose le passé au présent, est une manifeste pétition de principe. Il en résulte, en effet, cette conséquence absurde : c'est que nous exerçons la mémoire, avant d'avoir conçu la durée. Comment n'a-t-on pas vu que la conception de la durée est impliquée dans le premier acte de la mémoire, puisque tout acte de mémoire est un jugement, en vertu duquel le moi reconnaît ses modifications *passées* dans les phénomènes *actuels* qui se manifestent à sa conscience. Si, dans son origine, l'idée de durée est, comme nous l'avons vu, inséparable des notions de substance, d'identité et d'unité, si on ne peut la déduire de la mémoire, dont tous les actes la supposent, nous devons la considérer comme le résultat d'une inspiration immédiate.

4^e *Idee d'espace.* — Tous les hommes se représentent l'espace comme une étendue réelle et distincte de celle de la matière. Le sens commun ne peut se prêter à l'hypothèse philosophique qui n'accorde à l'espace qu'une existence relative. Pour donner quelque vraisemblance à une telle hypothèse, il faudrait pouvoir admettre avec Leibnitz, qu'il n'y a dans le monde que des monades simples, et que l'étendue des êtres corporels n'est qu'un phénomène résultant de la combinaison et du rapport de nos perceptions. Mais ce sont là des idées qui ne peuvent trouver place que dans les spéculations d'un rationalisme exclusif : et, quelle que soit la subtilité des arguments qui les soutiennent, nos convictions naturelles ne leur permettent jamais de pénétrer au fond de nos âmes et de s'y établir sous la forme et avec la consistance du jugement. Si toutes les idées qui tendent à détruire notre foi à la réalité de l'étendue dans la matière sont des rêveries scientifiques condamnées par le bon sens, il en est de même des conceptions qui nous représentent l'espace comme une simple relation entre les corps ; car il existe une corrélation ou connexité nécessaire entre les idées que nous nous formons sur l'étendue des corps et sur celle de l'espace. Le corps conserve-t-il à nos yeux son étendue réelle, il devient absurde de supposer que l'espace ne soit qu'une étendue phénoménale et relative : en effet, la réalité de l'étendue dans les corps implique la réalité du mouvement. Supposez maintenant que tous les corps qui tombent sous nos sens subissent des mouvements réels, mais combinés de telle sorte qu'ils se présentent

toujours à nos regards dans les mêmes situations relatives ; si vous imaginez en même temps que l'espace n'est qu'une relation, vous serez obligé d'admettre que tous ces corps se sont mus et que pourtant ils n'ont pas changé de lieu, qu'ils sont à la fois en mouvement et en repos. Je sais bien que, dans notre hypothèse, le changement de lieu pourrait n'être pas perceptible ; mais alors le mouvement ne le serait pas non plus, et il demeure toujours vrai que la réalité du mouvement dans les corps entraîne, comme conséquence nécessaire, la réalité de l'étendue que nous nommons espace. Pourtant, dira-t-on, si le monde matériel était anéanti, que resterait-il encore ? Pour les sens, il ne resterait plus rien, mais pour la raison, il resterait toujours l'immensité que rien ne peut détruire ; car l'espace vide n'est pas moins réel que celui qui est occupé par des corps ; et puisque le monde qui se meut est nécessairement limité, ne serait-il pas ridicule de s'imaginer que, par le seul fait de son mouvement, il anéantit le lieu d'où il sort et qu'il crée celui dans lequel il entre. Soumis à l'autorité du bon sens, seule base solide de toute bonne philosophie, nous reconnaissons donc, avec le vulgaire, que l'espace est une étendue réelle, nécessaire, infinie, immobile. A quelle substance appartient cette étendue réelle que l'on nomme *espace* ? Je n'en sais rien encore ; mais il ne m'est pas plus possible de la nier que de la comprendre.

Examinons maintenant d'où peut dériver cette idée d'une immensité réelle et nécessaire. Ce n'est pas la sensation qui nous apprend que l'espace est immense : car tout objet de sensation est essentiellement limité ; et en supposant que l'étendue pure fût réellement perceptible, il est évident que nos sens ne nous montreraient jamais rien de plus que celle où nous voyons des corps. Ce n'est pas la sensation qui nous apprend que l'espace est immobile : car elle ne nous révèle que les phénomènes du mouvement ou du repos : or, si du mouvement des corps il est permis de déduire leur *mobilité*, le repos actuel de l'espace qui nous environne ne prouverait en aucune façon qu'il fût incapable de tout mouvement. On ne pourrait sans doute concevoir aucun mouvement dans l'espace qui contient la matière, sans supposer un nouvel espace dans lequel le premier serait contenu, et notre intelligence ne croit le mouvement possible qu'au sein d'une étendue nécessairement immobile ; mais la sensation n'est certes pas l'origine de ce jugement universel, et l'on avouera que, pour en rendre raison, il

faudrait remonter à quelque principe plus élevé et plus étendu. Ce n'est pas la sensation qui nous assure que l'espace existe nécessairement ! Les sens sont renfermés dans le présent : ils nous donnent les faits ; ils n'en font comprendre ni la nature ni la raison. Je puis voir qu'une chose existe : mes yeux ne me démontreront jamais qu'elle ne puisse pas ne point exister. Ce n'est pas la sensation qui nous révèle l'étendue pure de l'espace. Nous n'avons que deux sens qui perçoivent l'étendue, et ils ne la perçoivent point immédiatement et en elle-même. Pour notre vue, l'étendue est impliquée dans la sensation de lumière et de couleur ; pour le toucher, elle est impliquée dans la sensation de solidité : aucun des attributs de l'espace ne peut donc être atteint par la sensation.

Cependant supposons que notre intelligence puisse apercevoir la portion d'espace qui contient les êtres visibles : en nous attachant à cette donnée finie de la sensation, nous sera-t-il possible de nous élever par le calcul et par le raisonnement à la conception d'une étendue infinie ? Mais on ne peut construire un infini réel par l'addition ou la multiplication d'unités finies ; on n'atteint jamais par cette voie qu'un infini mathématique : or l'infini mathématique n'existe jamais qu'en puissance ; il consiste dans la faculté que nous avons d'ajouter toujours par la pensée à une collection quelconque d'unités, et l'usage de cette faculté ne prouve rien relativement à l'existence des choses. Si, par exemple, j'éten-
dais à l'infini les idées de nombre que l'observation applique aux individus de notre espèce, aurait-on le droit de conclure d'un tel acte de ma pensée, qu'il existe actuellement dans le monde un nombre infini d'hommes ? De même, si vous concevez l'espace infini comme le résultat d'un calcul, il ne doit y avoir de réel pour vous que l'espace borné dans lequel votre vue est renfermée ; et dans tout ce que votre pensée se représente au delà de ces limites, vous ne pouvez concevoir rien de plus qu'une simple possibilité d'existence. Ajoutons qu'il faudrait une éternité pour réaliser un nombre infini par voie d'addition ou de multiplication ; qu'ainsi tout résultat actuel du calcul est nécessairement borné. Les sensualistes ont bien senti cette vérité : aussi prétendent-ils que l'esprit humain ne saisit jamais positivement qu'une étendue bornée, au delà de laquelle tout se confond dans la conception négative d'une incompréhensible immensité. Mais d'où vient que l'intelligence s'épuise en efforts pour construire pièce à pièce cette image gigantesque de l'espace ? C'est qu'elle a déjà conçu obscurément

l'immensité, et qu'elle voudrait l'embrasser distinctement tout entière. Pourquoi, forcée de s'arrêter à des limites au delà desquelles elle n'aperçoit plus rien, écarte-t-elle par une négation pleine de confiance ces bornes qu'elle ne peut franchir ? C'est qu'elle sait, ou plutôt c'est qu'elle croit à l'avance que la réalité de l'objet se prolonge en quelque sorte au delà de l'horizon auquel sa vue se termine. Ainsi la conception de l'espace infini précède et détermine tous les efforts de calcul dans lesquels s'engage témérairement notre imagination pour atteindre à un objet qui la surpasse. Cette conception est la cause et non l'effet des opérations dans lesquelles les sensualistes cherchent vainement son origine. Elle se refuse d'ailleurs à toute analyse : elle ne peut donc être le résultat d'aucune combinaison, et puisque sa nature exclut toute complexité et la place hors de la portée des sens et de la conscience, il faut bien reconnaître qu'elle s'est formée d'un seul jet par l'action immédiate de ce principe supérieur dont le lecteur a déjà pu apprécier la mystérieuse fécondité.

Les idées dont nous venons d'étudier l'origine sont nécessaires : elles se forment dans notre intelligence indépendamment de notre volonté ; et quand elles sont formées, il ne dépend de nous, ni de les conserver, ni de les détruire. Elles subsistent et se maintiennent en nous par leur propre puissance, et triomphent de tous les efforts, dirigés quelquefois contre elles par un aveugle rationalisme. Hume épuise en vain toutes les ressources de son génie, pour se prouver à lui-même que les notions de substance et de cause sont des préjugés. Dans la pratique, il subit, comme le vulgaire, l'influence des principes dont il croit avoir, dans la théorie, ruiné l'autorité. Ces mêmes idées sont encore universelles dans leur application ou dans leur objet. Nous avons déjà vu que toutes nos connaissances, que tous nos jugements sont compris dans les vastes catégories du sujet et de l'attribut. Il n'est pas, non plus, un seul phénomène, un seul objet de pensée que nous ne concevions nécessairement comme cause ou comme effet. Il est facile de se convaincre que, dans leur application, les idées d'espace et de durée ont la même étendue. Il suffit pour cela de remarquer que toute vérité nous apparaît comme universelle et comme particulière. Or, dire qu'une vérité est universelle, c'est dire que nous la concevons indépendante du temps et du lieu, et qu'elle nous paraît subsister par soi, partout et toujours. Qu'est-ce qu'une vérité particulière ? celle que l'on conçoit circonscrite dans cer-

taines limites de lieu et de temps. Par exemple, quand nous jugeons que tout ce qui commence est produit par une cause, ce principe n'est universel à nos yeux, que parce que nous le croyons vrai partout et toujours. Quand, au contraire, nous affirmons que César a vaincu Pompée, ce fait nous paraît marqué d'un caractère de particularité, parce qu'il a une date précise, et qu'il s'est accompli dans un lieu déterminé. Les idées d'universalité et de particularité résultent donc des caractères opposés que nous attribuons à *notre pensée ou à son objet par rapport à la durée et à l'espace. Or il n'est pas un seul phénomène de conscience, un seul objet de pensée que nous ne concevions comme universel ou comme particulier.* Nous rapportons donc toutes nos idées, tous nos jugements à l'espace et à la durée; et, par conséquent, les notions d'espace et de durée sont universelles dans leur objet et dans leur application, comme celles de substance et de cause.

Puisque les grandes idées de substance, de cause, d'éternité et d'immensité sont nécessaires et universelles, soit en elles-mêmes, soit dans leur application, le sens commun qui nous les donne et marque leurs caractères, nous permet de puiser en elles les notions de nécessité et d'universalité. Si, maintenant, vous examinez les idées de mode et d'effet, de lieu ou d'espace limité, de temps ou de durée finie, le sens commun vous montrera dans les deux premières le caractère de la contingence, dans les deux dernières celui de la particularité. Tout mode implique l'idée de dépendance et d'une variation au moins possible; par conséquent, l'idée d'une chose qui n'existe pas par soi, et qui, prise en soi, peut ne pas être. Tout effet est conçu comme subordonné, comme doué d'une réalité d'emprunt, et, par conséquent, comme contingent dans sa nature propre. Enfin, quand vous concevez un fait quelconque par rapport à un lieu et à un temps déterminé, vous jugez nécessairement que ce fait pourrait ne pas être, puisqu'il n'est pas partout et toujours, et qu'il est particulier, puisqu'il est borné dans sa durée et qu'il n'occupe qu'un point dans l'espace. Ainsi, les idées corrélatives de nécessité et de contingence, d'universalité et de particularité sont impliquées dans les quatre notions fondamentales de substance et de mode, de cause et d'effet, d'éternité et de temps, d'immensité et de lieu. Ne cherchons donc pas à ces idées une origine spéciale; pour les expliquer, il suffit de démêler tout ce qui est renfermé dans les quatre données primitives du sens commun.

Mais, dira-t-on, on distingue plusieurs espèces de nécessité. Vous avez prouvé que l'idée de nécessité absolue est attachée aux conceptions primitives qu'engendre l'instinct rationnel. Nous ignorons encore s'il en est de même des idées de nécessité physique et de nécessité morale. Cette question incidente n'offre aucune difficulté : quelques mots suffiront pour la résoudre. 1° On dit qu'une chose est physiquement nécessaire, lorsque le contraire est impossible en vertu de l'une des lois générales qui régissent le monde matériel. Par exemple, il y a nécessité physique dans la chute d'un corps qu'aucune force ne soutient en l'air, parce qu'en raison de la loi de pesanteur, il est impossible que, dans l'hypothèse donnée, ce corps ne tombe pas. Mais comment concevons-nous cette impossibilité? N'est-ce pas uniquement parce que le même instinct qui nous révèle la loi de la pesanteur, nous représente cette cause comme agissant toujours et partout où il existe des corps, comme ne pouvant pas ne pas agir, comme agissant nécessairement. Ainsi, la nécessité physique n'est qu'une qualification attachée par le sens commun aux causes qui agissent dans la matière. 2° Une action est moralement nécessaire, quand son contraire est impossible en vertu d'une loi inhérente à notre volonté. Par exemple, il est dans la nature de notre volonté de tendre au bien, quand nous sommes désintéressés et impassibles. Si donc un homme n'est animé d'aucun sentiment de haine contre moi, et s'il sait qu'il ne retirerait aucun profit de ma perte, il me semble moralement impossible qu'il veuille attenter à ma vie. Je ne conçois cette impossibilité, que parce que j'attache à la volonté l'idée d'une règle intérieure qu'elle suit toujours et partout, quand aucun mobile étranger ne vient mettre obstacle à son développement naturel. Par conséquent, l'idée de nécessité morale est attachée à celle de la volonté, considérée en soi comme cause universelle et indépendante. En un mot, la nécessité physique et la nécessité morale ne sont que des qualifications données par le sens commun à l'action des causes, soit matérielles, soit spirituelles, dont il nous révèle l'existence.

Les réflexions précédentes nous ont implicitement démontré que les idées du fini et de l'infini sont deux catégories universelles, sous lesquelles le sens commun nous fait une loi de ranger tous les modes ou attributs des substances. Nous ne pouvons penser à la durée, sans la concevoir limitée ou éternelle; à l'étendue, sans la concevoir mesurable ou immense; à l'activité, sans y attacher,

soit une idée relative de force ou de faiblesse, soit l'idée absolue de la toute-puissance; à l'intelligence enfin, sans déterminer en elle un degré particulier de savoir, ou sans la concevoir infinie et parfaite. Ces conceptions du fini et de l'infini sont corrélatives, comme celles de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'identité et du changement, du nécessaire et du contingent, etc. Or les progrès de la philosophie, en nous dévoilant les vices des anciens systèmes sur l'origine des idées, tendent à faire prévaloir cette opinion : Que toute connaissance implique toujours deux éléments opposés et corrélatifs qui se forment simultanément dans notre esprit. Déjà nous avons démontré que l'on ne peut déduire ni la substance du mode, ni le mode de la substance. La même loi de simultanéité se manifeste avec évidence : 1° dans les idées d'identité et de changement, d'unité et de pluralité; car nous ne concevons l'identité du moi qu'à l'occasion des phénomènes variables et multiples de la conscience; et nous ne concevons le changement et la pluralité dans les phénomènes, qu'en les rapportant à un seul et même sujet qui se modifie et se répète dans chacun d'eux; 2° dans les idées de cause et d'effet; car toute idée de cause implique celle d'un effet réel ou possible, et tout phénomène conçu comme effet est actuellement rapporté à une cause, soit interne, soit externe; 3° dans les idées de nécessité et de contingence, d'universalité et de particularité; car elles sont impliquées dans les notions corrélatives de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'immensité et du lieu, de l'éternité et du temps. Or nous savons déjà que la substance se conçoit simultanément avec le mode; la cause, avec l'effet. Quant à l'espace et à la durée, il est certain que nous leur attachons nécessairement et immédiatement l'idée de l'infini, et qu'en même temps leur existence ne nous est primitivement révélée qu'à l'occasion des phénomènes de sensation et de mémoire qui se produisent toujours avec quelques circonstances de temps et de lieu. C'est donc simultanément que nous concevons, dans le principe, l'immensité et le lieu, l'éternité et le temps.

Cela posé, comme les idées du fini et de l'infini ne sont, à leur première origine, que des qualifications attachées aux conceptions de l'espace et de la durée, nous pouvons conclure que nos premières idées du fini et de l'infini sont simultanées comme toutes les notions corrélatives qui viennent d'être l'objet de notre examen. Quand ces idées reçoivent d'autres applications, elles sui-

vent dans leur manifestation la même loi de simultanéité, et se montrent toujours dans un rapport de dépendance réciproque. Le fini dans les corps ne nous apparaît point isolé de l'immensité de l'espace; et le moi ne se conçoit pas comme fini dans son intelligence et dans son activité, sans opposer à ses manifestations locales et temporaires l'image obscure d'un être absolu dont la pensée et la puissance embrassent tout ce qui est réel et possible dans l'espace et dans l'éternité. Si, dans leur origine, les conceptions corrélatives du fini et de l'infini sont nécessairement simultanées, il est impossible de les faire dériver de la perception. Les objets perçus par les sens et par la conscience ne nous donneraient jamais immédiatement que l'idée du fini; et en supposant que la notion de l'infini n'eût point d'autre principe premier que la perception, il est évident néanmoins que celle du fini se formerait avant elle. C'est donc l'instinct seul, qui, à l'occasion des phénomènes de sensation et de conscience, nous suggère à la fois ces deux idées, et en détermine l'application aux objets de notre pensée.

Essayez d'ailleurs d'établir entre elles un rapport de succession; vos efforts n'auront pour résultat que des hypothèses insoutenables. Si vous supposez que l'idée de l'infini est antérieure à celle du fini, vous êtes obligé d'admettre qu'elle précède en nous la première action des sens, et par conséquent tous les phénomènes intellectuels de la vie présente. Elle est donc nécessairement innée; elle est un vestige à demi effacé d'une vie antérieure; ou l'on doit croire au moins que la main de Dieu l'a gravée dans nos âmes au moment de leur création. Mais cette doctrine de l'innéité des idées n'est qu'une hypothèse que l'observation ne justifie pas, et dont aucun raisonnement ne démontre la vérité. En effet, l'observation ne peut remonter au delà de nos premières sensations: et si notre âme, avant l'action des sens, n'est point une *table rase*, ainsi que l'ont prétendu les sensualistes, le raisonnement ne peut nous découvrir en elle rien de plus que des virtualités internes et cachées, d'où le souffle de Dieu, concourant avec l'action du monde extérieur, fait jaillir en même temps la connaissance nécessaire et la connaissance contingente. Imaginez-vous que l'idée du fini ait précédé celle de l'infini: alors vous avez le choix entre deux hypothèses; ou la seconde est un produit de la première prise pour unité, et se forme négativement, quand notre esprit, atteignant l'indéfini, écarte par jugement des limites

qu'il cesse d'apercevoir : ou cette conception de l'infini, quoique tardive, n'est pas déduite de celle qui la précède; elle est immédiate, indépendante de la perception, et par conséquent elle dérive de l'instinct intellectuel. La première de ces deux hypothèses est inadmissible. En expliquant l'origine de notre conception sur l'espace, nous avons vu qu'en procédant par additions et multiplications successives, on ne s'élève pas à un infini réel; qu'il n'est jamais permis d'attribuer au produit d'un calcul plus qu'une existence possible, et que la nature de l'infini exclut toute idée de collection et de nombre. Puisque la conception de l'infini implique une croyance naturelle à la réalité nécessaire de son objet, puisqu'elle ne résulte pas d'une combinaison d'éléments et qu'elle est le produit d'un acte simple de la pensée, nous sommes forcés de reconnaître qu'elle est réellement originaire de l'instinct. Mais, si l'instinct est le vrai principe de la notion de l'infini, il devient absurde de prétendre qu'elle ne se forme qu'après celle du fini; et l'on ne peut se refuser à croire que l'instinct nous l'inspire au moment même où nous en avons besoin pour déterminer l'idée qui lui correspond. En résumé, il nous paraît pleinement démontré que les idées corrélatives du fini et de l'infini se forment simultanément en nous, qu'ainsi elles nous sont suggérées par un acte immédiat de l'instinct rationnel à l'occasion des phénomènes de sensation et de conscience : et, si l'on veut peser la valeur des explications précédentes, on en pourra légitimement conclure que, quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur l'ordre qui règle la génération de ces idées, la conception de l'infini doit toujours être considérée comme l'œuvre du sens commun.

Parmi les conceptions instinctives, celle qui dans ses applications variées engendre le plus grand nombre de connaissances particulières, est sans contredit la notion de cause. Sans elle, il nous serait impossible de sortir de nous-mêmes; et, si notre sensibilité demeurerait encore soumise à l'action des objets qui nous environnent, il est certain du moins que l'intelligence n'apercevrait plus rien au delà des sensations que le monde extérieur continuerait de produire. En effet les sensations ne deviennent les signes d'une réalité externe, qu'à la condition d'être conçues comme des phénomènes indépendants de notre puissance personnelle et rapportées à une cause distincte du moi. Pour nous convaincre de cette vérité, examinons la nature et les circonstances du fait par lequel le monde physique se révèle à notre intelligence.

Nous avons déjà fait voir que la sensation implique deux phénomènes distincts, l'impression sensible et le jugement, qui rapporte cette impression soit aux organes qui l'ont reçue, soit aux objets qui l'ont produite. Par un effet de la nature ou de l'habitude, le jugement s'opère avec une si merveilleuse promptitude, qu'il est presque toujours impossible à la conscience de le distinguer de l'impression. La sensation se manifeste donc avec un caractère apparent d'unité qui nous porte à croire qu'elle est réellement éprouvée dans les organes. De cette première erreur, le vulgaire a dû conclure que nous percevons les objets en eux-mêmes, bien qu'en fait nous ne percevions que l'impression sensible, et que l'objet nous soit donné par le jugement. Pour quiconque ne consulte que le témoignage immédiat de la conscience, l'illusion est inévitable; mais elle doit céder au raisonnement et à la réflexion. La perception suppose une application immédiate de l'ame à l'objet perçu. Or, quand nous regardons le soleil, notre ame ne quitte pas le centre de l'organisation; elle ne parcourt pas trente-trois millions de lieues pour aller s'unir à l'astre qu'elle veut connaître. Il serait encore plus absurde de s'imaginer que le soleil descend du ciel et vient se mettre en contact avec l'ame. Nous ne percevons donc pas le soleil en lui-même; il ne se révèle que par les rayons qu'il envoie jusqu'à nous, et dont l'action, pénétrant jusqu'au moi par le moyen du nerf optique, produit en nous une modification tout intérieure. J'en dis autant des objets qui sont soumis au toucher. Quoiqu'ils soient en contact avec la surface de notre corps, ils n'ont point de communication immédiate avec notre ame; car l'ame ne se répand pas dans les organes, et ce n'est point en eux qu'elle éprouve les sensations. Il existe donc nécessairement un intermédiaire entre les objets extérieurs et le principe pensant.

Pour rendre raison de cet intermédiaire, les anciens avaient supposé que du sein des substances matérielles s'échappent continuellement des formes légères et impalpables, images des corps d'où elles émanent; que ces formes ou images, pénétrant à travers nos organes jusqu'au sensorium, y sont un objet immédiat de perception pour le moi, qui par elles prend connaissance des qualités qu'elles représentent. — Mais cette hypothèse, déduite d'une physique imparfaite et grossière, ne mérite plus aujourd'hui l'attention du philosophe. Il me semble inutile de montrer, comment tant de grands philosophes, séduits par les mots, image, idée, ont pris pour

une réalité positive une métaphore empruntée au sens de la vue, et par quelle étrange aberration d'esprit un nom, qui pouvait paraître convenable pour désigner des perceptions visuelles, a été philosophiquement appliqué aux opérations du toucher, du goût, de l'odorat et de l'ouïe, comme s'il pouvait exister en effet des *images* de la solidité, de la saveur, de l'odeur et du son ! Reid et Dugald Stewart ont entièrement ruiné le crédit des *idées représentatives*. On peut lire dans leurs ouvrages l'acte d'accusation dressé contre l'hypothèse des images : aucun grief n'a été omis ; l'affaire est vidée ; et personne ne réclame la révision du procès. Cependant laissons revivre pour un moment cette hypothèse condamnée. Suivant l'opinion de ses anciens défenseurs, nous ne percevions que les images des objets. Il faudrait donc encore expliquer comment l'intelligence, partant de la perception des images, parvient à atteindre les originaux ? Or il n'y a ici qu'une seule explication possible. Pour découvrir que l'impression reçue est l'image d'une réalité externe, il faut la considérer comme le résultat d'une cause étrangère, et supposer l'effet semblable à la cause qui le produit. Ainsi, même en admettant l'hypothèse des idées représentatives, la connaissance des objets externes dériverait d'une application du principe de causalité, et impliquerait une croyance instinctive à la conformité de la cause avec l'effet.

Mais laissons là les vains fantômes de l'ancienne philosophie, et voyons si le système que les Écossais leur ont substitué, n'est pas aussi favorable à notre opinion. Suivant Reid, « la perception « extérieure renferme trois choses : 1° une conception ou notion « de l'objet ; 2° une conviction irrésistible et une croyance ferme « à son existence actuelle ; 3° cette conviction et cette croyance « sont immédiates, et non l'effet du raisonnement. Ces trois faits « ne se produisent qu'à l'occasion de la sensation. Celle-ci est un « *signe* qui nous suggère la conception d'un objet externe. » Mais, si la sensation est un *signe* nécessaire, et sans lequel toute connaissance de l'objet nous serait interdite, il n'y a pas perception réelle de l'objet. Quand vous pleurez, je conçois votre douleur, et j'y crois ; mais je ne perçois que vos larmes. De même, en supposant, avec Reid, que la sensation soit à l'idée de l'étendue ce que la vue des larmes est à l'idée de la douleur, il est évident que l'on ne perçoit que la sensation, et que l'étendue est l'objet d'une conception instinctive. D'où vient, d'ailleurs, que la sensation prend à nos yeux le caractère d'un *signe* ? Elle ne tire point ce caractère de

son affinité avec l'objet : supposer entre elle et l'objet une ressemblance quelconque, ce serait reproduire la doctrine des idées représentatives. L'unique raison que nous ayons de la regarder comme le signe d'une réalité placée hors de nous, c'est que l'instinct nous porte à subordonner son existence actuelle à l'action d'une cause présente et distincte du moi.

En généralisant la discussion pour ne l'appuyer que sur des faits incontestables, nous arriverons encore aux mêmes conclusions. La conception des objets extérieurs dépend évidemment de la sensation. La sensation est une modification intérieure, résultant de l'action des objets sur le moi ; et cette action s'opère par le mouvement des nerfs, dans lesquels les expériences physiologiques nous ont signalé des instruments ou des *conducteurs* nécessaires à la sensibilité. Il suit de là que l'action des objets sur le moi n'est pas immédiate. Les nerfs reçoivent d'eux le mouvement à la surface du corps ; ils le transmettent au centre de l'organisation, et le mouvement qui s'opère dans ce centre est la seule cause immédiate de l'impression sensible. Donc, pour percevoir l'action des objets sur le moi, il faudrait sentir : 1^o l'action des nerfs sur le moi, 2^o celle des objets sur les nerfs. Or nous ne sentons pas l'influence du mouvement sur notre ame ; nous saisissons le résultat : la cause nous échappe. Il nous est également impossible de saisir entre l'action des objets et le mouvement des nerfs aucun rapport de causalité. Ce n'est donc point par *perception* que la passivité de l'ame nous est révélée dans l'impression sensible : ce n'est pas la conscience qui nous fait concevoir dans cette impression l'effet d'une cause étrangère ; et par conséquent, si nous rapportons nécessairement la sensation à un objet externe, ce jugement n'a pas et ne peut avoir son origine dans la sensation même : il résulte d'une application immédiate et purement instinctive du principe de causalité au phénomène de la sensation.

Le même jugement instinctif, à l'aide duquel nous atteignons les réalités extérieures, est l'origine immédiate des idées particulières que nous nous formons sur les qualités des corps. Toutefois ceci ne doit s'entendre que des qualités premières. J'avoue que les idées des qualités secondes, de la couleur, du son, de la saveur, de l'odeur, du chaud et du froid, ne sont que des sensations distinctes ; mais aussi elles nous laissent dans l'ignorance sur la nature des causes qui les ont produites : elles ne sont pas, à proprement parler, des connaissances ; elles ont une cause, elles

n'ont pas d'objet hors de nous. Il n'en est pas ainsi de nos idées des qualités premières, je veux dire des notions de l'étendue, de la solidité, du mouvement. Celles-ci correspondent à des qualités que nous croyons connaître, et nous leur attribuons une certaine conformité avec les objets qu'elles représentent. Or je dis que les notions des qualités premières n'ont d'autre origine immédiate que le jugement qui localise l'impression sensible dans les organes. Otez en effet à l'âme les jugements qui suivent les sensations, et ne lui laissez que des impressions dont aucune ne soit ou ne paraisse locale; nous serons incapables de concevoir l'étendue. En soi, le sentiment est toujours simple : sa nature ne peut nous suggérer l'idée de parties jointes à des parties, ou d'étendue réelle. Quelques philosophes, tout en avouant qu'aucune sensation ne porte en soi l'idée de l'étendue, ont cru pouvoir la déduire du rapport et de la combinaison de plusieurs sensations. Selon eux, « si plusieurs sensations présentent l'idée de continuité dans leur succession, l'esprit pourra supposer qu'elles ont des causes diverses, puisqu'elles sont distinctes, et qu'en même temps ces causes se tiennent, puisque leurs effets sensibles constituent une série continue. Or des causes diverses qui se tiennent forment un tout étendu. » Une telle explication ne supporte pas l'examen. Si vous ne mettez pas l'étendue dans chacune de ces causes qui se tiennent, comment ne voyez-vous pas que leur réunion ne peut pas former un tout étendu? En suivant les conséquences de votre opinion, on parviendrait facilement à prouver que l'idée d'étendue peut et doit résulter, dans certains cas, de plusieurs sensations de son. Car, quand on entend une gamme dont les notes sont liées, il y a tout ensemble distinction et continuité dans les impressions reçues. Pourquoi donc ne nous vient-il jamais à l'esprit de supposer la moindre étendue dans un ensemble de sons? La raison en est simple. L'ensemble ne peut produire ce que les éléments ne renferment pas. L'idée de l'étendue est indécomposable : elle est donc le produit d'un seul acte de la pensée; et, si elle ne nous est donnée dans aucune de nos sensations isolées, elle ne peut naître de leur réunion. Supposez maintenant qu'une sensation quelconque soit rapportée par un jugement instinctif à un organe étendu, de sorte qu'elle paraisse éprouvée à la fois dans toutes les parties de cet organe, par cela seul qu'elle se sera ainsi localisée, elle vous offrira en soi une étendue apparente, et vous fera concevoir une étendue réelle dans le corps. Si le toucher ne loca-

lisait pas ses impressions, il ne nous révélerait pas l'étendue dans leur cause : il demeurerait à cet égard aussi impuissant que l'ouïe, l'odorat et le goût, dont les impressions restent simples, parce que le jugement ne les rapporte à rien qui soit composé. C'est donc le jugement seul qui crée, dans certaines sensations, les apparences d'où nous déduisons l'idée d'étendue. La perception du mouvement dérive également de l'action de l'instinct, puisque le mouvement implique l'idée de l'étendue limitée et celle de l'espace infini, puisqu'il faut même ajouter à ces premières données l'action de la mémoire qui nous représente nos impressions dans des intervalles de durée continue. Enfin, si le toucher nous révèle la solidité des corps, ce n'est pas des impressions sensibles, prises en elles-mêmes, qu'il tire cette connaissance. Car la solidité suppose la résistance; la résistance, l'impénétrabilité; et l'impénétrabilité, deux objets, dont l'un exclut l'autre du lieu qu'il occupe. Or nos sensations ne s'excluent pas de l'espace; elles ne se résistent pas les unes aux autres : leur nature n'offre aucune apparence de solidité. Mais, quand nous les rapportons à la fois à un organe et à un objet impénétrables, résistants, solides, elles tirent de ce rapport même une apparence d'analogie avec les objets extérieurs, et du jugement qui les localise dans nos organes, nous déduisons, par un seul et même acte, la notion de solidité et celle d'étendue.

Le même principe d'induction qui nous révèle l'existence du monde matériel, nous découvre aussi les intelligences créées. Il n'y a pas de relation immédiate entre les âmes : elles n'ont de communication les unes avec les autres que par l'intermédiaire des corps auxquels elles sont unies. Quand je vois un corps organisé comme le mien, et qui paraît doué d'un mouvement spontané, quand une bouche étrangère fait entendre des paroles qui semblent répondre aux miennes, je reconnais aussitôt que cette organisation recèle une intelligence semblable à la mienne : de la ressemblance des effets, je déduis celle des causes. Jamais nous ne serions capables de nous assurer qu'un corps organisé est animé par une intelligence, si le sens commun ne nous permettait pas de distinguer des effets qui ne peuvent avoir été produits par une cause aveugle. Nier qu'un phénomène ait pu dériver de l'action d'une cause aveugle, c'est évidemment affirmer qu'il a été produit avec intention par une intelligence qui se l'était proposé comme un but. Or on nomme *cause finale*, le but qu'une intel-

lignence se propose d'atteindre. Par conséquent, la croyance aux causes finales est une application particulière de ce jugement universel (il y a des effets que l'on ne peut raisonnablement attribuer qu'à une cause intelligente); et ce jugement universel est lui-même un résultat particulier du principe de causalité. Par l'application du principe de causalité, nous découvrons que la nature est puissante, puisque nous la voyons opposant sa force à la nôtre, quelquefois vaincue, souvent victorieuse, toujours redoutable. Par l'application du principe des causes finales, nous découvrons que la nature est intelligente ou animée par une intelligence, puisque nous apercevons de l'ordre et de l'harmonie dans la succession et dans les rapports des phénomènes qui se produisent dans son sein. Le sens commun qui nous révèle aussi l'existence de la nécessité, de l'éternité, de l'immensité, nous fait une loi d'unir dans un même sujet ces attributs avec la puissante intelligence dont le monde est une vivante manifestation. Ainsi, c'est du sens commun ou de l'instinct rationnel que dérive la notion de Dieu. Dieu est pour nous le sujet de tous les attributs que l'instinct nous révèle avec le caractère de l'infini. Par cela seul qu'il joint à une intelligence parfaite une puissance sans limites, il devient pour nous le type absolu du bien et de la beauté. Nous verrons plus tard que le sentiment du beau dans la nature et dans l'homme, et celui du bien dans la morale dépendent du sentiment religieux, et que, par conséquent, ils ont leur origine dans l'instinct intellectuel. Nous pouvons donc nous arrêter ici dans notre examen des conséquences produites par l'application des notions fondamentales du sens commun. Il est déjà assez clairement démontré, qu'en posant les impressions des sens, celles de la conscience, les inspirations primitives de l'instinct rationnel, et le travail des facultés actives sur ces données premières, on peut rendre raison de l'intelligence humaine tout entière.

7. Discussion.

Pour confirmer l'opinion que nous venons de développer sur les principes de nos connaissances, nous croyons devoir soumettre un moment à la critique les doctrines qui peuvent lui être opposées; et, comme parmi toutes les théories qui ont pour but d'expliquer la formation des idées, le sensualisme est celle qui s'éloigne le plus de la nôtre, il doit être le premier et le principal objet de notre examen. Tous les sensualistes admettent, avec Locke, qu'a-

vant l'action des sens, l'ame est « une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit; et que les « innombrables matériaux qui sont le fonds de ses connaissances, « lui viennent tous du dehors. » Quoique ces principes ne soient pas dépourvus de vérité, quand on se borne à les considérer comme des formules négatives opposées à l'hypothèse de l'innéité des idées, ils ne peuvent cependant être admis ni dans leur expression, ni dans leur sens positif. N'est-ce pas abuser de la métaphore que de comparer le principe de la vie intellectuelle ou l'esprit à une table rase qui reçoit passivement l'empreinte des objets, et se charge successivement de différents caractères? Que, dans leur première origine, nos idées dépendent de l'action d'une cause étrangère; qu'elles ne soient pas primitivement le résultat d'un acte personnel et libre, je veux bien le reconnaître; mais il ne faut pas oublier, non plus, que, sans les capacités, les *prédispositions*, les *virtualités* internes de l'ame, toute idée, tout sentiment serait impossible. L'objet extérieur ne produit qu'un mouvement dans les organes, qu'une modification ou impression dans le moi; et c'est en vertu de la nature seule du sujet que cette impression se manifeste sous la forme d'un sentiment ou d'une idée. Même dans le phénomène de sensation, la part du sujet n'est pas moins grande que celle de l'objet; le sensualisme est trop enclin à oublier la vertu de l'un et à exagérer celle de l'autre.

Mais sans nous arrêter à ces critiques préliminaires, pénétrons au fond même de la question. Suivant Condillac, la sensation n'est pas seulement l'origine de toutes les idées; elle est aussi le principe de toutes nos opérations intellectuelles. « En effet, supposez « une sensation qui, par son énergie, concentre sur soi toute notre « capacité; vous aurez l'attention, qui n'est de la part de l'ame « qu'une sensation exclusive. Quand l'attention est double, et « qu'elle se porte à la fois sur deux sensations, il y a comparaison. « Comparer, c'est apercevoir un rapport entre nos idées; apercevoir un rapport, c'est juger, et former une suite de jugements « liés entre eux, c'est raisonner ou réfléchir. Le raisonnement et la « réflexion ne sont donc, comme le jugement, la comparaison et « l'attention, que des formes de la sensation. » Quoique, au premier aspect, quelques-unes des dernières définitions paraissent inexactes, en y regardant de plus près, on ne tarde pas à se convaincre que, à partir de l'attention, tout est assez rigoureusement lié dans le tableau que Condillac nous trace de la génération des

facultés intellectuelles. Mais est-il vrai que l'attention ne soit rien de plus qu'une *sensation exclusive* ? Si Condillac admet que, dans le phénomène de la sensation, le moi est passif, il ne peut plus considérer l'attention comme le développement spontané ou réfléchi d'une activité réelle. L'homme n'est plus qu'une machine fatalement soumise à mille influences étrangères. Si, au contraire, il suppose que l'activité du moi, s'exerçant toujours à quelque degré, concourt avec l'objet à la production de la sensation, alors il détruit la distinction fondamentale que le sens commun nous fait une loi d'établir entre les sensations pures et celles qui sont accompagnées d'attention. Je n'ignore pas que, dans l'exercice spontané de la pensée, l'attention est toujours proportionnelle à la vivacité de l'impression reçue; qu'alors notre activité n'est pas libre, et que ses opérations sont toujours liées à des mobiles qui les déterminent nécessairement. Mais la nécessité à laquelle nous sommes soumis en pareille circonstance n'est que morale; elle n'est pas physique. L'attention n'est point une simple réaction mécanique produite par la sensation : lors même qu'elle est le plus dépourvue de réflexion et de liberté, elle agit spontanément; et en subordonnant son énergie à la vivacité de nos sentiments, elle suit ses tendances naturelles, elle n'obéit pas à une nécessité extérieure imposée par les objets. La sensation est donc une condition nécessaire de l'attention; mais elle ne peut en être regardée comme le principe ou la cause efficiente: autrement il faudrait nier d'une manière absolue, soit l'activité, soit la passivité du moi.

Si la sensation n'est pas le principe des opérations de l'intelligence, on est obligé de reconnaître au moins deux sources de connaissances. En effet, du moment que les facultés actives cessent d'être des *sensations transformées*, il devient nécessaire de distinguer le sentiment, qui nous révèle ces facultés, de la sensation qui ne nous en fait connaître que l'instrument, le mobile ou l'objet. Pour se soustraire à cette nécessité, les sensualistes prétendent « qu'il n'y a pas un seul phénomène de conscience dans lequel la sensation n'entre comme élément, et ne fournisse une matière aux opérations de l'activité. Ils ajoutent que toutes les langues expriment les idées et les opérations intellectuelles au moyen de termes métaphoriques; et de l'universalité de ce fait, ils concluent que nous n'apercevons les idées et les opérations intellectuelles qu'à travers le voile des sensations. » Notre activité, je

l'avoue, ne s'exerce jamais isolément, sans matériaux, sans instruments, sans objet, et en quelque sorte dans le vide; elle est, dans le principe, toujours déterminée par quelque sensation, et constitue avec cette sensation, dans notre conscience, un phénomène dont les deux éléments sont inséparables. Nous avons déjà montré que les conceptions universelles n'ont pas dans l'esprit une existence abstraite et indépendante des idées particulières; que, par exemple, les notions de la substance et de la cause ne se forment et ne se réveillent en nous qu'à l'occasion des phénomènes qui nous révèlent l'étendue et le mouvement dans les corps, le sentiment et l'action dans le moi. Plus tard nous essaierons de prouver que nos idées générales ne se conçoivent et ne se déterminent qu'à l'occasion de quelques idées individuelles présentes à la conscience; que ce que l'on nomme *abstraction* n'est jamais qu'une apparence pour l'esprit, et n'a de réalité que dans le langage. Tous les éléments qui constituent la pensée demeurent donc, selon nous, indissolublement unis dans l'intelligence, et par conséquent il est impossible d'imaginer un phénomène complet de conscience qui n'implique pas une sensation actuelle, ou du moins le souvenir d'une sensation passée. Mais suit-il de là que la sensation soit le seul principe de la connaissance? Pour rendre une telle conclusion légitime, il ne suffirait pas de montrer que la sensation entre comme élément dans toutes nos pensées; il faudrait encore prouver que les autres éléments sont engendrés par elle, et qu'ils n'en diffèrent que par la forme. Si donc les opérations intellectuelles n'ont d'autre cause première que l'activité originelle du moi; si la sensation n'est pour elles qu'une matière, un objet, un mobile même, mais non un principe, la conscience, en tant qu'elle nous révèle ces opérations, devient essentiellement distincte des impressions sensibles, puisque son objet direct n'est ni une forme ni un effet de la sensation.

« Nous ne pouvons exprimer les opérations intellectuelles que par des métaphores : il faut donc avouer, nous dit-on, que nous ne les apercevons qu'à travers le voile des sensations. » Ainsi, quand mon ame agit pour écarter une douleur, elle n'a pas un sentiment direct et immédiat de son action ! L'image de cette action se réfléchit-elle donc dans la douleur que j'éprouve ? A ce compte, pour déterminer nettement nos idées sur les opérations mentales, il suffirait d'observer les sensations par lesquelles notre esprit est affecté. « Vous voulez, me dira-t-on, donner le change à vos lec-

teurs. Il ne s'agit pas ici de la sensation produite par un objet externe et qui sert de mobile à votre activité, mais de celle qui se lie à votre action même et qui en représente l'élément sensible. L'ame n'agit en effet que dans le corps et par le corps, avec lequel elle forme *un tout naturel*, et toute opération a son instrument et son signe dans l'organisation : ainsi l'attention dirige et concentre les regards sur un objet, et cette direction du regard, que les sens perçoivent, est pour nous le signe qui caractérise et rend distinct l'acte de l'intelligence. » Quand je veux me faire une idée des opérations intérieures qui s'accomplissent dans l'ame d'un de mes semblables, je ne puis, il est vrai, le saisir que dans les phénomènes sensibles qui en sont l'expression ; mais en moi-même je saisis immédiatement le fait intérieur par la conscience, et le fait sensible, qui lui est uni, par la sensation ; et quand j'établis entre ces deux faits un rapport nécessaire de causalité, j'exerce une troisième faculté, qui n'est ni la conscience, puisque la conscience ne me révèle que ce qui se passe en moi-même, ni la sensation, puisque la sensation ne me montre que les phénomènes extérieurs qui se manifestent dans les corps. Maintenant, pourquoi les langues expriment-elles toujours les idées intellectuelles par des métaphores ? C'est qu'elles ont été formées par des hommes chez qui l'observation extérieure était encore la faculté dominante ; c'est surtout parce que les mots sont des moyens de communication entre les hommes, et que, comme les actes intérieurs de notre pensée sont en eux-mêmes imperceptibles pour nos semblables, nous ne pouvons les leur faire connaître qu'en leur en montrant les résultats physiques dans notre corps, ou les objets sensibles dans la nature.

La formule simple et systématique dans laquelle Condillac subordonne toutes nos idées et toutes nos facultés à la sensation, ne pouvant se maintenir, il faut nécessairement reconnaître au moins deux principes de connaissances : 1^o la sensation, qui engendre toutes les idées que nous nous formons sur les objets extérieurs ; 2^o la conscience ou le sens intime, qui fait naître en nous la perception de nos facultés ou opérations mentales. Locke, dans son Essai sur l'entendement humain, donne à cette seconde source d'idées le nom peu exact de *réflexion*. Je n'entreprendrai point ici une réfutation spéciale du sensualisme de Locke : M. Cousin ne nous a laissé rien d'important à dire sur ce sujet ; et d'ailleurs la polémique dans laquelle nous nous engagerions se réduirait à un

résumé des raisonnements négatifs par lesquels nous avons déjà fixé les limites de la sensation et de la conscience, et prouvé l'impossibilité d'expliquer par leur moyen la formation des idées universelles.

Quoique notre aimable et savant Laromiguière ait multiplié les principes de connaissances, il nous semble pourtant, qu'il appartient à l'école sensualiste. Il a sans doute distingué avec précision l'activité et la sensibilité, et assuré par là au moi une part plus large dans le travail intellectuel, d'où résulte la connaissance. Mais dans la question spéciale des origines de nos idées, je ne découvre entre Locke et lui que des différences de forme; et, si les sources, qu'il ouvre à notre intelligence, sont plus nombreuses, on aurait tort de s'imaginer qu'elles soient plus abondantes. « Selon lui, l'origine des idées est dans le sentiment. Il y a quatre manières de sentir essentiellement distinctes. 1^o L'action des corps sur nos organes donne naissance à des sentiments, que l'on nomme plus spécialement sensations; et ces premiers sentiments sont les germes de nos idées sur les qualités des corps. 2^o Notre activité trouve dans les sensations une occasion de développement. Les idées de ses opérations dérivent d'un sentiment immédiat que l'on nomme sens intime ou conscience. 3^o Quand l'action de nos facultés a produit en nous un certain nombre d'idées distinctes, si plusieurs de ces idées se présentent en même temps à l'esprit, de leur présence simultanée résulte le sentiment de leurs ressemblances ou de leurs différences, c'est-à-dire, de leurs rapports. C'est ce sentiment qui donne naissance aux idées relatives et aux conceptions générales. 4^o Enfin, par cela seul que la conscience nous révèle notre liberté, nous sentons, que nous sommes responsables de nos actes, que nous pouvons tendre à un but, nous soumettre à une règle; et quand nous observons les autres hommes, l'analogie nous fait une loi de reconnaître qu'ils sont libres comme nous, responsables de leurs actes, et capables de direction. Alors, que l'un de nos semblables nous frappe : tant que nous ne soupçonnons en lui aucune intention malveillante, nous n'éprouvons qu'une sensation douloureuse; mais, si nous croyons qu'il ait eu l'intention de nous offenser, aussitôt un nouveau sentiment surgit dans notre ame; c'est celui de l'injustice, auquel vient se joindre le désir de la vengeance. Tel est, selon Laromiguière, le sentiment moral, auquel toutes nos idées sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, doivent leur origine. »

On peut sans doute rapporter à la sensation toutes les con-

naissances que nous acquérons sur les objets extérieurs ; mais c'est à la condition de comprendre dans la sensation le jugement , qui l'accompagne. Nous avons vu qu'il y a dans un grand nombre de sensations deux éléments inséparables , mais profondément distincts , l'impression sensible , qui par elle-même ne peut engendrer aucune idée sur les qualités fondamentales de la matière , et le jugement instinctif , qui localise les impressions reçues et qui , par les transformations qu'il leur fait subir dans les organes , en tire des idées , dont elles ne portaient pas primitivement le germe. S'il y a un abîme entre le jugement et l'impression , si le premier , comme nous l'avons démontré , est dans son principe indépendant de la seconde , alors la sensation renferme deux origines d'idées , qui sont essentiellement distinctes. Or , lisez les *Leçons de philosophie* : vous n'y trouverez pas la moindre indication concernant cette double nature des faits de sensation ; et vous serez infailliblement conduit par les explications superficielles de l'auteur à ne voir dans la sensation qu'une source simple d'idées , tandis qu'elle est essentiellement complexe , et que le principe de jugement , qui engendre les notions des qualités premières , est d'une nature toute spéciale et bien supérieure à celle de la sensation proprement dite.

Pour ne pas trop prolonger cette discussion , nous accorderons que le sens intime produit toutes les idées *psychologiques*. Il me semble pourtant évident que , s'il nous fait connaître nos opérations mentales , il n'en atteint pas le principe , qu'ainsi ce n'est point à lui que nous devons les idées de la sensibilité et de l'activité en puissance. Il serait encore plus facile de prouver que ce n'est pas lui qui nous révèle l'existence de notre libre arbitre ; car il suffirait pour cela de faire voir qu'en nous renfermant dans le témoignage de la conscience , nous serions incapables de découvrir si l'acte contraire à celui que nous réalisons , est ou n'est pas actuellement possible.

Quant au sentiment de rapport , je ne saurais comprendre sur quel fondement l'auteur le distingue de la conscience. Quand deux idées sont à la fois présentes à l'esprit , n'est-ce pas la conscience qui nous révèle les éléments contenus dans l'une et dans l'autre ? Et peut-elle nous révéler ces éléments , sans nous faire sentir en même temps ce qu'ils ont de semblable et de différent ? Tous les rapports que nous percevons entre nos idées , ont donc nécessairement leur origine première dans le sentiment simultané de ces mêmes idées. Toutefois laissons subsister la distinction établie

par l'auteur entre le sens intime et le sentiment-rapport, et voyons quels jugements ce dernier pourra produire. Puisqu'il n'est rien de plus qu'une vue encore confuse des ressemblances et des différences qui existent entre nos idées, il pourra bien, à l'aide de la comparaison, se transformer en une perception claire de rapport ; mais cette perception, comme le sentiment d'où elle dérive, n'aura d'autre objet que les idées simultanément présentes à la conscience ; et l'affirmation, déterminée par la perception, ne devra porter que sur ces mêmes idées. Si elle franchit ce cercle et s'élançe jusqu'aux objets, elle sera dépourvue de motifs, et par conséquent incertaine. Le sentiment-rapport ne peut donc nous conduire qu'à une connaissance purement subjective, qui se borne aux apparences et ne pénètre pas jusqu'aux réalités. On me répondra, je le sais, que, pour lever cette difficulté, il suffit d'ajouter au sentiment-rapport, la sensation qui nous porte jusqu'aux objets. Oui, sans doute, cela suffirait, si vous pouviez déduire de la sensation les notions de Dieu, de l'infini, de l'espace, de l'éternité, de la substance, de la cause, en un mot, toutes nos connaissances universelles ! Cela suffirait, si vous aviez su voir dans la sensation tout ce qu'elle renferme. Mais quand votre maître nous la donne vaguement comme un principe simple, quand oubliant d'en étudier la nature, il oblige ses lecteurs à la considérer comme une impression sensible, qui est ensuite transformée en idée par l'attention, nous avons le droit de prétendre qu'il n'a rien expliqué. Notre objection n'est donc pas résolue, et nous la maintenons, parce qu'elle va bien au fond des choses, et qu'elle met à nu l'une des plaies cachées de cette doctrine superficielle, qui, en négligeant l'analyse de la sensation, compromet, sans le savoir, la certitude des connaissances.

Enfin, quand Laromiguière nous explique le principe qu'il nomme sentiment moral, il ne laisse pas moins à désirer. « Un homme d'honneur, dit-il (je parle dans l'opinion ou dans les préjugés de l'Europe), un homme d'honneur se sent frappé. Jusque-là c'est une sensation qu'il reçoit, et une idée sensible qui en résulte ; mais s'il vient à s'apercevoir qu'on a eu l'intention de le frapper, quel changement soudain ! Le sang bouillonne dans les veines ; la vie n'a plus de prix ; il faut la sacrifier pour venger le plus ignominieux des outrages. » Ce passage est plein de chaleur, et peint énergiquement les affections qui naissent à la suite d'une offense reçue ; mais il n'explique pas d'où

nous vient l'idée de l'injure. Il semble que le désir de la vengeance soit ici une forme particulière que revêt le sentiment moral, tandis qu'il n'est qu'un effet naturel, attaché à l'idée encore confuse qui nous révèle l'iniquité de l'action. Ce n'est pas là pourtant la pensée de l'auteur : car dans l'alinéa suivant, on voit que, selon lui, le sentiment moral résulte de ce que nous apercevons ou supposons une intention dans l'agent extérieur ; le sentiment moral peut encore naître du sentiment qui nous avertit que nous agissons nous-mêmes avec intention. Il a donc son origine dans la croyance à la liberté d'autrui ou dans la conscience de notre liberté personnelle. Mais c'est le sens intime qui, suivant l'opinion de Laromiguière, nous assure que nous sommes libres, que nous agissons avec intention ; et nous n'attribuons de liberté aux autres hommes qu'en raison de la ressemblance que nous remarquons entre leurs actions et les nôtres. Or c'est la sensation qui nous révèle les actions de nos semblables ; c'est le sentiment de rapport qui nous les fait voir semblables à celles que produit notre activité ; et, si nous voulons ne rien omettre, nous ajouterons que dans le système que nous combattons, c'est la conscience qui nous suggère ce principe général : « Les mêmes effets sont produits par les mêmes causes. » Ainsi, le sentiment moral, dans son application à nos actes, dérive de la conscience : dans son application aux actes d'autrui, il ne suppose rien de plus que l'action combinée des trois autres manières de sentir : et, comme déjà nous avons montré que le sentiment de rapport est un résultat nécessaire de l'action du sens intime, les quatre origines que Laromiguière assigne aux idées, peuvent se ramener à deux, qui sont la sensation et la conscience. Mais est-il vrai que l'idée de la liberté puisse à elle seule éveiller dans notre ame le sentiment ou la conception confuse du juste et de l'injuste, du bien et du mal ? Pressez tant que vous le voudrez, le sentiment de la liberté ; vous n'en tirerez jamais que l'idée d'une règle possible. Avec la liberté, je sens que je suis capable de pratiquer le bien, s'il existe ; mais je ne sais pas encore s'il existe réellement. Car être libre, c'est pouvoir choisir ; et peut-être n'ai-je à choisir qu'entre des plaisirs ou des intérêts. Les idées morales ne naissent donc pas du caractère intentionnel que nous attribuons à nos actions et à celles des autres hommes ; elles sont puisées à une source plus haute, et dont il n'est pas même fait mention dans les *Leçons de philosophie*. Elles dérivent de ce principe d'instinct rationnel qui nous élève jusqu'à

Dieu, et nous montre dans ce parfait modèle notre loi vivante et notre fin dernière.

Les philosophes que l'on a nommés *rationalistes*, ne sont d'accord que sur un seul point. Ils admettent tous comme une vérité évidente et incontestable, qu'il existe dans l'esprit humain des idées universelles et nécessaires, qui ne dérivent pas de l'expérience. Mais, dès qu'il s'agit de déterminer la nature et l'origine réelles de ces idées, on voit aussitôt s'élever entre eux de graves divisions, et se former différentes écoles qui ne sont guère réunies que par leurs communes hostilités contre le sensualisme. « Suivant Kant, dont l'opinion n'est pas sans affinité avec celle d'Aristote, c'est la sensibilité qui nous donne tous les matériaux dont se forme la connaissance ; mais ces matériaux ne demeurent pas tels que la sensibilité nous les apporte : ils sont nécessairement modifiés par les lois de notre aperception, et se combinent avec les idées universelles de notre raison. Ces idées universelles ne nous viennent pas du dehors ; elles ne sont pas des perceptions, n'ont pas d'objet réel : ce sont des formes essentielles à l'esprit, et dont il empreint tous les résultats de l'expérience. Avant l'action des sens, elles n'ont en nous qu'une existence virtuelle, et pour se réaliser comme phénomènes de conscience, elles ont besoin de s'unir aux éléments de connaissance, fournis par la sensation. En un mot, toute connaissance réelle se compose d'une matière donnée par l'expérience, et d'une forme inhérente à la raison. »

C'est une gloire réelle pour le sage de Koenigsberg, que d'avoir déterminé avec une précision jusque-là inconnue le rapport de simultanéité et de dépendance réciproque, qui unit l'expérience et la raison dans la formation des idées. Il n'y a pas, en effet, une seule connaissance qui ne porte la trace de cette double origine. Dans toute conception, dans tout jugement, en même temps que l'expérience donne le phénomène, le mode, l'effet, le fini, le particulier, le contingent, la raison ou plutôt l'instinct rationnel nous suggère l'idée de l'être, de la substance, de la cause, de l'infini, de l'universel et du nécessaire. Mais puisque aucun phénomène de conscience n'est un produit pur de la sensation ou de la raison, puisque toute pensée résulte d'un rapport intime du sujet à l'objet, ou de l'objet au sujet, on doit croire que notre connaissance ne réfléchit ni immédiatement, ni exactement aucune réalité, et qu'ainsi elle est toujours essentiellement relative. Aussi Kant a-t-il prétendu que nous ne voyons pas les objets tels qu'ils

sont, et que les idées universelles ne représentent rien de réel hors de nous. Il est vrai qu'après nous avoir enlevé la connaissance de la réalité dans sa critique de la *raison spéculative*, il s'efforce ensuite de nous la rendre par l'intermédiaire de la *raison pratique* : mais il est obligé d'avouer que la certitude des révélations que nous devons à celle-ci, repose sur un principe de foi naturelle.

Je ne puis comprendre pourquoi Kant relègue ce principe de foi dans le domaine de la *raison pratique*, c'est-à-dire de celle qui nous révèle *notre libre arbitre, la loi morale, l'existence de Dieu, et l'immortalité de notre ame*. Il ne devait certes pas ignorer que ce principe exerce une influence universelle sur toutes nos pensées. Toute connaissance est, je l'avoue, essentiellement relative. Elle ne nous montre pas les objets tels qu'ils sont : elle nous les fait voir sous certaines formes déterminées par la nature et la réceptivité de l'esprit. C'est ainsi que le moule, s'il était doué d'aperception, ne pourrait voir la matière que sous la forme particulière qu'il lui communique. Mais, quoique dans toute sensation le moi mêle ses formes propres à la matière fournie par l'objet, il sait pourtant dans certaines limites faire la part de l'objet et la sienne. Si, par exemple, le sens commun dit à tous les hommes, que dans la perception de l'étendue l'apparence peut n'être pas absolument conforme à la réalité, et qu'il peut y avoir erreur dans les déterminations individuelles de l'objet, il nous assure en même temps que nous ne nous trompons pas sur sa nature générale. Il est probable que notre œil grossit ou rapetisse les objets, et que leur étendue n'est pas absolument telle qu'elle nous paraît être ; mais nous croyons invinciblement que cette étendue existe ; et nous réalisons hors de nous toutes les propriétés qui se déduisent de l'idée que nous en avons. Considérez maintenant les formes de la raison ou les idées universelles, et interrogez votre conscience sur leur application : elle vous répondra que, si ces idées ne sont pas des perceptions, le même principe de foi qui nous permet de juger de l'existence du *non-moi* contingent, leur assigne aussi un objet qui est nécessaire comme elles. Dans notre pensée, l'espace n'est pas une simple forme intellectuelle qui s'applique à une *matière* sensible et la dénature : c'est une immensité réelle et nécessaire, dont l'existence n'est pas moins certaine à nos yeux que celle des corps qui se meuvent dans son sein. Nous attribuons la même réalité nécessaire à la durée,

à la substance et à la cause : en un mot, il n'est pas une conception intérieure de la raison à laquelle l'intelligence humaine ne sente l'irrésistible besoin d'attribuer un objet externe.

Cela posé, il faut reconnaître, ou que Kant s'est trompé, ou que notre nature nous trompe. Si les idées universelles sont de simples formes inhérentes à notre intellect, nous avons tort de croire qu'elles aient un objet réel. Si au contraire notre croyance à la réalité d'un non-moi nécessaire, a dans notre nature un fondement certain, Kant s'est mépris sur la nature des idées universelles : elles ne peuvent conserver le caractère exclusif de subjectivité originelle, qu'il leur attribue. La contradiction, que nous signalons ici, ressort plus distinctement encore, quand on examine, quelle pourrait être, dans le système de Kant, la raison de notre croyance à la réalité du non-moi universel. Si l'universel n'est qu'une forme interne, que l'esprit tire de son propre fonds à l'occasion de la sensation, la croyance, qui le réalise hors de nous, ne peut avoir sa raison ni dans le caractère ni dans l'origine de l'idée, qui n'existe et n'a de racines que dans le sujet. Cette raison n'est pas non plus dans la sensation, puisque tout ce qui émane de la sensation, est contingent et particulier : elle n'est par conséquent dans aucune cause externe, puisque toute idée, qui ne vient pas de nous-mêmes, est originaire de la sensation. Donc le jugement, qui réalise l'universel, n'a de motif ou de mobile ni en nous ni hors de nous. Conclusion absurde ! Car un jugement sans motif ne pourrait jamais être qu'un acte fortuit et accidentel ; et la croyance, qui se lie à nos idées universelles, étant nécessaire et constante, on s'est obligé d'avouer qu'elle a un motif réel, une raison permanente. Maintenant, le motif de notre croyance se tire-t-il de l'idée universelle même ? alors on ne peut nier qu'elle ne soit produite par une cause extérieure, puisque les créations de notre intelligence ne supposent hors de nous rien de plus que la possibilité d'un objet. Se déduit-il de l'action d'une cause étrangère ? alors il faut reconnaître que la sensation n'est pas la seule raison externe de nos jugements. Mais si le jugement, qui accompagne l'idée universelle, dérive de l'action d'une cause étrangère, il doit en être de même de l'idée. Car l'idée et le jugement sont réellement inséparables. L'idée ne peut exister sans le jugement, ni le jugement sans l'idée. Ils ont donc nécessairement une seule origine. C'est une seule et même inspiration étrangère, qui engendre en nous la conception de l'universel, et détermine

le jugement nécessaire, dont cette conception est toujours accompagnée.

D'autres philosophes ont admis avec Kant, que les conceptions rationnelles ne se forment jamais en nous qu'à l'occasion des phénomènes, que l'expérience nous révèle, et réciproquement que l'expérience ne peut produire en nous une seule idée particulière, sans qu'aussitôt notre raison ne conçoive quelque chose d'universel. Mais, pour mettre à l'abri de tout danger la certitude des connaissances que Kant avait compromise par sa doctrine sur les *formes de l'entendement*, ils ont essayé de prouver, que la raison est une faculté essentiellement impersonnelle qui s'exerce dans le moi sans en dépendre, une faculté éminemment *objective*, ou qui réalise hors du sujet pensant tout ce qu'elle conçoit ; et, pour lui assurer ce dernier caractère, ils ont ajouté, que « cette raison est « une aperception spontanée et pure de la vérité, aperception « qui, ne se réfléchissant pas immédiatement en elle-même, « passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, » et est en soi dégagée de la *relativité* et de la *subjectivité*, que la réflexion introduit dans les principes nécessaires.

J'avoue humblement que je n'ai jamais pu nettement comprendre cette théorie de la raison. J'y vois bien un effort violent, pour enlever à cette faculté le caractère de subjectivité, que le philosophe de Kœnigsberg lui avait attribué. Mais en détachant la raison du sujet pour la soustraire à toute relativité, on en fait en quelque sorte un hôte étranger dans l'homme. Qu'est-ce en effet que cette raison, qui « n'appartient à aucun moi dans l'humanité, « et qui n'appartient pas même à l'humanité ? » Je ne puis voir en elle que le *verbe divin*, répandant partout sa lumière, que ce *soleil des intelligences*, que Fénelon avait déjà décrit avec autant de noblesse et beaucoup plus de clarté. Ce sont là de hautes pensées, sans doute : mais prenons garde aux conséquences. S'il n'y a qu'une raison, qu'une intelligence dans le monde, il devient difficile d'y conserver plusieurs substances, et tous ces moi, qui se posent avec tant d'orgueil, courent grand risque d'être ravalés à l'humble condition de *phénomènes*. Pour prouver que la raison est une faculté universelle, qui n'appartient à personne, on nous fait observer, qu'aucun homme n'a le droit de dire : ma vérité. N'est-ce pas une étrange confusion d'idées que de transporter à la faculté de connaître les caractères de son objet ? La vérité est universelle, indépendante du sujet qui l'aperçoit, et par conséquent

je ne puis pas dire : ma vérité. Mais tous les jours je dis, sans blesser en rien le bon sens : ma raison, la raison humaine. Tous les jours je donne à la raison des qualifications relatives : elle est faible ou forte, prudente ou téméraire, droite ou erronnée. On a dit encore, que la raison est la manifestation de l'*absolu* dans le moi : mais, pour que l'*absolu* se manifeste, il faut supposer dans le moi une capacité ou une puissance de l'apercevoir ; et c'est cette capacité ou puissance, que l'on nomme raison. Maintenant, je le demande, ce principe, qui dans chacun de nous atteint l'universel, le nécessaire, n'est-il pas nécessairement borné par la *réceptivité* du moi ou du sujet pensant ? et n'est-ce pas pour cela que cette lumière de la vérité, si vive et si pure dans l'être divin, s'altère et s'obscurcit dans nos âmes ? Kant ne s'est donc pas trompé en faisant de la raison une faculté subjective : son seul tort est d'avoir pensé, qu'elle est elle-même le principe de ses propres idées, et de l'avoir ainsi dépouillée de tout objet réel. Le vrai est hors de nous : il est indépendant de nous : il éclaire l'intelligence suivant la mesure de sa capacité ; et, quand il ne peut plus se faire comprendre, il s'impose à notre croyance. Cette nouvelle opinion sur la raison n'est donc pas plus juste que celle de Kant. Nous l'avons déjà convaincue d'inexactitude en examinant l'origine de la notion de substance (voir la page 78). Elle sera de nouveau l'objet de notre critique dans le chapitre spécial, que nous consacrerons à la raison. Nous pouvons donc borner là notre réfutation, et passer à l'examen de la doctrine des idées innées, qu'il nous reste encore à écarter, pour achever d'établir notre opinion.

Dans le système des idées innées, nous distinguons deux parties. 1^o Ses défenseurs reconnaissent qu'il est des idées supérieures à tout ce que la sensation et la conscience peuvent produire, et que la source de ces idées se cache dans notre berceau. Jusqu'ici point de débat entre ces philosophes et nous : nous admettons avec eux que les plus importantes connaissances de l'esprit humain ne dérivent ni des sens externes ni de la conscience. 2^o Ils ajoutent que, puisque ces notions sont antérieures à l'expérience, elles doivent être *innées* ; que Dieu les a gravées primitivement dans nos âmes ; qu'elles en constituent l'essence ; que l'action des sens et de la conscience a pour effet de les réveiller, et que tout notre savoir dans cette vie n'est que *réminiscence*. Ici nous ne pouvons suivre ces hardis philosophes dans les régions reculées où leur imagination les entraîne. Il nous semble que, pour fixer la naissance des

idées, il n'est pas permis à la science de remonter au delà de cette vie, puisque, dans nos excursions hors des limites de l'existence présente, nous ne pouvons plus nous appuyer ni sur l'observation directe d'aucun fait, ni sur les lois d'une légitime induction. N'est-il pas absolument impossible de prouver qu'une idée existait dans notre ame avant sa première apparition dans la conscience ? et n'est-il pas nécessaire de fixer la date de sa naissance au moment où elle se manifeste pour la première fois ? Or l'on peut bien démontrer que les idées que nous faisons dériver du sens commun se manifestent en nous dès les premiers jours de la vie, et qu'elles se lient à nos premières sensations ; mais aucun raisonnement ne peut nous porter au delà des premières impressions sensibles, et par conséquent le système des idées innées n'est qu'une hypothèse sans motifs.

Cette hypothèse d'ailleurs est contredite par deux faits généraux qui paraissent aujourd'hui hors de toute contestation. 1° Dans tous les anciens systèmes sur l'origine des connaissances, on suppose que les idées relatives et les idées absolues sont soumises à une loi de génération successive : afin de concilier ce principe avec celui de l'unité de l'intelligence, on s'épuise en vains efforts pour établir un rapport de déduction légitime entre les connaissances absolues et les connaissances relatives ; et c'est par un effet de cette tendance que l'on voit tous les grands philosophes chercher l'unité de l'intelligence dans une faculté spéciale, qui se transforme de diverses manières ou se subordonne toutes les autres comme instruments. Ainsi, dans la supposition des idées innées, les notions absolues sont antérieures aux perceptions relatives. La raison, chargée du dépôt de ces notions, est la faculté première de l'intelligence ; elle tient toutes les autres dans sa dépendance, et leurs produits, images imparfaites des idées innées à la raison, empruntent à ces mêmes idées le peu de lumière qu'ils projettent sur les objets. Ce principe de génération successive entre les éléments de la connaissance, et de subordination entre les facultés spéciales, est aujourd'hui presque généralement abandonné. Nous avons déjà vu que, entre les idées relatives et particulières qui représentent le fini, et les conceptions absolues, universelles, qui représentent l'infini, il existe une corrélation nécessaire ; que des idées corrélatives s'impliquent nécessairement les unes les autres ; qu'elles constituent dans la connaissance deux éléments simples et inséparables ; qu'ainsi elles naissent simultanément d'un seul et même

acte intellectuel auquel concourent toutes nos facultés élémentaires et spéciales.

2° Il est évident que, dans l'état actuel des choses, l'esprit et le corps forment, suivant l'expression de Bossuet, un tout naturel; que toutes les opérations de la pensée ont un instrument dans le corps, toutes les idées une cause excitatrice dans les phénomènes physiologiques du cerveau. La loi d'association entre les pensées est universelle : les pensées ne se réveillent qu'autant qu'elles sont liées entre elles, et elles ne peuvent se lier dans l'esprit qu'autant que les mouvements physiques qui leur correspondent sont unis dans le sensorium, et tendent à s'exciter, à se reproduire les uns par les autres. Or l'hypothèse des idées innées est en contradiction avec cette loi d'association qui établit une corrélation ou une dépendance réciproque entre l'intelligence et l'organisation de l'homme. En effet, s'il est des idées qui soient gravées dans l'ame au moment de sa création, et qui constituent en elle une essence première sans laquelle il serait impossible de la concevoir, de telles idées sont évidemment indépendantes de l'organisme, et l'on ne conçoit pas qu'elles aient pu se lier avec celles qui dérivent de la sensation. Je sais bien qu'entre les notions qui résultent de l'expérience et les idées universelles que l'on regarde comme innées, il existe une certaine affinité, puisque la réalité bornée, représentée par les premières, est une image ou une expression de la réalité infinie représentée par les secondes. Mais l'affinité des idées innées avec les sensations ne suffit pas pour expliquer la réminiscence platonicienne. Un somnambule lit une pièce de vers, l'apprend par cœur, la déclame avec intelligence et sentiment : éveillez-le, et mettez aussitôt sous ses yeux le morceau qu'il vient d'apprendre; il ne le reconnaîtra pas; et pour l'apprendre une seconde fois, sa mémoire ne trouvera aucun secours dans l'œuvre du sommeil. Ici pourtant les idées produites par la seconde lecture ne sont pas simplement une image imparfaite, une ombre de celles que la première lecture avait gravées dans l'esprit : il y a entre les unes et les autres plus que de la ressemblance, il y a identité; mais les premières se sont formées sous l'influence d'une surexcitation nerveuse qui avait légèrement modifié les conditions organiques auxquelles tient la pensée dans l'état normal. Cela suffit pour qu'il devienne impossible de les reconnaître dans les secondes. En me fondant sur cet exemple, qui donne tant à réfléchir sur la fragilité de l'intelligence humaine, je crois pouvoir assurer que, si notre

ame avait en effet vécu et pensé sous d'autres conditions que celles auxquelles sa vie et sa pensée présentes sont soumises dans le corps, elle ne pourrait profiter de l'ancienne instruction qu'elle aurait acquise, et qu'ici-bas la science serait pour elle une œuvre nouvelle, une seconde création. Laissons donc au passé une hypothèse devenue inconciliable avec les faits généraux que les progrès de la psychologie ont mis en lumière, et revenons à notre opinion, qui, sans sortir des limites de l'observation, conserve à l'esprit toutes ses richesses, et nous montre dans l'œuvre même de l'intelligence l'union intime de l'homme avec la nature et avec Dieu.

CHAPITRE IV.

MÉMOIRE, CONCEPTION, IMAGINATION.

1° Mémoire.

Le phénomène dans lequel la mémoire se manifeste est double : il implique 1° le réveil de la pensée, 2° le jugement immédiat qui la rapporte au passé, qui souvent en détermine l'origine, et fixe quelquefois les dates de ses diverses manifestations dans le moi. C'est surtout ce jugement d'antériorité qui caractérise l'acte de la mémoire. Car, comme faculté de réveiller les idées, la mémoire se confond souvent avec la conception ou *simple appréhension*, qui suppose, comme elle, la renaissance d'une pensée dont l'objet a cessé d'être présent. Il n'y a proprement mémoire ou souvenir qu'autant que la pensée qui se renouvelle est accompagnée d'une croyance immédiate et instinctive à son existence antérieure. On ne peut pas confondre avec les actes de la mémoire ces jugements réfléchis et raisonnés, par lesquels nous déduisons des circonstances et de la nature des faits et des idées le caractère d'antériorité qui leur appartient. Quand par exemple je parle, je me sens en possession du langage; je conçois actuellement les mots : mais il est bien rare qu'un jugement spontané vienne m'avertir que *tous ces mots qui se présentent à mon esprit, sont en moi une acquisition déjà ancienne*. C'est presque toujours la *réflexion* qui m'assure qu'ils sont des souvenirs et non des créations. Or déduire ainsi par raisonnement le passé du présent, ce n'est pas se souvenir. Le jugement de la mémoire est toujours spontané, immédiat; il se manifeste toujours sous la forme d'un sentiment; et, en s'identifiant avec l'idée renouvelée, il nous porte à croire que nous avons conscience du passé, comme le rapport des sens, en se confondant avec la sensation, donne à celle-ci l'apparence d'une modification organique. — Quant au réveil des idées, il s'opère de deux manières

différentes. Souvent la pensée se reproduit spontanément, sans intervention ou même en dépit de la volonté. Ainsi, l'aspect inattendu d'un compatriote sur un sol étranger éveille fortuitement en nous le souvenir de notre pays, de notre famille, de nos amis : ainsi, le coupable lutte en vain contre cette mémoire vengeresse, par laquelle Dieu inflige au crime son premier châtement. Souvent aussi nous faisons effort pour évoquer les idées dont nous avons besoin, et qui semblent résister à l'appel de la volonté. Nous demande-t-on le récit d'un fait ? notre esprit développe aussitôt toute l'énergie dont il est capable, pour en rassembler et en saisir nettement les diverses circonstances. Dans le réveil des idées, nous sommes donc tantôt passifs, tantôt actifs ; et la mémoire se manifeste, soit comme une capacité naturelle en vertu de laquelle nos pensées se réveillent spontanément avec croyance à leur existence antérieure, soit comme la faculté, comme la puissance de les rappeler.

Nous avons déjà montré que le jugement de la mémoire ne dérive pas de la conscience. En effet la pensée présente n'affecte la conscience que par son plus ou moins d'énergie ou de netteté. Or ce n'est ni par la faiblesse ni par la clarté des impressions que l'on peut juger qu'elles sont des souvenirs, puisque tous les jours nous rapportons au passé des idées qui nous affectent plus vivement ou qui sont plus confuses que certaines sensations. Quelques philosophes, qui ne savent point s'arrêter devant les mystères de la nature humaine, ont cherché dans les phénomènes physiologiques l'explication des actes de la mémoire. Selon eux, « quand une idée
 « s'est reproduite plusieurs fois, le phénomène physiologique, qui
 « en est la cause déterminante, devient une habitude, et la plus
 « légère excitation suffit pour le faire renaître. Expliquez-vous la
 « pensée par le mouvement des nerfs ; comme les nerfs sont des
 « filaments élastiques, la répétition d'un même mouvement crée
 « en eux une tendance déterminée à le reproduire. La mémoire a
 « sa raison dans les tendances que les nerfs contractent sous l'in-
 « fluence répétée des objets. Expliquez-vous la pensée à l'aide d'un
 « fluide magnétique ou animal, qui, circulant des nerfs au cerveau,
 « imprime dans ce dernier d'innombrables vestiges ; il est évident,
 « que, semblable à ces gouttes d'eau qui, mises en mouvement
 « sur un corps poli, suivent fidèlement la ligne déjà tracée par
 « celles qui les ont précédées, le fluide animal tendra à rentrer
 « dans les sillons qu'il a précédemment ouverts dans le cerveau ;

« et c'est dans cette tendance qu'il faut chercher la raison des souvenirs. »

Je n'examinerai pas la valeur qu'il est permis de donner à de pareilles explications dans le domaine de la physiologie; je veux bien admettre que le réveil de la pensée tienne soit au mouvement des nerfs, soit aux impressions produites dans le cerveau par un fluide animal. Mais c'est une manifeste absurdité que de placer dans les phénomènes physiologiques la cause ou le motif du jugement qui accompagne le retour des idées. Nous ne sentons ni le mouvement des nerfs, ni le degré de souplesse qu'ils doivent à l'exercice; nous ne sentons ni le fluide animal qui circule dans le cerveau, ni la tendance qui le ramène dans les sillons qu'il y a précédemment tracés. D'ailleurs le jugement de la mémoire est fondé sur la conception de l'identité. Cette conception peut-elle avoir sa cause dans des phénomènes organiques, essentiellement variables, puisqu'ils s'accomplissent au sein d'une matière dont l'état et les éléments sont sujets à des changements continuels? La pensée même, que les phénomènes physiologiques réveillent dans notre ame, ne nous offre aucun caractère d'identité réelle; elle se modifie incessamment dans notre conscience, et varie constamment dans son degré de clarté ou d'énergie. Nous ne concevons comme réellement identique rien autre chose que le moi, considéré dans la substance et dans les attributs essentiels qui le constituent, et la mémoire est, comme nous l'avons déjà dit, l'acte spontané, en vertu duquel le moi conçoit son identité et se reconnaît au sein des pensées variables qui le modifient. Or les diverses modifications de la conscience peuvent bien avoir leur cause excitatrice dans l'organisation: les phénomènes physiologiques peuvent même avoir quelque liaison indirecte avec notre conception du moi, puisque le moi ne se pose ou ne se conçoit lui-même qu'à l'occasion de quelque sentiment ou de quelque idée particulière. Mais, si notre conception du moi a, comme nous croyons l'avoir démontré, une origine externe, elle suppose évidemment la secrète influence d'une cause spéciale, qui concourt avec l'action des objets matériels sur nos sens à la formation de notre connaissance. Le rapport des idées au passé ou le jugement constitutif de la mémoire ne peut donc s'expliquer ni par la manière dont les idées affectent notre conscience, ni par la nature des phénomènes organiques; et, puisque la cause réelle qui le détermine, ne se laisse point saisir en-elle même, et ne se manifeste que dans ses effets; nous avons eu raison de com-

prendre ce jugement parmi les résultats primitifs et irréductibles de l'instinct intellectuel.

La raison est donc obligée de reconnaître l'origine toute spirituelle du jugement qui constitue la mémoire. Mais quand on considère les actes de cette faculté dans leur premier élément, qui est le réveil de la pensée, l'expérience ne permet pas de nier l'influence générale de l'organisation : des faits trop nombreux attestent le rapport de dépendance qui unit l'intelligence et surtout la mémoire à l'organisme. Un peu de brouillard suffit pour engourdir les nerfs et pour retenir la pensée captive. Un peu de chaleur et de soleil suffit pour rendre aux uns leur souplesse, à l'autre son indépendance et sa vivacité. Ne voit-on pas tous les jours la fièvre atteindre et détruire nos idées dans notre âme, en effaçant dans le cerveau les impressions auxquelles elles sont attachées? Cette influence du corps sur l'esprit est un fait aussi évident que difficile à expliquer; et le rapport du physique au moral est un problème plein de mystères qui a, dans tous les temps, tourmenté les philosophes et les physiologistes. Notre siècle a vu naître sur ce sujet de nouvelles théories qui peut-être ne sont pas sans avenir; mais elles sont encore trop incertaines pour prendre place dans des ouvrages élémentaires. Bornons-nous donc à constater le fait, et laissons de côté des hypothèses plus propres à provoquer dans la jeunesse de stériles écarts d'imagination, qu'à faire naître ou à fortifier en elle l'esprit scientifique.

Les influences organiques ne suffisent pas pour que les idées se gravent dans notre souvenir : le développement de la mémoire dépend aussi de l'exercice de notre activité intellectuelle. Les impressions que l'on reçoit passivement ne sont pas seulement confuses, elles sont encore fugitives, et ne laissent aucune trace dans notre esprit. Il faut même que l'attention se fixe pendant quelque temps sur les objets, pour que la mémoire en retienne l'idée. Quand nous lisons, nous exerçons toujours l'attention à quelque degré, puisque nous distinguons les phrases, les mots, les syllabes, les lettres. Pourtant, quoique les lettres et les syllabes soient, dans tout acte de lecture, l'objet de notre attention, nous ne pouvons les retenir, parce que les impressions qu'elles produisent s'effacent en quelque sorte les unes les autres dans la rapidité de leur succession. A peine, après une lecture lente et réfléchie, la mémoire la plus heureuse se montre-t-elle capable de reproduire quelques passages d'un livre, en substituant même, le plus sou-

vent, aux mots oubliés des équivalents suggérés par le sens général des phrases. Pour conserver le souvenir des objets, il faut donc qu'à l'acte d'attention qu'ils provoquent, vienne se joindre une certaine durée dans les impressions reçues. Toute idée nouvelle, sur laquelle le regard de l'esprit glisse sans s'arrêter, passe en un instant et est perdue sans retour. Les impressions que nous laissons ainsi échapper sont innombrables; et, comme nous l'avons déjà prouvé, l'homme est fréquemment exposé à prendre le défaut de mémoire pour un défaut de conscience.

Je ne doute pas qu'en supposant dans plusieurs hommes le même exercice et la même application des facultés actives, la différence seule d'organisation ne suffit pour déterminer quelques inégalités dans leur mémoire. Car, bien que l'activité soit la vraie cause efficiente des souvenirs, le nombre et la durée de ses effets sont subordonnés à la puissance de l'instrument par lequel elle les produit. S'il est vrai, d'ailleurs, que le développement de l'activité se mesure sur la vivacité de nos sentiments, on ne peut nier que l'organisation n'influe indirectement sur l'activité même, puisque c'est d'elle surtout que dépend la délicatesse ou l'énergie de la sensibilité; et, quoique l'organisation laisse à notre intelligence une certaine liberté d'application, il est évident pourtant que, suivant sa nature et son état, le développement de nos facultés actives demeure renfermé dans des limites, au delà desquelles le défaut de l'instrument organique les condamne à l'impuissance. Mais il est rare que notre activité atteigne son plus haut degré d'énergie possible; dans le développement de son intelligence ou de sa mémoire, l'homme veut presque toujours moins qu'il ne peut, et se tient, par négligence ou par mollesse, en deçà des limites de sa nature.

Notre promptitude à apprendre et la constance de nos souvenirs ne sont donc pas la mesure exacte de notre capacité naturelle; elles sont en raison de l'attention que nous avons donnée aux objets. Or le degré d'attention est d'ordinaire proportionné à l'intérêt de plaisir ou de crainte que les objets nous inspirent. L'esprit ne se détourne naturellement que des choses dont l'aspect est pénible, sans que leur action soit ou paraisse dangereuse. On conçoit par là que, dans ses diverses applications, notre mémoire doit offrir des changements et même des contrastes étonnants. Il est des hommes en qui cette faculté se montre prompte, vive et tenace, quand elle se porte sur des objets qui ne demandent pas

une étude suivie ; mais, dès qu'on les assujettit à un travail systématique, ils apprennent avec lenteur et oublient promptement. C'est que les objets de leurs études leur paraissent rebutants : c'est qu'ils ne sentent pas assez vivement le prix de l'instruction, pour surmonter une aversion funeste, et qu'ainsi ils ne peuvent mettre ni énergie, ni suite dans les actes d'attention qu'on leur impose. Ils se sont donc étrangement mépris ceux qui, attribuant toutes les variations de la mémoire à des influences organiques, ont prétendu que, dans l'enfance, les souvenirs sont naturellement moins constants que dans l'âge mûr ; ils auraient dû voir que, si la mémoire des enfants laisse trop souvent échapper les connaissances qui ont été pour eux le résultat d'une attention contrainte, les souvenirs des objets qui les ont vivement intéressés traversent la jeunesse et l'âge mûr, pour se réveiller dans la vieillesse avec tout le charme et toute la fraîcheur de la nouveauté. Si, maintenant, l'homme fait trouve sa mémoire trop souvent rebelle, ce n'est pas la dureté prétendue de ses organes qu'il doit accuser. Ce fait s'explique plus naturellement encore par l'inaction à laquelle son orgueilleuse raison condamne cet utile auxiliaire. Il faudrait, dans le milieu de la vie, conserver l'habitude d'exercer la mémoire, et lui confier tous les jours quelques connaissances nouvelles : elle ne cesserait pas de se montrer docile ; mais nous la laissons s'user dans le repos ; nous ne l'interrogeons plus qu'à de rares intervalles ; et nous nous étonnons qu'elle ne réponde pas à des exigences accidentelles, et nous accusons la nature ! La nature, sauf un bien petit nombre d'exceptions, s'est montrée libérale envers tous les hommes. La mémoire ne manque à personne ! Je n'en veux pour preuve qu'un seul fait : c'est par elle que nous entrons en possession du langage maternel et des nombreuses connaissances qu'il exprime. La mémoire ne manque à personne ! Le fonds commun qu'elle amasse dans tous les esprits, est toujours la portion la plus considérable des matériaux intellectuels dont nous puissions disposer. Car la supériorité du savant sur l'ignorant tient beaucoup moins au nombre des idées élémentaires recueillies par la mémoire, qu'à l'ensemble des combinaisons qu'il en forme par le secours de l'imagination ou de la raison. Gardons-nous donc de penser que la faiblesse naturelle de notre mémoire soit un mal sans remède. Un tel préjugé serait pour notre paresse une excuse déplorable, un encouragement funeste. Persuadons-nous bien, au contraire, que le perfectionnement de

la mémoire, ou même de l'intelligence, dépend toujours des efforts de notre volonté. Cette opinion, fût-elle exagérée, serait encore salutaire; car l'espérance du succès double les forces, et fait trouver dans le travail d'heureuses ressources qui suppléent au défaut réel de notre nature.

L'exercice de la mémoire est soumis à une troisième condition, non moins importante que les deux autres, et qui a offert aux philosophes écossais une source abondante d'utiles observations : je veux parler du principe qui a reçu le nom, un peu étroit, d'*association des idées*, et auquel il me paraîtrait plus convenable de donner la dénomination plus compréhensive d'*association des pensées*. « Qu'une pensée en suggère une autre, dit Dugald Stewart; « que la vue d'un objet rappelle souvent à notre âme des sentiments qui l'ont autrefois affectée; c'est un fait connu de tout le « monde, même de ceux qui se sont le moins appliqués à l'étude « de l'esprit humain. » Tous les hommes sentent en eux-mêmes l'action d'une loi générale, en vertu de laquelle leurs idées et leurs sentiments tendent à se réveiller mutuellement les uns par les autres. Qui ne connaît, par exemple, l'influence des lieux et des époques sur notre intelligence et sur notre sensibilité? Les idées de Rome, d'Athènes, de Sparte, sont-elles éveillées en nous par l'aspect de ces cités célèbres; que de souvenirs vont se presser en foule dans notre esprit! La même loi d'union se manifeste dans nos opérations mentales. La répétition d'un acte complexe a pour effet de resserrer le lien naturel, qui unit les diverses parties de cet acte, et d'en rendre l'exécution plus facile, plus prompte, et plus sûre. Ainsi en général toutes nos idées, toutes nos affections et opérations mentales se lient entre elles, forment dans l'esprit un nombre infini de chaînes ou de trames qui se croisent en tous sens; elles tendent, en vertu de cette liaison, à se réveiller, à s'exciter mutuellement les unes par les autres : c'est ce fait général que je nomme *association des pensées*.

Or les psychologues ont généralement reconnu, que, si nos pensées n'étaient pas liées entre elles, nous serions privés d pouvoir de les rappeler. « Selon eux, quand deux idées sont séparées par des intermédiaires, la mémoire ne peut aller immédiatement de l'une à l'autre : il faut qu'elle parcoure, sans franchir d'intervalle, les divers anneaux des chaînes, qui forment la trame de nos pensées; et son pouvoir s'arrête là où elle rencontre quelque solution de continuité. » L'exactitude de cette opinion peut se

yérier dans un grand nombre de circonstances : souvent la réflexion, en nous découvrant l'ordre qui préside à la succession de nos pensées, tend à nous persuader, que leur retour est déterminé par les rapports importants ou frivoles qui les unissent : mais c'est aussi un fait bien constaté, que tous les jours les idées en apparence les plus éloignées et les plus disparates, surgissant en nous comme d'elles-mêmes, ou simultanément évoquées par la volonté, viennent nous surprendre par l'étrangeté de leur rapprochement. On se sent alors tenté de nier l'universalité de la loi proclamée par les psychologues. Quand, par exemple, on voit un homme jeter dans un entretien sur Napoléon le nom de Thersite; quand on en voit un autre interrompre une conversation sur les guerres civiles d'Angleterre, et sur les malheurs de Charles I^{er}, pour demander la valeur du denier romain, il semble naturel de penser, que la mémoire exerce quelquefois sur nos pensées un pouvoir immédiat et absolu. J'avoue que dans les exemples qui viennent d'être produits, il n'est pas facile d'apercevoir au premier abord, par quel milieu l'esprit passe brusquement de l'idée de Napoléon à celle de Thersite, et du tableau des guerres civiles d'Angleterre au souvenir du denier romain. Pourtant l'influence de l'association sur ces actes de mémoire n'en est pas moins réelle pour être plus cachée. Prétendre que la mémoire est quelquefois indépendante de la liaison des idées, ce serait l'affranchir de toute loi, soumettre ses actes au hasard, et par conséquent supposer dans l'intelligence des effets sans cause. Quand il serait impossible d'expliquer tous les faits et de mettre en évidence, dans les exemples que nous avons cités, le lien secret qui unit des idées en apparence fort éloignées, les règles d'une induction légitime ne permettraient pas de s'arrêter devant des objections, qui, si elles étaient admises, introduiraient dans l'esprit humain, sous le nom d'exceptions, de véritables anomalies. — Mais est-il aussi difficile qu'on le pense, de montrer dans les faits, que l'on nous oppose, la suite d'idées que l'intelligence a parcourues? On parle des malheurs de Charles I^{er}, et l'auteur de la question sur le denier romain se rappelle que les Écossais vendirent le roi d'Angleterre à ses ennemis, comme Jésus, le roi des Juifs, fut vendu à ses bourreaux pour trente deniers. Il n'a pas exprimé toutes ces idées, mais elles ont passé dans son esprit. Soutiendra-t-on que la question a été trop soudaine, pour qu'on la suppose amenée par les rapprochements que j'indique? Mais qui

oserait calculer et fixer la promptitude possible des actes de l'intelligence? Mille exemples ne prouvent-ils pas, que le courant de nos pensées acquiert souvent une prodigieuse rapidité; que souvent un grand nombre d'idées traversent en un instant l'esprit, sans laisser aucune trace de leur passage, et qu'ainsi un homme, qui a exprimé l'une après l'autre deux idées sans rapport apparent, a pu, dans un intervalle de temps inappréciable, parcourir une longue série d'idées intermédiaires, qu'il ne trouvait ni assez distinctes ni assez intéressantes pour les exprimer? — Quant à l'autre exemple, on aurait grand tort de s'imaginer que les idées de *Thersite* et de *Napoléon* soient fort éloignées l'une de l'autre. Les conceptions individuelles, les plus opposées dans leur objet, ont un lien commun dans le genre auquel elles se rapportent. Tant que l'on parle d'un individu, l'idée du genre ou de l'espèce est constamment présente à la conscience; et tout obscure qu'elle est, elle peut à chaque instant nous rappeler un autre individu, qui n'ait de rapport avec le premier que par la classe commune, dans laquelle ils sont compris. Enfin pourquoi dans la veille suis-je absolument incapable de me rappeler les pensées, qu'une surexcitation nerveuse a fait naître en moi dans le somnambulisme ou dans le sommeil magnétique? N'est-ce pas uniquement parce que dans ces états exceptionnels, les conditions organiques de la pensée étant plus ou moins altérées, mes idées ne peuvent plus se lier à aucune de celles qui m'ont occupé pendant la veille? Après les rêves de la folie, de l'ivresse ou de la fièvre, nous voyons le même fait se reproduire, et il reçoit la même explication. L'opinion avancée par les psychologues n'est donc point exagérée, et il demeure bien établi, que l'association des pensées est la loi, la condition générale, à laquelle tient tout le pouvoir que notre mémoire exerce sur nos idées.

Cela posé, il me semble évident que le réveil des idées, considéré dans sa cause immédiate, est toujours spontané. En effet, l'esprit n'agit et ne peut agir que sur une pensée présente: il conçoit déjà, au moins vaguement, ce qu'il veut se rappeler. Lors donc que la mémoire active opère dans un but déterminé, tout son travail se borne au développement analytique d'un souvenir confus. Si, par exemple, on me demande d'expliquer un fait, on suppose qu'il est déjà présent à ma conscience. Si on me demande de le raconter, la question en réveille l'idée générale, indépendamment de ma volonté; et ma volonté n'intervient ensuite, que

pour dégager les éléments obscurs, impliqués dans cette idée. Il est vrai, que l'esprit, en appliquant son action à une pensée présente, en fait souvent renaître d'autres qu'il ne cherchait pas à se rappeler : mais alors le souvenir est en soi entièrement involontaire, et l'activité n'a contribué à le reproduire, qu'en écartant les idées qui lui faisaient obstacle, et en donnant plus de consistance et d'énergie à celles qui en favorisaient le retour. Dans cette hypothèse, c'est toujours spontanément qu'une pensée nouvelle succède à celle qui est l'objet direct de notre action, puisque nous ne la cherchons pas et que son retour n'est réellement déterminé que par sa liaison immédiate avec celle qui l'a précédée. Quoique chaque souvenir, considéré dans son origine immédiate, offre toujours un caractère de spontanéité, notre volonté exerce pourtant une grande influence sur la succession générale de nos pensées. Nous ne pouvons agir sur nos idées sans modifier les souvenirs qui s'y rattachent, et l'ordre, que nous introduisons dans la pensée présente, se réfléchit nécessairement dans celle qui la suit.

L'influence de la volonté sur la succession des pensées est en raison inverse de la force ou de la faiblesse du lien qui les unit les unes aux autres. Il est facile de rompre les liaisons d'idées dont l'origine est récente : mais quand, par l'effet du temps et par une constante répétition des mêmes actes de mémoire ou d'intelligence, elles ont acquis la force et la consistance de l'habitude, la volonté a perdu tout pouvoir sur elles ; et nous ne sommes plus maîtres ni de nos idées, ni des jugements qu'elles tendent à reproduire. On comprend par là combien il serait important pour nous d'apprécier tous les rapports qui déterminent la liaison des idées, et de rompre dans leur origine toutes les associations vicieuses. Mais la raison s'éveille bien tard dans l'homme, et pendant les longues années de sommeil auxquelles la nature la condamne, l'action continue des objets extérieurs, combinée avec celle de nos semblables, a déjà fait naître et transformé en habitudes mille liaisons d'idées qui impriment à l'intelligence un caractère déterminé et des tendances trop souvent invincibles. L'influence de l'association des pensées sur l'esprit humain est donc incontestable ; et nous devons des éloges et de la reconnaissance aux patients psychologues qui ont essayé de classer et d'apprécier dans leurs effets les innombrables rapports, suivant lesquels les idées peuvent se lier dans notre esprit. S'ils n'ont pas encore fondé sur

cet intéressant sujet une théorie complète, ils ont du moins réuni de nombreux matériaux dont la combinaison systématique pourrait contribuer au perfectionnement de notre éducation intellectuelle et morale. Parmi ces utiles observateurs, nous distinguons les philosophes écossais et notamment Dugald-Stewart, qui, dans les éléments de la philosophie de l'esprit humain, a recueilli sur l'influence de l'association, une multitude de faits dont la description, quelquefois dépourvue de précision scientifique, est toujours exempte d'exagération.

Une énumération complète de tous les rapports, suivant lesquels nos idées se lient les unes aux autres, nous entraînerait dans de trop longs développements. Nous renvoyons, pour les détails, aux ouvrages des philosophes écossais, et nous recommandons aussi à nos jeunes lecteurs les sages observations que l'estimable auteur des *Études élémentaires de philosophie*, M. de Cardaillac a présentées sur le même sujet. Pour faire sentir l'influence que l'association des pensées peut exercer sur l'esprit, nous nous bornerons à signaler dans les innombrables rapports qui s'établissent entre nos idées, une différence caractéristique et fondamentale. Les uns, tels que ceux de *simultanéité*, de *ressemblance*, de *contraste*, de *temps*, de *lieu*, des *mots entre eux*, des *mots aux idées* et réciproquement, peuvent être considérés comme naturels : ils s'établissent d'eux-mêmes, sans intention formelle de notre part, et par le seul fait de l'exercice de nos facultés ; ils produisent dans les idées une tendance déterminée à se réveiller spontanément, et par conséquent ils sont un obstacle à l'exercice de la mémoire active ou volontaire. Quand un homme est soumis à l'influence exclusive de ces rapports, sa pensée devient plus mobile et plus prompte ; sa sensibilité plus délicate ; son imagination, plus vive ; mais sa raison demeure imparfaite. Peu maître de ses sentiments et de ses conceptions, il laisse aux uns leur énergie naturelle ; il ne peut donner aux autres cette précision et cette justesse qui caractérisent les résultats de l'esprit scientifique, et par cela même que la succession de ses pensées est spontanée et rapide, elle est trop souvent accompagnée de désordre et de confusion. Cependant il pourra briller dans la conversation, au sein d'une société instruite, mais frivole, qui aime à effleurer tous les sujets, sans s'appesantir sur aucun ; et, s'il n'a pas entièrement négligé la culture de son jugement, s'il s'est rendu capable de remédier au désordre que les associations fortuites jettent trop souvent dans la pensée, il

pourra même réussir dans les lettres et dans les arts, puisqu'il unira le goût à la sensibilité et à l'imagination.

Les autres rapports qui président à la liaison des idées, et dont les principaux sont *ceux du genre à l'espèce*, et réciproquement, *ceux de génération, de cause et d'effet, de moyens et de fin*, peuvent être regardés comme artificiels. Je ne veux pas dire qu'ils soient entièrement étrangers à une intelligence qui suit dans ses mouvements les inspirations de la nature; mais ils ne sont en elle qu'une exception sans influence. En général, ils ne se manifestent clairement, et n'acquièrent d'importance réelle que dans les esprits qui font succéder aux rapides élans d'une instinctive curiosité les efforts soutenus d'une étude systématique. Or les idées ne renaissent spontanément que quand on les abandonne à leur cours naturel, et qu'on leur permet de conserver dans l'intelligence la place qu'elles y ont prise à leur origine. Si donc l'intervention de la volonté est nécessaire pour ordonner les idées suivant les rapports scientifiques, elle l'est également pour les rappeler dans cet ordre artificiel. L'homme parvient quelquefois, je le sais, à substituer aux liaisons naturelles de pensées un ordre scientifique qui devient en lui une habitude, et qu'il peut observer sans effort dans le réveil de ses idées. Mais, pour arriver à ce point, il a fallu agir lentement sur elles, les soumettre à d'innombrables analyses, les contraindre à mille combinaisons factices. Il est facile de voir la conséquence de ce pénible travail. L'esprit, longtemps obligé de se faire violence, a dû perdre de sa promptitude et de sa vivacité: la sensibilité est demeurée inactive: l'imagination qui vit d'inspirations, ne trouvant plus d'aliment dans les associations naturelles, s'est affaiblie et éteinte par degrés, faute d'exercice: enfin le goût, par cela seul que la sensibilité s'est graduellement refroidie, a perdu toute sa délicatesse et s'est rapproché de la rudesse et de la grossièreté populaire. Mais, d'un autre côté, l'esprit familiarisé avec les relations scientifiques, est devenu méthodique, précis, profond, étendu: s'il est inhabile à saisir et à reproduire le beau dans les arts, il trouve d'autres plaisirs dans la découverte de la vérité abstraite qui se manifeste à lui dans toute sa pureté. Ainsi, quand l'esprit s'abandonnant à sa nature et aux influences extérieures, laisse prédominer dans la liaison de ses idées les rapports naturels et accidentels, les facultés rationnelles manquent d'exercice et demeurent imparfaites: quand, au contraire, les relations artificielles et scientifiques règlent l'association

de toutes les pensées, les facultés poétiques, dépourvues d'aliment, languissent et s'éteignent dans l'inaction. Or, quoique chacun, suivant ses talents et ses goûts particuliers, ait droit de préférer la poésie à la science ou la science à la poésie, tout homme sensé doit reconnaître qu'il est dangereux de ne cultiver qu'une moitié de ses facultés, et que la perfection de l'intelligence consiste dans une heureuse combinaison des deux espèces d'association dont nous venons de décrire les effets opposés.

2^o Conception, imagination.

Le réveil de la pensée n'est pas toujours accompagné de la croyance à son existence antérieure. Quand je pense au Louvre, je me rappelle souvent avoir vu cet édifice à des époques déterminées; mais souvent aussi cette idée se présente à moi sans aucun accompagnement de date; je la saisis, je la conçois en elle-même, et sans la rapporter au passé. Cette propriété, en vertu de laquelle nos idées, quelles qu'elles soient, se réveillent en nous sans croyance actuelle à leur existence antérieure, a été nommée par un grand nombre de logiciens, *simple appréhension*: elle porte dans le langage ordinaire le nom de *conception*. On peut aussi comprendre dans le domaine de la conception, comme dans celui de la mémoire, les sentiments que nous avons éprouvés. Il est certain, en effet, que souvent avec les idées des objets que l'on a perçus, on se retrace les émotions qu'ils ont excitées dans notre ame. L'homme ne peut se reporter par la pensée aux lieux et aux jours de son enfance, sans voir à côté des événements qui ont marqué cet âge heureux de sa vie, se ranimer tout un long cortège de courts et rares chagrins, de doux et faciles plaisirs. C'est cette faculté de se rappeler ou de concevoir les sentiments qui, par l'effet des contrastes, répand tant de charme ou tant d'amertume sur nos souvenirs.

Mais si l'existence de cette faculté est *incontestable*, il est difficile d'en comprendre la nature et d'en expliquer l'action. Qu'est-ce, en effet, que se rappeler ou concevoir un sentiment? Réalise-t-on de nouveau dans son ame le plaisir ou la douleur que l'on a éprouvée, ou n'a-t-on qu'une *idée* de ses émotions antérieures? Dugald Stewart paraît adopter la seconde opinion, quand il définit dans un sens restreint la conception, une faculté par laquelle « l'esprit « a l'idée d'un objet de perception en l'absence de cet objet ou

« l'idée d'une sensation qu'il a précédemment éprouvée : » mais il n'explique pas en quoi consiste l'idée d'une sensation ; et pourtant il y a là une difficulté qui mérite l'attention du philosophe. Selon moi, une émotion, considérée en soi, peut se sentir ; elle ne peut pas se concevoir. Avoir l'idée d'une émotion, c'est la distinguer d'une autre ; et, comme tous les sentiments sont simples, ils ne se distinguent les uns des autres que par les circonstances qui les accompagnent. Examinez toutes les épithètes que vous joignez aux mots, plaisir et douleur ; et vous vous convaincrez qu'elles se rapportent toutes, non au sentiment même, mais à quelque fait concomitant. Une douleur est violente, parce qu'elle produit une forte commotion dans notre être ; elle est aiguë, parce que la cause semble agir sur nos organes d'une manière à la fois vive et piquante, ou parce qu'elle s'exhale en cris perçants ; elle est légère, parce qu'on la supporte facilement ; profonde, parce que les parties les plus reculées de l'organisation en sont ébranlées. On pourrait multiplier à l'infini ces exemples, et l'on trouverait toujours que la conception ou l'idée d'un sentiment porte, non sur le sentiment même, mais sur sa cause, ou sur son effet, ou sur quelque autre circonstance. Lors donc que nous ne réveillons pas, à quelque degré, le sentiment même, nous n'en avons qu'une idée relative et en quelque sorte extrinsèque, c'est-à-dire, que tout ce que nous concevons est une dépendance de l'émotion précédemment éprouvée, sans y être compris comme élément intégrant. Mais, comme le sentiment tient de très près à toutes les circonstances par lesquelles on essaie de le concevoir, quand on se retrace avec quelque continuité, avec quelque énergie tout son entourage, il arrive presque toujours qu'il se ranime lui-même à quelque degré. Cette vérité sera prouvée en ce qui concerne les sentiments moraux, quand on aura montré que la conception tend à produire les mêmes effets que la perception actuelle d'un objet présent. Car si, en imaginant les faits ou les objets, je puis les croire encore réels ou présents, on ne s'étonnera pas qu'ils produisent, au moins en partie, les émotions dont ils ont été primitivement la source. En ce qui concerne les sensations affectives, cette puissance de reproduction et de réalisation que nous attribuons à la conception, n'est pas moins évidente : elle se manifeste clairement dans les faits de sympathie physique. Quand on se préoccupe fortement des souffrances d'un malade, qu'une toux opiniâtre épuise et met hors d'haleine, on sent bientôt dans la gorge et dans

la poitrine une irritation analogue à celle dont les effets excitent notre compassion. Il est impossible de croire que la toux que nous entendons exerce une action immédiate et physique sur notre poitrine. Ce contre-coup d'une souffrance étrangère suppose évidemment un effort de l'imagination, qui, pour réaliser l'idée de cette souffrance, agit en secret sur l'organe qui en est le siège. De même, quand nous voulons nous retracer vivement le souvenir de nos sensations, en même temps que l'esprit se représente toutes les circonstances dans lesquelles nous les avons éprouvées, il produit dans les organes certains mouvements capables de ranimer ses émotions passées. Ainsi, en général, les idées qui sont liées à des phénomènes de sensibilité, déterminent au dedans de nous une action mystérieuse, qui tend à réveiller nos sentiments; et, si cette action est trop faible, nous ne concevons que les circonstances, les causes ou les effets des émotions qui nous ont précédemment affectés.

Dans la conception, telle que nous l'avons définie au commencement de ce paragraphe, est comprise cette espèce d'imagination qui nous retrace, sans aucune notion de temps, les idées sensibles que nous avons reçues ou formées précédemment. Ces idées sensibles sont de deux espèces : les unes représentent un objet de sensation, comme le Louvre, les Tuileries; les autres sont le résultat d'un travail de l'esprit sur les idées qui dérivent immédiatement de la sensation; mais après leur formation, elles constituent dans leur ensemble un tout permanent et indivisible. Telles sont les idées factices et poétiques de l'hippogriffe, de Pégase, des Centaures, etc.—Comme il existe une seconde espèce d'imagination qui combine des idées précédemment acquises, en forme un tout nouveau, et marque ses produits du sceau de la création, Dugald Stewart, pour éviter la confusion qui pourrait naître de l'application d'un même nom à deux facultés différentes, a réservé à la faculté poétique de combiner les idées, le nom d'imagination; et restreignant le sens du mot, conception, il l'a appliqué à la capacité spéciale, en vertu de laquelle nous réveillons les idées sensibles sans croyance actuelle à leur existence antérieure. J'userai de la même liberté dans ce chapitre, sans dépouiller cependant, d'une manière absolue, le mot imagination, de la double acception qu'il a reçue dans la langue. Il me semble, en effet, que même en psychologie on pourrait, sans inconvénient, conserver à l'imagination les deux fonctions distinctes par lesquelles elle reproduit telles qu'elles étaient, ou

combine d'une manière nouvelle les idées sensibles; et si quelquefois on avait à redouter quelque confusion de ce double emploi d'un même nom, il suffirait, pour déterminer le sens, de joindre une épithète au mot, imagination. Cette faculté pourrait, par exemple, être appelée *représentative* dans le premier cas, et *créatrice* ou *poétique* dans le second. Avec les idées sensibles nous plaçons dans le domaine de l'imagination représentative l'acte par lequel nous réveillons les sentiments que nous avons déjà éprouvés. Dugald Stewart ne fait entrer que les sensations affectives dans la définition qu'il donne de cette faculté. — On ne comprend pas le motif de cette restriction. Il est évident que la conception, prise dans le sens général que lui donne le vulgaire, n'a dans son domaine que des idées, et que le réveil des sentiments est considéré, non sans raison, comme le résultat d'un acte d'imagination. Je définis donc la *conception* ou *imagination représentative*, une capacité en vertu de laquelle nous reproduisons les idées sensibles et les sentiments sans croyance actuelle à leur existence antérieure.

Quelques philosophes, cédant à la séduction d'une métaphore, ont prétendu que l'imagination représentative n'est qu'une vive conception des objets visibles. La vue est, sans contredit, celui de tous nos sens qui fournit le plus de matériaux à l'imagination ou à la mémoire; et même, quand nous réveillons des impressions originaires de quelque autre sens, on peut remarquer qu'il s'y joint toujours des perceptions visuelles, qui le plus souvent les dominent, les couvrent en quelque sorte et les dérobent à la conscience. Cette prédominance des impressions visuelles est déterminée par deux causes: 1° l'exercice de la vue n'est jamais interrompu pendant la veille; ce sens s'est presque entièrement substitué au toucher dans l'appréciation des qualités des corps, et ses impressions excitent constamment et au plus haut degré notre attention; 2° comme la vue nous fait connaître les propriétés les plus variées des corps, ses perceptions forment toujours un tout complexe dont les parties sont fortement liées entre elles, et s'appellent ou s'excitent en quelque sorte les unes les autres. On sait, en effet, qu'il est plus facile de réveiller des impressions qui se groupent et se tiennent, que des perceptions diverses et isolées; que, par exemple, la mémoire a plus de prise sur un ensemble de sons que sur une note détachée. Mais, si l'influence de la vue sur la conception ou imagination représentative est incontestablement supérieure à celle des autres sens, c'est une erreur peu excusable dans des philosophes, que de

réduire le domaine de l'imagination aux seules perceptions visuelles. L'homme qui a quelque peu exercé son oreille, ne parvient-il pas sans peine à retenir et à concevoir des airs simples et faciles? Un chanteur habile ne peut-il pas apprécier, sans le secours des instruments ou de la voix, l'effet possible d'un morceau de musique? Enfin, le poète dont le regard seul parcourt des vers qu'il n'a jamais entendus, ne doit-il pas à l'énergie de sa conception un sentiment bien distinct de leur harmonie? Le toucher même peut fournir des matériaux à l'imagination. Ils sont peu nombreux, sans doute; et les impressions tactiles ne se reproduisent que faiblement pendant la veille. Mais pour se convaincre que les sensations du toucher peuvent être réveillées par l'imagination, il suffit de se rappeler que souvent dans le sommeil elles se retracent avec la même énergie que celles de l'ouïe et de la vue. Enfin les sensations du goût et même celles de l'odorat peuvent entrer et entrent en effet dans le domaine de l'imagination. La poésie franchit souvent le cercle des perceptions visuelles; elle ne dédaigne pas de faire des emprunts aux autres sens, et sait atteindre d'heureux effets en unissant dans ses descriptions, aux beautés visibles d'un paysage, le parfum des fleurs, la saveur des fruits, la fraîcheur de l'ombre et le chant des oiseaux. Cessons donc de restreindre la puissance de l'imagination: tous les sens peuvent devenir ses tributaires, et concourir dans une certaine mesure aux jouissances délicates dont elle est la source.

Si l'on compare la conception ou imagination représentative avec la sensation, on les distinguera l'une de l'autre: 1° par leur degré, c'est-à-dire par la vivacité relative des impressions qu'elles produisent sur la conscience: quelques philosophes ont pensé, non sans raison, que l'imagination est une seconde sensation, plus faible que la première; 2° par rapport à leur objet: celui dont la conception renouvelle l'idée est absent, tandis que la sensation suppose toujours l'action d'un objet présent et réel. Si l'on en croit un grand nombre de philosophes, la conception diffère encore de la sensation, en ce qu'elle n'est point accompagnée du jugement qui rapporte les impressions actuellement éprouvées à une cause externe, réelle et présente. « La perception (*sensation instructive*) est, dit le docteur Reid, accompagnée de la persuasion que l'objet qui nous affecte existe actuellement; et la mémoire, de la persuasion, qu'il a précédemment existé; mais l'imagination n'est accompagnée d'aucune croyance ou persua-

« sion quelconque. C'est pour cela même que les scolastiques lui « ont donné le nom de *simple appréhension*, » qui exprime l'action pure et simple de saisir une idée en soi, et sans rapport à aucun objet.

Nous avons déjà fait voir que l'idée pure n'est qu'une abstraction psychologique, et que tout phénomène distinct de conscience est toujours l'objet d'un jugement. Il nous semble donc impossible que l'acte d'imagination ne soit accompagné d'aucune croyance ou persuasion quelconque. S'il n'est pas impossible de concevoir des idées sans objet, il est certain du moins qu'aucune idée ne peut se manifester dans la conscience, sans que cette manifestation soit rapportée à une cause. Cette seule considération suffit pour renverser la distinction fondamentale établie par les scolastiques entre la sensation et l'imagination représentative. Puisque cette dernière n'est pas accompagnée dans ses actes du jugement d'antériorité qui caractérise la mémoire, il faut bien reconnaître que, dans la reproduction des idées qu'elle réveille, nous sommes toujours passifs. Car on ne peut supposer que nous agissions pour ranimer une idée éteinte, sans supposer que nous croyons à la préexistence de cette même idée dans notre âme. Toutes les fois que notre volonté fait effort pour reproduire une pensée, nous exerçons la mémoire, puisque nous sommes déterminés à cette action par le jugement même qui caractérise cette faculté. Mais dans l'acte de conception, si nous devons nous croire passifs, puisque nous le sommes en effet, il nous est naturel de rapporter nos idées à une cause externe; et, comme nous ne pensons pas que ces idées aient existé antérieurement, notre esprit tend nécessairement à les confondre avec des perceptions actuelles, et par conséquent à considérer comme présentes les causes qui les ont produites : en un mot, la passivité de nos conceptions, en l'absence du jugement de mémoire, doit avoir pour effet de reproduire le jugement de sensation. Ce raisonnement est général; il s'étend, non seulement à tous les actes de l'imagination représentative, mais encore aux opérations de cette faculté plus étendue, qui, dans le langage ordinaire, porte le nom de *conception*. Quelle que soit la nature de nos pensées, quand, par défaut de réflexion ou de mémoire, nous cessons d'être positivement convaincus qu'elles existent depuis longtemps, elles prennent à nos yeux le caractère d'une création ou d'une inspiration actuelle. Combien d'auteurs, trompés par le défaut de mémoire,

croient inventer ce qu'ils copient, et s'approprient de bonne foi le bien d'autrui ! Quand un grand poète écrit de verve, et que la rapidité de la composition lui en dérobe le travail, la muse qu'il invoque n'est plus une fiction pour lui ; la noblesse, l'élévation des idées qui fermentent dans son sein, et se pressent sous sa plume, est à ses yeux le signe évident d'une action divine : il se croit réellement inspiré.

J'avoue que, dans les actes de conception qui ont un objet intellectuel, l'illusion est un accident très rare, parce qu'au défaut de la mémoire, un jugement réfléchi nous avertit constamment de l'origine réelle de nos idées. Mais, quand l'objet de la conception est sensible, alors des faits nombreux viennent confirmer le raisonnement général que nous avons développé plus haut. Dugald Stewart fait remarquer avec raison que, pour déterminer d'une manière précise les effets naturels attachés à l'exercice d'une faculté, c'est surtout dans les instants où elle agit seule qu'il faut l'observer, parce qu'alors on ne craint plus de confondre ses produits avec ceux de quelque autre opération de l'intelligence. Or, toutes les fois que la conception agit seule et qu'elle concentre toute notre attention sur ses actes, elle nous porte à réaliser hors de nous les objets dont elle retrace les images. Ainsi, dans les rêves, dans l'ivresse, dans la folie, et dans le délire de la fièvre, l'homme, sous l'empire de l'imagination, devient le jouet d'une illusion constante. En vain on objecterait que les erreurs du sommeil, de l'ivresse, de la folie et de la fièvre sont des exceptions qui ne se reproduisent plus dans l'état normal, quand nous disposons librement des diverses facultés de l'intelligence. Cette objection même serait une preuve en notre faveur, puisque ses auteurs reconnaîtraient implicitement que, pendant la veille, les erreurs d'imagination ne sont réellement détruites ou prévenues que par le concours des autres facultés. Il est certain, en effet, que les tendances inhérentes à l'imagination ne changent jamais : mille exemples nous en révèlent les effets, même dans l'état de raison. Pourquoi éprouvons-nous des mouvements de colère contre des objets inanimés qui nous ont blessés ? C'est que la conception nous les représente doués de vie et de sentiment, et qu'elle nous fait prendre un moment cette fiction pour une réalité. D'où vient qu'un homme, dont l'enfance a été nourrie de préjugés superstitieux, n'ose pas, même dans l'âge mûr, quand sa raison l'a bien convaincu qu'il n'existe pas de fantômes, demeurer seul, durant

la nuit, aux prises avec son imagination? C'est qu'il a éprouvé plus d'une fois la puissance de cette faculté, et qu'il la sait capable de réaliser, malgré lui, d'effrayantes chimères. Quand, du haut de la chaire sacrée, l'orateur chrétien étale aux yeux d'une cour voluptueuse les terribles images du jugement dernier, les puissants de la terre, distraits du présent et concentrés dans le spectacle d'idées religieuses, se lèvent de leurs sièges et poussent un cri d'effroi : ils ont cru voir le souverain juge; ils ont frémi dans l'attente de leur condamnation. Tous les jours au théâtre, quand toutes les vraisemblances sont observées, l'énergique fidélité de l'action nous fait oublier le lieu, les personnes, les réalités qui nous entourent, et produit par l'illusion des émotions pleines de charme, même lorsqu'elles sont douloureuses. Nous pourrions multiplier les exemples; mais ceux que nous venons de citer suffisent pour démontrer que, même durant la veille, l'imagination représentative tend à nous faire croire à la réalité des objets dont elle ne retrace que les images. Si, dans un grand nombre de cas, elle ne paraît pas accompagnée d'illusion, c'est que les impressions qu'elle excite sont trop faibles pour écarter le concours des autres facultés, dont l'action ne nous laisse pas le temps de céder à une séduction naturelle. Cette illusion, attachée aux *conceptions imaginaires*, est le vrai principe des phénomènes dans lesquels notre sensibilité morale s'applique à un objet externe. Le *réel* est seul capable de nous émouvoir. Tant que l'on se borne à me suggérer l'idée d'un sentiment, sans me convaincre de sa réalité, on me laisse sans émotion; et, quand je crois à la réalité d'un sentiment étranger, si cette croyance n'est que l'effet d'un jugement rationnel, je demeure encore froid et impassible. Pour élever son ame à la sympathie, il faut se mettre à la place de ses semblables, s'identifier avec eux, et réaliser en soi, par la puissance de l'imagination, les émotions qu'ils éprouvent. Tous les hommes savent bien que les malheureux souffrent : il en est pourtant dont le cœur sec est fermé à la compassion; c'est que, par de funestes efforts, leur égoïsme est parvenu à comprimer tout élan spontané d'imagination, et à écarter cette heureuse illusion qui, en confondant les personnalités humaines, établit entre elles une noble communauté de sentiments.

La conception, ou imagination représentative, se borne à reproduire les idées telles que nous les avons précédemment formées. Nous avons déjà indiqué, sous le nom d'*imagination poé-*

tique ou *créatrice*, une autre faculté qui n'est pas sans analogie avec la première, mais qui lui est supérieure, comme la création l'est à la copie. L'imagination poétique choisit dans la nature des éléments épars et divers; elle les ordonne, les rapproche, les combine et réalise extérieurement par leur réunion un type de beauté qui est l'ame et le but de son travail. Elle est créatrice dans l'ensemble de son travail : elle ne l'est pas et ne peut pas l'être dans la formation des parties ou des éléments de son œuvre. Elle puise ses matériaux dans la sensation qui met à sa disposition tous les trésors de la nature, dans la mémoire et dans la conception qui étalent sous ses yeux le spectacle de nos idées, et dans la conscience qui lui révèle mille beautés internes, non moins admirables que celles du monde extérieur. Aidée de l'abstraction, elle détache de tous les objets qu'elle a rassemblés devant elle, tous les éléments qui doivent entrer dans son œuvre; puis quand, sous la direction du jugement et du goût, elle a déterminé son choix, l'œil fixé à la fois sur un objet extérieur qu'elle doit imiter, et sur un type intérieur qu'elle veut réaliser, toujours dirigée par le goût, elle combine ses matériaux dans un double but d'imitation et de création.

L'artiste qui n'imité rien n'est qu'un rêveur extravagant; celui qui ne crée rien n'est qu'un froid traducteur, un copiste servile. L'imagination a donc deux fonctions à remplir : ces deux fonctions sont inséparables; elles sont également essentielles. L'expérience démontre que, pour l'imagination, l'imitation de la nature n'est pas seulement un devoir, mais une nécessité. Dans son enfance, l'imagination est esclave des objets extérieurs; c'est beaucoup pour elle de les concevoir et de les reproduire fidèlement; quand elle est parvenue à sa maturité, quand elle aspire à créer, elle dépend encore des objets, qui lui fournissent tous les éléments de ses combinaisons et se font reconnaître dans les matériaux qu'elle est obligée de leur emprunter. D'ailleurs, ce type interne de beauté, que tout vrai poète porte au dedans de soi et qu'il s'efforce de réaliser au dehors, il ne l'a pas conçu indépendamment de la nature. L'idée du beau, du parfait ne dérive, je l'avoue, ni de la sensation ni du sens intime; elle est, comme les autres concepts intellectuels, une inspiration immédiate de l'instinct rationnel. Mais le principe mystérieux qui nous la suggère n'agit jamais isolément; il s'unit dans chacune de ses révélations à quelque phénomène de sensation ou de conscience. L'idée du beau est donc, sinon créée,

du moins déterminée par l'observation. C'est par la contemplation de la nature que les diverses faces de cette idée se dessinent distinctement dans la conscience, et l'image du type idéal sur lequel le génie poétique règle ses travaux, ne nous apparaît jamais que réfléchi dans quelque beauté réelle. Mais, d'un autre côté, comme aucune réalité n'est parfaite dans son genre, et que les traits dont l'ensemble peut constituer un modèle d'une espèce quelconque ne se montrent jamais tous réunis ou achevés dans un individu réel, l'imagination, qui tend à la perfection dans chacun des types qu'elle conçoit, est toujours obligée de modifier à quelque degré la réalité externe, qui est le point de départ et comme le fond de sa conception. Elle a donc pour but de reproduire la réalité, mais en l'achevant, c'est-à-dire en y ajoutant les traits sans lesquels elle formerait un type défectueux dans son genre. Il n'est donc pas moins nécessaire à l'imagination de modifier la nature que de l'imiter. Jamais elle ne peut se renfermer dans la peinture des réalités telles qu'elles sont. Nous en trouvons une preuve frappante dans ceux de nos écrivains contemporains qui se sont refusés à embellir la nature, sous le prétexte qu'il ne faut que la copier. Ils se sont montrés, en dépit d'eux-mêmes, infidèles à leur principe; car, dans le choix de sujets bas ou horribles, ils ont exagéré la laideur, comme d'autres, dans le choix de sujets nobles et pompeux, avaient quelquefois exagéré la beauté. Gardez-vous donc, ô poètes, de faire violence à votre imagination et de la mutiler, pour obéir à de fausses théories ou pour satisfaire l'esprit prosaïque de l'époque; laissez aux savants le soin de représenter la nature telle qu'elle est. Votre nom seul vous impose une autre mission : sans renoncer à l'imitation, qui est une nécessité pour l'homme, soyez créateurs, comme c'est le devoir du poète. Pour vous, en effet, c'est trop peu d'observer, il faut concevoir. La réalité n'est pas votre modèle; mais votre modèle doit la contenir, et par conséquent la perfection de votre œuvre consiste dans un heureux mélange, dans une juste combinaison du vraisemblable et de l'idéal.

CHAPITRE V.

GÉNÉRALISATION ET LANGAGE.

1. Généralisation.

Toutes les idées que nous tirons immédiatement de la sensation et de la conscience sont individuelles : chacune d'elles a pour objet soit une propriété ou modification particulière perçue dans un corps par les sens externes, soit un phénomène distinct et spécial de sensibilité, d'intelligence ou d'activité, perçu dans le moi par le sens intime. Il n'existe pas non plus une seule conception instinctive ou rationnelle qui se produise à son origine sous la forme de la généralité : l'enfant ne conçoit d'une manière abstraite ni la substance, ni la cause, ni l'espace, ni la durée ; et si l'on demandait, même aux hommes faits, des définitions générales de la substance et des autres concepts rationnels, on les trouverait pour la plupart entièrement incapables de répondre. Il est vrai que, dès leur naissance, les principes du sens commun sont universels dans leur application et dans leur objet ; mais en eux-mêmes ils demeurent longtemps à l'état de sentiments ; ils ne se transforment que bien tard, et chez quelques hommes seulement, en conceptions distinctes et abstraitement formulées. Ainsi, à leur première apparition dans notre esprit, toutes les idées ont un caractère réel ou apparent d'individualité. Nos idées générales résultent des comparaisons que nous établissons entre les idées produites par la sensation et par la conscience : elles n'ont donc pas d'origine propre et spéciale ; elles dérivent des mêmes sources que les idées individuelles d'où elles sont tirées ; ou si l'on se borne à chercher quelle est leur origine immédiate, on la trouvera dans la conscience, qui nous révèle tous les rapports de ressemblance par lesquels nos idées individuelles peuvent être unies.

La généralisation des idées n'est point un acte simple : elle implique plusieurs opérations successives qui concourent à un même but. 1° Plusieurs idées individuelles étant à la fois présentes à l'esprit, nous établissons entre elles une comparaison qui nous permet de distinguer ce qu'elles ont de semblable et de différent. Par exemple, si j'observe la blancheur dans le lait, dans la toile, dans le papier, sur un mur et sur le corps humain, la comparaison me montre dans les couleurs de ces objets des nuances diverses ; mais elle me fait saisir en même temps sous ces nuances diverses une ressemblance frappante. 2° Quand, par le rapprochement établi entre plusieurs idées individuelles, nous avons déterminé ce qu'elles ont de semblable et de différent, nous pouvons concentrer exclusivement notre attention sur leurs ressemblances, et nous placer par ce moyen sous un point de vue à la fois partiel et commun : partiel, puisqu'il exclut les différences ; commun, puisqu'il se retrouve également dans toutes les idées ou dans tous les objets comparés. Ainsi, en fixant notre attention sur ce qu'il y a de semblable entre les couleurs diverses de la toile, du lait, du papier, etc., nous formons un concept relatif qui sert de lien aux idées diverses de ces couleurs, qui peut les remplacer toutes, et s'appliquer également à tous leurs objets. En résumé, la *généralisation* est un acte par lequel, après avoir saisi par la comparaison ce que plusieurs substances ou qualités ont de semblable et de différent, nous concentrons notre attention sur les ressemblances qui les unissent.

Comme l'idée générale est un point de vue partiel et exclusif, pris entre plusieurs idées individuelles, et qui ne représente qu'une portion de réalité, l'acte qui la produit peut aussi se nommer *abstraction* : en effet, l'abstraction est une opération par laquelle l'esprit considère séparément des choses réellement unies. Mais quoique, par rapport aux idées individuelles, toutes les notions générales soient *abstraites*, cette dernière dénomination a été spécialement réservée à celles qui représentent des modes isolés de leur substance ; et par opposition, on a donné le nom d'idées *concrètes* à celles qui s'appliquent aux substances mêmes : ainsi l'idée de corps est *concrète* quand on l'envisage par rapport à l'idée d'étendue ; et réciproquement, l'idée d'étendue est *abstraite* quand on l'envisage par rapport à l'idée de corps. Il faut remarquer ici que, lorsque nous concevons le mode dans son sujet, l'idée que nous en avons n'est pas encore abstraite ; elle demeure comprise comme

partie dans la notion de la substance. Si je dis, par exemple, que *le corps est étendu*, l'idée exprimée par l'adjectif est encore une partie intégrante de celle que le substantif exprime. Mais si, en concevant un mode à part, je le transforme en substance, si je l'exprime par un substantif, alors mon idée semble réellement abstraite; détachée de la notion complexe qui la comprenait d'abord, elle forme un nouveau tout intellectuel, qui n'est applicable hors de nous qu'à une portion de réalité. La plupart des philosophes, en définissant l'abstraction, l'ont considérée comme un fait réel : suivant eux, « la notion du *genre* peut se détacher entièrement de celle de l'*individu*, et la notion du mode de celle de la substance. Pour nous, nous n'avons voulu définir dans l'abstraction qu'un simple *phénomène*, résultant d'une direction exclusive imprimée à l'activité. Ce que nous avons déjà dit de cette loi de simultanéité qui préside à l'action des divers principes de connaissances, nous porte à croire que l'activité n'opère aucune abstraction réelle sur nos idées; et si, dans l'unité de la pensée humaine, l'universel et le particulier sont deux éléments toujours inséparables et toujours unis, même quand la conscience ne distingue en soi que l'un des deux, l'analogie permet de présumer que le général et l'individuel ne s'isolent l'un de l'autre que dans le langage, et que le lien qui les unit n'est pas moins indissoluble dans l'esprit que dans la réalité.

Nous avons déjà vu, que l'idée générale se compose de toutes les ressemblances que nous avons observées entre plusieurs choses. Elle est donc un *rapport* ou du moins le *résultat d'un rapport*. Par conséquent, si l'on prouve que les idées relatives ne représentent pas de réalités distinctes, il sera par ce fait même démontré, que les idées générales ne correspondent à aucun objet réel, qui soit exclusivement leur objet. Or toute idée relative ou toute relation est produite par la comparaison, ou suppose au moins la conception de deux objets réels. Soient, par exemple, A et B, deux objets dont j'ai les idées, et que je compare : j'acquiers une troisième idée, C, qui est le rapport perçu entre les premières : on demande où est l'objet de l'idée C ? Est-il dans A exclusivement ? Non, sans doute ; car s'il était dans A tout seul, l'attention suffirait pour l'y découvrir : il serait inutile de rapprocher entre eux A et B, et de les comparer. On ferait voir par une raison semblable, que C ne peut être exclusivement contenu dans B. Soutiendra-t-on que C est une réalité complexe, qui se partage entre A et B, ou

un troisième objet, qui consiste dans la réunion des deux autres ? Mais l'hypothèse d'une réalité, qui se partage et qui n'est entière dans aucun objet, est trop absurde pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter. Quant à la réunion de A et de B, elle n'est ici qu'une juxtaposition, qui ne peut créer aucune réalité distincte des deux objets réunis. Les relations ne correspondent donc à aucune réalité, qui soit exclusivement leur objet. Elles ne sont que des points de vue, sous lesquels l'intelligence considère plusieurs choses à la fois : elles ont hors de nous une occasion, un fondement ; elles n'ont pas d'objet proprement dit. Ce raisonnement, que j'ai emprunté aux *Leçons de philosophie* de Laromiguière, est, selon moi, d'une exactitude vraiment mathématique ; et ses conclusions peuvent s'étendre aux idées générales, qui ne sont au fond que des collections d'idées relatives. D'ailleurs n'est-ce pas en retranchant de nos idées individuelles tout ce qu'elles ont de déterminé, que notre esprit s'élève à la conception des genres ? Pour former l'idée d'homme, ne faut-il pas faire abstraction de toutes les particularités distinctes, que nous offre chaque qualité commune dans les différents individus de l'espèce ? Cette idée ne représente donc dans l'objet, auquel elle se rapporte, que des modes indéterminés, et par conséquent elle ne correspond à aucune réalité positive et distincte, puisque toute réalité distincte est nécessairement déterminée dans tous ses modes. Enfin les idées individuelles, qui correspondent aux êtres réels de la nature, ne les représentent que d'une manière incomplète. Les notions générales, qui résultent d'une abstraction opérée sur nos idées individuelles, ne peuvent donc jamais être rien de plus, que des points de vue partiels, pris dans la réalité.

Comment tant de grands philosophes ont-ils pu méconnaître des vérités aussi simples, réaliser au dehors les genres et les espèces, et s'imaginer même, que les *universaux* constituent dans les choses la seule, la vraie réalité ? Ne nous hâtons pas de les accuser : l'erreur des *réalistes* tient à des causes dont il n'est pas facile d'écartier l'influence. C'est ce que nous allons essayer de faire comprendre par l'exposition et par la critique des principaux raisonnements, sur lesquels leur opinion est fondée.

1° Ce qui change sans cesse, ce qui ne demeure pas le même deux instants de suite, ce qui, en un mot, est placé hors du temps, sans exister absolument et par soi, ne peut être conçu comme réel. Or les choses, dans ce qu'elles ont d'individuel et de déterminé,

subissent des changements continuels, elles ne demeurent pas les mêmes deux instants de suite; elles ne sont ni dans le temps ni au delà du temps, et ne peuvent être l'objet d'aucune affirmation, soit relative, soit absolue. Leurs modifications individuelles et variables sont donc dépourvues de réalité. Mais l'esprit se refuse à croire, qu'il n'y ait rien de réel dans les choses. Donc, puisque la réalité n'est pas dans les modifications individuelles, il faut la chercher dans le genre, seul point fixe, par où les objets puissent être saisis. Le *genre*, voilà donc la seule, la vraie réalité, celle à laquelle doit s'attacher le sage, puisqu'il n'y a point de science de ce qui passe.

2° En outre, dans deux règnes de la nature, les êtres se reproduisent par la génération. Une seule et même semence *germe et se* développe dans tous les individus de même race, et la communauté d'essence résulte en eux de la communauté d'origine. L'existence même des monstres rend plus sensible la réalité des *espèces*, puisqu'elle suppose dans les individus qui portent ce nom, une altération de l'essence ou de la semence spécifique. On sait d'ailleurs, que la Providence a posé entre les espèces diverses d'insurmontables barrières; qu'elle leur interdit, ou qu'elle neutralise dans ses effets toute alliance capable de corrompre leur pureté. Ces précautions, qui seraient sans but, si les espèces n'avaient de réalité que dans notre esprit, nous démontrent clairement, que, dans chacune des races soit animales soit végétales, les premiers individus créés ont reçu le précieux dépôt d'une nature ou essence spécifique, qui doit se transmettre sans altération à toute leur postérité jusqu'à la fin des siècles.

3° En vain, pour nous prouver que les rapports n'ont d'existence réelle que dans l'esprit, vous nous opposez un raisonnement algébrique, emprunté à l'auteur des *Leçons de philosophie*. L'opinion universelle vous condamne. Aucune langue n'établit de distinction entre les qualités relatives et les qualités absolues: en exprimant les rapports, on leur prête partout et toujours une réalité positive et externe dans l'un des termes comparés. Quand je dis, que « la toise est plus longue que le mètre », je place dans la toise cette relation de longueur, et je la lui attribue comme une qualité réelle, de même que dans cette proposition, « le corps est étendu, » je conçois l'étendue prise absolument comme un attribut réel du sujet. La parole réalise donc hors de nous les rapports, et par conséquent les genres, comme les qualités absolues; et il est

évident, que cet emploi universel du langage a été déterminé chez tous les peuples par l'influence du sens commun, dont l'autorité, en de telles matières, est bien supérieure à celle de tous vos raisonnements mathématiques.

4° En expliquant le phénomène de la sensation instructive ou de la perception extérieure, on a montré, que pour le produire, l'ame doit nécessairement s'appliquer, sinon aux objets mêmes, du moins à des intermédiaires distincts d'elle et de sa pensée. L'analogie nous fait une loi de généraliser ce principe. Puisque l'activité intellectuelle ne peut s'exercer, en quelque sorte, dans le vide, puisqu'elle doit toujours opérer sur quelque matière préexistante, n'est-on pas obligé d'admettre, que tout acte de la pensée se rapporte à un objet distinct de la pensée et du sujet pensant ? Quand des milliers d'intelligences contemplent à la fois le rapport de l'angle inscrit dans le demi-cercle à l'angle droit, n'ont-elles pas toutes le même objet en vue ? Puisque cet objet leur est commun à toutes, n'est-il pas distinct de chacune d'elles ? Prétendre que cet objet n'est rien, ce serait dire que toutes ces intelligences sont occupées à contempler un rien, qu'elles ne pensent à rien, en d'autres termes, qu'elles ne pensent pas du tout.

5° Enfin, avant que l'analyse psychologique n'eût exactement déterminé la nature et l'origine des idées universelles et des idées générales, on était porté à les confondre les unes avec les autres, surtout dans leur objet. En effet, d'une part, l'idée universelle est essentiellement réelle; elle représente l'être absolu, la substance infinie, la cause première ou Dieu; et puisque Dieu contient en soi toute la réalité possible, et qu'ainsi tout ce qu'il a créé de réel dans le monde est nécessairement la reproduction ou l'image de son être, l'idée universelle représente aussi tout ce qu'il y a de positivement réel dans les êtres créés. D'un autre côté, par la généralisation, l'esprit semble pénétrer au delà de l'enveloppe variable, qui couvre les réalités contingentes, et se les représente exclusivement dans ce qu'elles ont d'identique et de permanent, c'est-à-dire de semblable à Dieu. Par là, le genre devient à nos yeux la pure image de l'universel réalisé dans le monde, de tout ce que Dieu a mis de sa propre substance dans les choses. L'homme d'ailleurs, rapportant toutes ses créations à des idées générales, ne peut s'imaginer que Dieu, en formant les êtres particuliers, n'ait eu en vue rien autre chose que de réaliser des types indivi-

duels. La sagesse suprême agit toujours par les voies les plus simples : les individus ne doivent donc être considérés que comme l'expression variée de quelques types généraux, et il n'y a de réel en eux que ce qui est conforme aux types d'après lesquels ils ont été formés.

Avouons-le : de telles considérations devaient exercer une grande influence sur l'esprit humain, naturellement enclin à mesurer la réalité sur ses idées. Cette doctrine du réalisme, dans laquelle les sensualistes n'ont voulu voir qu'une étrange et inconcevable absurdité, offre un tel caractère de grandeur et de vraisemblance, qu'elle captive l'imagination, et que la raison même a besoin de toute son énergie pour lui refuser son assentiment. Mais, quoique les raisonnements sur lesquels se fonde le réalisme ne soient pas aussi méprisables qu'on l'a prétendu, toutefois, quand on sait se tenir en garde contre les premières impressions, il devient facile de se convaincre qu'ils ne peuvent résister à l'épreuve d'une discussion sévère et vraiment philosophique.

1° Faisons remarquer d'abord que les réalistes se laissent tromper par de fausses apparences, quand ils identifient les idées générales avec les idées universelles. En considérant les unes et les autres dans leur origine, on découvre entre elles, non pas une simple différence, mais une véritable opposition. Les idées universelles sont immédiates, premières, spontanées; les idées générales sont déduites, secondaires, réfléchies. Les unes sont le résultat de l'inspiration; elles naissent en même temps que les idées individuelles, qui leur sont unies, mais ne fournissent pas la matière dont elles sont formées. Les autres ont leur source dans les idées individuelles, d'où elles sont lentement tirées par comparaison et par abstraction. L'idée universelle représente l'infini ou Dieu; l'idée générale se rapporte à un objet essentiellement borné. Car, en ôtant aux individus les qualités qui les distinguent, pour ne conserver que ce qu'ils ont de commun, on ne change pas leur nature; et cesser de déterminer en eux le degré d'être, ce n'est pas les élever jusqu'à l'infini. Par exemple, quand, pour concevoir l'étendue sous un point de vue général, je fais abstraction dans tous les corps soumis à mon observation, de toutes les formes ou figures particulières sous lesquelles ils se sont manifestés à ma vue, la notion que j'obtiens n'a pour objet qu'une étendue finie dont je ne fixe pas la limite, qu'une étendue divisible à laquelle je n'assigne aucune mesure précise. Cette notion est donc essentiellement différente de la conception immédiate et universelle de

l'espace, qui est une étendue infinie, sans figure, sans divisibilité. — « La sagesse suprême agit toujours, nous dit-on, par les voies les plus simples, et la création des individus ne peut être que la réalisation variée de quelques types généraux. » Mais, s'il est possible qu'un seul et même type serve à la formation de plusieurs individus différents, comme l'être tout-puissant peut varier à l'infini l'expression d'un type donné, il n'est pas nécessaire de supposer en Dieu plusieurs idées pour expliquer l'infinie variété de ses œuvres. On ne peut donc prétendre que Dieu agit par les voies les plus simples, sans admettre qu'une seule idée universelle a dû présider à la création du monde. Or, quand on parviendrait à démontrer l'existence de cette idée archétype dans l'entendement divin, on serait au moins obligé de confesser que sa nature échappe à notre compréhension, et qu'elle n'a rien de commun avec les notions générales et imparfaites d'un esprit ignorant et borné. De plus, si tous les êtres ont été jetés dans le même moule, façonnés sur le même modèle, comment se fait-il qu'ils ne soient pas absolument identiques? D'où peut naître leur variété? Direz-vous que la variété n'est qu'un *phénomène*, qu'elle n'est que dans les limites des êtres, et que toute limite est une négation? De ces trois assertions, la dernière seule est admissible; les deux autres sont évidemment fausses. En effet, toute variété dans les limites provient d'une variété dans les êtres mêmes. La surface qui termine les corps, n'est-elle pas en rapport avec leur solidité réelle? Peut-elle augmenter ou diminuer, sans que cette solidité réelle augmente ou diminue? La variété n'est donc pas seulement dans les limites; elle affecte aussi les êtres dans ce qu'ils ont de réel. Par conséquent la généralisation, en écartant les différences, mutile la réalité des individus; et l'idée générale, réduite à ses justes proportions, cesse d'être une image de l'universel réalisé dans le monde : elle ne représente plus que sous un point de vue relatif et restreint ce que Dieu a mis de sa substance dans les choses.

2^o Des réflexions qui précèdent, il est permis de conclure que l'individualité dans les êtres n'est pas un simple phénomène. Le premier raisonnement développé en faveur du réalisme, est donc déjà détruit dans sa conséquence. Nous pouvons encore le réfuter en faisant voir l'absurdité de son principe. Examinez la proposition qui lui sert de base : « ce qui change sans cesse, n'est pas réel; » vous y trouverez deux parties distinctes, et qui impliquent contradiction dans les termes. Il est contradictoire en effet de sup-

poser le changement et de nier la réalité. La réalité est démontrée par le changement même. Ce qui n'est pas, ne peut changer. On conçoit l'existence de l'individu comme réelle, quand on la suppose variable, de même que le corps est conçu dans le lieu, quand on le suppose changeant de lieu. Car, si une chose qui change, n'est pas réelle, une chose qui n'occupe pas le même lieu deux instants de suite, n'occupe en réalité aucun lieu. Avec ce dernier principe, on peut former ce sorite, dont l'analogie avec le premier raisonnement des réalistes met en évidence l'absurdité de leur conclusion : « L'eau d'un ruisseau se meut sans cesse : ce qui se meut sans cesse, n'occupe pas le même lieu deux instants de suite : ce qui n'occupe pas le même lieu deux instants de suite, n'en occupe aucun : ce qui n'occupe aucun lieu n'est pas un corps. Donc, l'eau d'un ruisseau n'est pas un corps. »

3° On nous parle dans le second raisonnement d'une essence spécifique qui se transmet par la génération d'un individu à l'autre, et qui conserve une inaltérable identité. Mais cette essence toujours pure et identique, personne ne la connaît ; les savants même ignorent comment elle se transmet et quelle est sa nature dans les races animales ou végétales qu'elle perpétue. Cette essence n'est donc point l'objet de notre idée générale ; et ainsi on pourrait en admettre la réalité, sans être obligé de reconnaître que l'idée générale ait un objet réel. Est-il vrai d'ailleurs que cette essence demeure toujours pure et identique dans tous les individus qui se succèdent ? N'est-elle pas nécessairement modifiée dans chaque être par les qualités propres et originales qui le constituent ? Ne serait-il pas absurde de diviser les qualités d'une substance en deux groupes distincts, dont l'un constituerait l'espèce ; l'autre, l'individualité ? Dans toute substance réelle, l'élément général et l'élément individuel, fondus l'un dans l'autre, sont essentiellement inséparables. Chaque être transmet donc à son successeur, avec l'essence qu'il a reçue, une partie de celle qui lui est propre. Enfin, un même objet peut être compris à la fois dans plusieurs genres ou dans plusieurs espèces. Paul est un homme, un savant, un médecin, etc. Supposera-t-on en lui autant d'essences spécifiques qu'on peut lui appliquer de qualifications générales ; ou son essence subira-t-elle un changement nouveau, toutes les fois qu'il me plaira de lui imposer un nouveau nom ?

4° On a ajouté : « que partout la parole humaine place les qualités relatives dans les substances, et de l'universalité de ce fait

on a inféré, que nous croyons instinctivement à la réalité des rapports et des genres.» Mais le fait que l'on nous oppose ne peut être considéré comme le résultat ou comme l'expression d'une croyance, puisqu'il est absolument nécessaire et tient à la nature même du langage. Les hommes, en effet, pour se communiquer leur pensée n'ont dans le principe qu'un seul moyen naturel : c'est d'en montrer l'objet. Plus tard, les signes institués remplacent cette action indicative. Il est donc dans leur nature de réaliser toutes nos idées hors de nous, de nous les montrer par les objets sensibles qui les ont produites ou qui peuvent servir à les rappeler. Ainsi, lors même que la pensée n'a pas d'objet réel, le langage, pour l'exprimer et surtout pour la transmettre, est obligé de lui en donner un. La réalisation des qualités relatives dans les propositions ne prouve donc pas que l'on soit positivement convaincu de la réalité externe des rapports et des genres : il n'y a là qu'une forme nécessaire, inhérente à la nature du langage, et que le philosophe subit comme le vulgaire, sans croire pour cela que les rapports et les genres soient autre chose que des points de vue partiels, pris dans la réalité.

5° On ne peut nier que le phénomène de la sensation ne suppose un objet distinct du moi et de la pensée. Otez l'objet externe; toute sensation devient impossible : c'est là un principe incontestable. Mais il est faux qu'il puisse s'étendre par analogie à tous les actes de l'intelligence. Les phénomènes de conscience sont l'objet propre de la réflexion. Quand on réfléchit, l'objet de l'esprit est donc dans le moi, il en fait partie : il se confond avec la pensée même. C'est en vain que l'on essaie de nous donner le change, en alléguant que l'activité intellectuelle ne peut pas s'exercer dans le vide. Nous n'ignorons pas que la réflexion fait usage, ainsi que l'attention, d'un instrument physique; mais son instrument n'est pas son objet : c'est le moyen par lequel elle l'atteint. Le terme auquel aboutit la réflexion est évidemment une pensée, c'est-à-dire une modification du moi. On ajoute : « qu'une vérité générale, contemplée simultanément par des milliers d'intelligences, est distincte et indépendante de chacune d'elles. » Il faut avouer, en effet, qu'après avoir soumis nos idées à une comparaison, nous percevons un rapport; que ce rapport est nécessaire, et qu'ainsi la vérité n'est pas subordonnée à notre vouloir. Mais, tant que le rapport n'est établi qu'entre les idées mêmes, il n'existe pas, il ne peut exister hors de notre con-

science, c'est-à-dire hors de nous. Quand on suppose des milliers d'intelligences absorbées dans la contemplation du même rapport, on ne prouve pas que ce rapport soit une réalité extérieure : tout ce que l'on peut déduire de cette hypothèse, c'est que ces intelligences ont les mêmes idées générales, et qu'elles établissent entre ces idées les mêmes comparaisons.

Après avoir dévoilé les causes qui ont produit le réalisme, et réfuté les principaux raisonnements sur lesquels s'appuie cette doctrine dont le nom seul a péri, nous devons nous engager dans des recherches nouvelles et plus approfondies sur la formation et sur la nature des idées générales; nous devons examiner jusqu'où s'étend cette puissance de généralisation qui joue dans l'intelligence un rôle si important; si elle est par elle-même capable de réaliser son œuvre, ou si elle n'atteint son but que par des moyens artificiels; si les idées qu'elle engendre sont réellement *abstraites*, ou si elles ne sont que des points de vue distincts, pris dans des idées individuelles, et que la parole met, pour ainsi dire, en relief. Mais ces questions ne peuvent être exactement résolues, tant que l'on ignore quelle est la nature du langage, quelle est son influence générale sur le développement de l'intelligence, et par quelles facultés l'homme entre en possession de ce puissant instrument. Pour assurer le succès de nos recherches sur les idées générales, il est donc nécessaire de les suspendre, et de soumettre un moment le langage à notre examen.

2^o Du langage.

Tout est lié dans l'intelligence de l'homme : mais les liaisons établies entre nos pensées n'ont pas toutes la même fixité. Il en est qui sont formées par accident et qui ne durent qu'un instant. D'autres, au contraire, fondées sur des rapports plus étroits, maintenues par la volonté, se fortifient de jour en jour, et deviennent avec le temps des habitudes indestructibles. Alors, la même idée ou le même objet sert constamment à rappeler une même idée ou un même objet. Ainsi, l'éclair, dans un ciel nébuleux, fait toujours croire à la présence ou à l'approche de l'orage : ainsi, la vue de l'aurore éveille toujours en nous l'idée du soleil qui va paraître sur notre horizon. Tout phénomène, lié à un autre de manière à le rappeler constamment, l'annonce, l'indique, le représente; il en est le *signe*. Lorsque nous avons conçu entre deux faits le rapport de causalité, ils sont donc, suivant cette défini-

tion, réciproquement signes l'un de l'autre. Car, du moment que ce rapport est établi, quel que soit celui des deux faits qui se représente le premier, l'autre se reproduira nécessairement dans notre pensée; et il en est évidemment de même de tous les faits qui sont liés entre eux par le rapport du moyen à la fin. Or, comme tous les phénomènes de la nature ou de la conscience s'unissent entre eux par des relations de cause efficiente ou de cause finale, dans leur vaste enchaînement ils nous apparaissent alternativement, suivant la direction de nos pensées, ou comme signes ou comme choses significées. Mais l'homme ne se borne pas à concevoir, et en quelque sorte à interpréter les uns par les autres des phénomènes de même ordre, soit physiques, soit intellectuels : comme il sent en lui-même la pensée incorporée à l'organisation, partout aussi et toujours son instinct conçoit au dehors, l'un par l'autre et l'un dans l'autre, l'esprit et la matière : le *visible* est à ses yeux le *signe* et l'image de l'*invisible*; et le rapport intime et universel de ces deux éléments opposés est le fondement du langage, pris dans sa plus haute généralité. Ainsi, les œuvres de la nature annoncent la sagesse et la puissance d'une cause première; le monde entier peut être considéré comme un langage sublime, comme un *verbe divin*, par lequel le Créateur se révèle à ses créatures; et, puisque les intelligences créées ne se manifestent les unes aux autres que par des phénomènes sensibles au sein des corps qu'elles animent, l'ensemble de ces phénomènes constitue pour elles un *langage général*, plus ou moins intelligible, suivant l'étendue de leurs facultés et suivant les rapports d'organisation. Tout langage est donc un ensemble de signes par lesquels une intelligence exprime ou manifeste son existence, ses attributs et ses modifications.

Les premiers signes que l'homme emploie lui sont donnés par la nature. L'instinct est en nous la source première du langage, comme il est le premier mobile de l'activité. Mais l'homme peut reproduire avec connaissance et avec intention des actes qui, dans le principe, excluaient tout discernement et tout calcul : il peut user de réflexion dans le but de communiquer aux autres ce qu'il avait d'abord exprimé sans le vouloir; en un mot, l'emploi des signes peut être instinctif ou réfléchi, spontané ou volontaire. De là se déduit la première division du langage humain en deux grandes classes qui sont : 1^o le langage instinctif; 2^o le langage réfléchi ou institué. Le premier comprend l'ensemble des

signes, soit oculaires, soit auriculaires, qui se produisent en nous spontanément, et par lesquels nous manifestons aux autres hommes, sans le savoir et sans le vouloir, nos sentiments et nos besoins. Son principe est dans l'étroite union établie par la nature entre l'ame et le corps. Toutes les fois que l'ame est vivement affectée, chacune des impressions qu'elle reçoit a son contre-coup dans le corps; et, par l'effet d'une réaction naturelle et nécessaire, on voit se peindre dans l'attitude et dans la physionomie de la personne, dans ses cris et dans ses mouvements, une image fidèle de ses émotions intérieures. Les signes immédiats qui résultent de cette réaction de l'ame sur le corps sont universels : ils sont les mêmes chez tous les hommes : ils se reproduisent en tout temps et en tout lieu; ils sont partout et toujours également intelligibles. Créés par le sentiment, ils n'expriment que le sentiment; mais ils l'expriment avec la plus énergique précision. Parmi ces signes universels et invariables que la nature produit en nous, on peut citer le rire et les larmes, expressions immédiates de la joie et de la douleur.

La plupart des philosophes, trop fortement préoccupés de l'origine du langage instinctif, se sont imaginé que, puisqu'il résulte d'une réaction du moral sur le physique, il doit se borner toujours à l'expression des sentiments. Si, pour fixer son domaine, ils avaient observé les faits avec plus d'attention, ils se seraient facilement convaincus que le langage naturel s'étend au delà de ces étroites limites. L'instinct, considéré dans son principe, est, sans contredit, le même chez tous les hommes; mais, comme il agit dans des ames et dans des organisations diverses, il ne peut pas se manifester par des effets absolument identiques. Par conséquent, les signes universels même comportent une certaine variété, déterminée dans chaque être par la nature de sa sensibilité et de son organisation; et il est évident que cette originalité individuelle qui modifie les signes universels, doit, sous l'empire même de l'instinct, en faire naître quelques autres qui ne se produisent que chez quelques hommes et ne sont pas également intelligibles pour tous. L'expérience vient à l'appui de cette supposition. Quand un enfant désire un objet qu'il ne peut montrer, il crie et s'agite jusqu'à ce que quelques-uns de ces actes, que le sentiment et le besoin lui inspirent, ait, par occasion, fait deviner son désir et l'objet propre à le satisfaire. Or, dans cette suite de signes que l'instinct continue, tant que la souffrance se prolonge, n'y en a-t-il

pas un grand nombre qui sont propres à cet enfant, qui ne se lient que par occasion au besoin qu'ils expriment, et qu'il n'est pas toujours possible de comprendre? Personne ne peut nier qu'une mère ne saisisse dans son fils un grand nombre de mouvements qui n'ont de sens que pour elle, et que sa pénétration ne devine souvent en lui des besoins qui échapperaient à l'inexpérience paternelle. Je nomme *accidentels*, les signes qui ne se lient que par circonstance, et chez quelques hommes seulement, à leurs émotions et à leurs besoins. Les signes accidentels servent principalement à faire deviner l'objet de nos désirs; mais il faut avouer qu'ils n'atteignent pas constamment leur but, et, qu'en général, ces éléments secondaires du langage naturel ont une signification moins précise et moins intelligible que les signes universels qui sont, comme nous l'avons dit, l'expression immédiate des sentiments simples de l'ame.

Ces dernières réflexions nous prouvent que le langage instinctif ne forme pas dans l'ensemble de ses signes un tout complet et achevé. Si dans l'expression du sentiment il ne laisse rien à désirer; comme moyen de transmettre des idées, il n'offre à l'intelligence que des rudiments imparfaits et grossiers: sa nature indécise et vague semble nous avertir qu'il n'est pour nous qu'un point de départ, et réclamer de notre activité une élaboration réfléchie. Cette insuffisance du langage naturel se révèle clairement à nous dans l'expression même des idées sensibles. L'homme doit en avoir conscience dès les premiers pas qu'il fait dans la vie; et c'est l'instinct même, qui, donnant l'éveil à notre réflexion, la pousse en quelque sorte au devant de la parole, que nos semblables nous apportent.

Le langage institué renferme des signes qui supposent dans leur origine et dans leur emploi l'exercice de la réflexion. L'homme tend, en le formant, à produire au dehors, non seulement chacune de ses idées, prise à part, mais encore leur ordre et leur enchaînement. Les signes qui composent un langage institué ne sont donc pas isolés et indépendants les uns des autres. L'analogie préside à leur formation, et, dans leur texture, ils semblent réfléchir tous les rapports suivant lesquels nos idées sont associées dans notre esprit. Tout langage institué est donc un *système* de signes combinés et employés avec réflexion, dans le but d'exprimer ou de manifester nos sentiments et nos pensées.

La principale division du langage institué doit évidemment se déduire des diverses espèces de signes qui peuvent entrer dans

composition. Or il n'y a que deux classes de signes essentiellement distinctes ; ceux qui sont perceptibles pour la vue et que l'on peut appeler *oculaires* ; ceux qui sont perceptibles pour l'oreille, et que l'on peut nommer *auriculaires*. Dans la première classe, on comprend : 1^o toutes les combinaisons de mouvements et de gestes ; 2^o tous les systèmes d'écriture ou de peinture, qui expriment immédiatement la pensée : nous exceptons par conséquent l'écriture alphabétique, qui, pour nous, n'est pas une langue, parce qu'elle ne représente immédiatement que les sons. Nous ne citerons, comme faisant partie de la seconde classe, que les sons articulés ou les signes vocaux. L'homme, dans le but d'assurer l'exécution de quelques desseins secrets, pourrait sans doute faire des instruments de musique le même usage que de l'écriture hiéroglyphique, et attacher accidentellement sa pensée aux sons qu'ils produisent. Mais nous ne connaissons pas d'essais en ce genre, et s'il en a existé quelques-uns, ils ont été sans étendue, sans importance et sans durée. En ne considérant que les sens qui perçoivent les signes, il est donc permis de diviser le langage institué en deux espèces, dont l'une comprend le langage d'action et les autres systèmes de signes oculaires ; l'autre, le langage auriculaire ou vocal ou plus simplement la parole. Je n'ignore pas que cette division peut paraître superficielle, et que quelques lecteurs me blâmeront d'avoir confusément réuni dans une seule et même classe toutes les variétés de signes institués qui parlent aux yeux. Mais je ferai observer que je n'ai pas ici l'intention d'aborder toutes les questions qui tiennent à l'étude du langage. Mon unique but est de faire sentir les avantages de la parole, et d'apprécier son influence générale sur le développement de l'intelligence. Or en se réduisant à ce seul point de vue, on n'est nullement obligé de diviser les signes oculaires en plusieurs classes, puisque dans leur action sur l'esprit, on ne remarque aucune différence essentielle, et que, sous ce rapport, tous les systèmes de signes oculaires offrent, à quelques nuances près, le même contraste avec le langage vocal.

Toutes les facultés intellectuelles semblent former deux groupes opposés et se subordonner comme instruments à deux puissances principales et dominantes, qui sont l'imagination et la raison : elles ont pour but, soit l'appréciation et la production du *beau* dans les arts, soit la découverte et la démonstration du *vrai* dans les sciences : elles sont poétiques ou rationnelles. La perfection de l'intelligence consiste dans un développement en quelque sorte propor-

tionnel et harmonique de ces facultés contraires. Pour être parfait, le langage institué doit donc être énergique et brillant dans l'expression des objets sensibles, sans cesser d'être clair et précis dans l'expression des idées intellectuelles et abstraites. Or il faut avouer que le langage oculaire, considéré comme instrument poétique, l'emporte à certains égards sur la parole. Horace a dit :

Segnius irritant animos demissa per aurem

Quàm quæ sunt oculis subjecta fidelibus...

Et c'est un fait bien constaté, qu'en supposant deux systèmes de signes, l'un oculaire, l'autre auriculaire, tous deux fondés sur le même principe, ayant également pour but de peindre les objets, le premier sera plus énergique que le second, et frappera plus vivement l'imagination. En effet, le signe oculaire est une peinture immédiate : il agit directement sur les sens ; il leur présente à la fois l'image en quelque sorte synthétique des principales qualités de l'objet. Le signe auriculaire ne peut pas réellement peindre : il se borne à éveiller par le moyen de l'harmonie imitative des idées associées dans l'esprit : et, quand ces idées seraient aussi vivement excitées que par la peinture, elles nous frapperaient moins fortement, par cela seul qu'elles se reproduisent dans un ordre successif, et qu'elles n'exercent pas sur la conscience une action entièrement simultanée.

Mais les signes oculaires donnent à l'imagination une impulsion trop énergique, et qu'il est impossible de régler. Ils deviennent, par leur vivacité même, un obstacle pour les facultés rationnelles ; et quand le développement de l'analyse et de la réflexion ne serait point arrêté par l'excès des émotions qu'ils excitent, par l'éclat des images qu'ils retracent, il est certain du moins qu'en raison de leur nature, ces signes seraient plus bornés que la parole dans les moyens de décomposition qu'ils peuvent offrir à la pensée. — Les signes vocaux présentent encore un avantage inappréciable ; ils impliquent deux éléments essentiellement distincts, l'articulation et le son. Ces deux éléments sont réellement séparables dans l'emploi de la parole. Quand un savant réfléchit, la parole intérieure dont il se sert ne conserve plus que les articulations ; en se dépouillant du son, elle ôte toute prise à l'imagination, et donne aux signes un caractère de spiritualité presque égal à celui qui appartient à la pensée. Dans l'exercice des facultés analytiques et rationnelles, le savant a donc la faculté de *penser* les signes vocaux ; il

n'est obligé ni de les produire extérieurement, ni même de les imaginer. Il n'en est pas ainsi des signes oculaires : en eux tout s'adresse aux sens. Pour les concevoir nettement, on est souvent forcé de les réaliser ; il faut toujours au moins un effort actuel d'imagination pour en réveiller distinctement l'idée. Quand nous les employons, une partie de notre activité est donc en quelque sorte détournée au profit de l'imagination ; et l'effort que le rappel ou la répétition du signe exige de nous, affaiblit la puissance d'analyse et de raisonnement qui s'applique aux objets. En résumé, par l'harmonie des sons combinés, la parole extérieurement réalisée peut approcher beaucoup de l'énergie et de la vivacité que nous avons reconnues dans le langage oculaire ; mais, si parfait que l'on suppose ce dernier, dès qu'il s'agit d'analyser les idées et de concevoir nettement un objet intellectuel ou abstrait, il demeure toujours fort au-dessous du langage vocal, et ne peut entrer en comparaison avec cette parole intérieure dont les articulations se succèdent avec une si merveilleuse promptitude sans jamais se confondre, et qui, presque dégagée de tout élément matériel, permet à la conscience d'apercevoir sous son voile léger et transparent les formes pures et simples de la pensée.

Si l'on en croit un grand nombre de philosophes, nos premiers parents ont reçu de Dieu même, avec des idées toutes faites, un langage propre à les exprimer ; les langues, dans leur première origine, ne sont pas l'œuvre de l'homme, elles sont un don de la Providence. Nous n'avons point à examiner la vérité de ces premières assertions. Jusqu'ici, il n'est encore question que d'un fait étranger à la psychologie, et compris dans le domaine de la critique historique. Bien loin de songer à contredire les philosophes religieux sur le point de fait, nous sommes disposés à reconnaître avec eux que nous tenons le langage de Dieu même. Car, si l'histoire ne fournit en faveur de cette opinion que de faibles lumières, on peut l'appuyer sur des considérations métaphysiques et morales qui ne sont dépourvues ni d'importance, ni de force. Mais l'école théologique ne s'est pas renfermée dans une question de fait. Ses plus célèbres disciples ont prétendu que l'homme n'est pas doué de la faculté d'instituer un langage ; que, si la Providence n'avait pris en pitié sa faiblesse naturelle, cet orgueilleux roi des animaux serait demeuré muet comme ses sujets, et l'on a soutenu cette opinion dans le but d'établir, comme conséquence, que l'esprit humain est incapable de découvrir la vérité, qu'il en doit la possession

actuelle à une révélation primitive, et qu'ainsi le fondement de toute certitude, de toute croyance légitime est dans la tradition, dans l'autorité. Nous faisons profession de croire à la puissance intellectuelle de l'homme; il nous est donc impossible de laisser passer sans examen ces assertions injurieuses pour l'humanité. Après avoir accordé sans discussion que Dieu nous a épargné les longs et pénibles efforts que la première invention d'une langue aurait exigés, nous sentons le besoin de réduire à leur juste valeur les raisons sur lesquelles on se fonde pour soutenir que l'homme est absolument incapable d'instituer des signes.

1° Supposez, dit-on, que la Providence eût laissé à l'homme le soin de se créer un langage : ce n'est pas du moins dans l'état de nature tel que Rousseau l'a rêvé, qu'il aurait pu s'élever jusqu'à cette sublime, mais difficile invention. Dans l'état d'isolement, le sauvage n'exerce que les facultés animales, il ne songe qu'aux moyens de satisfaire ses appétits; et comme le langage naturel lui suffit dans ses rares et courtes rencontres avec ses semblables, il ne peut pas même concevoir l'idée de se créer un langage artificiel. Les signes institués auraient donc pris naissance au sein d'une société permanente, sous l'empire d'un besoin toujours croissant de communication entre les individus; ils seraient le résultat d'une combinaison d'efforts, et supposeraient par conséquent une convention. Or aucune convention ne peut être faite sans un concours de volontés. Ces volontés, pour concourir, ont besoin de se connaître, et elles ne peuvent se connaître sans l'emploi du langage. Nous devons ajouter qu'ici l'emploi du langage doit être volontaire; car l'institution d'un signe commun implique évidemment un but déterminé que deux intelligences se proposent d'atteindre. Mais avant la première convention de ce genre, l'homme ne dispose encore que du langage naturel; pour la former, il faut donc qu'il puisse employer avec réflexion les signes instinctifs. D'ailleurs l'homme ne crée rien sans matériaux, et la matière première des signes institués ne peut se trouver que dans les éléments du langage qu'il tient de la nature : il est donc évident que, dans la formation d'une langue, ses premiers travaux se réduiraient à une transformation des signes instinctifs et spontanés en signes réfléchis et volontaires. Cette transformation est-elle possible? Quand nous sommes sous l'empire de l'instinct, nous agissons sans connaissance, sans intention, sans but; nous ne savons ni pourquoi, ni comment nous agissons; nous ne savons pas même que nous agis-

sons. Lorsqu'un enfant souffre, sa douleur s'exhale par des larmes et par des cris; mais il ignore ce qu'il fait, il n'observe pas ses différents actes, il ne les lie pas avec sa souffrance. Sa mère entend ses cris, voit ses larmes, elle est émue, elle accourt auprès de lui et s'efforce de calmer sa douleur; mais elle ne sait d'où lui vient ni les émotions qu'elle éprouve, ni les idées des secours qu'elle prodigue à son fils; elle est incapable d'apercevoir distinctement que les cris et les pleurs de son fils sont les causes de la sympathie dont elle est saisie, les mobiles des actes qu'elle exécute. Si, dans l'emploi du langage instinctif, le spectateur n'est pas moins ignorant que l'acteur, si toute action instinctive est de sa nature entièrement inobservable, il est donc impossible de remarquer le caractère et l'effet des signes naturels, pour les renouveler ensuite avec intention dans un but déterminé. Par conséquent, jamais l'homme ne pourrait transformer les signes naturels en signes de convention; il manquerait des matériaux nécessaires à son œuvre, et ses efforts, en supposant qu'il fût capable d'en faire, demeureraient impuissants et stériles.

2° Nous avons déjà montré que l'institution des signes dépend de la volonté, et que la volonté suppose la réflexion. La réflexion implique le pouvoir de diriger librement ses facultés vers un but déterminé, de disposer de ses pensées, de les rappeler dans l'ordre le mieux approprié à la fin qu'on se propose: or privez l'homme des signes de convention, ne lui laissez que les signes naturels et accidentels; il sera, dans l'acte de mémoire, à la merci des circonstances. En effet, le signe naturel, réaction nécessaire de l'âme sur le corps, ne se produit jamais en nous qu'après l'émotion, et ne peut servir à la rappeler. Il est vrai que, dans autrui, il se montre avant le sentiment; mais alors ni sa reproduction ni la perception que nous en avons n'ont dépendu de notre volonté. Ce que nous venons de dire du signe naturel proprement dit s'applique au signe accidentel. Un animal a lié l'idée de la douleur à celle du bâton: il faut qu'il souffre de nouveau pour se rappeler le bâton qui l'a frappé, ou qu'une circonstance qu'il n'est pas en son pouvoir de faire naître offre de nouveau à sa vue cet instrument de souffrance; dans aucun des deux cas, il n'est maître de se rappeler à son gré soit le bâton, soit la douleur. Tant que nous sommes bornés à l'emploi des signes naturels et accidentels, il nous est donc impossible d'exercer la mémoire active, de tendre par la pensée vers un but que nous ayons choisi, en un mot, de réfléchir.

Ainsi, sans l'usage des signes institués, on ne peut exercer la réflexion, et sans l'exercice de la réflexion, on ne peut instituer aucun signe. C'est donc avec raison que Rousseau a dit : « La parole « paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. »

Tous les moyens qui servent à prouver que nous sommes incapables d'instituer un langage peuvent se résumer dans les deux raisonnements que nous venons d'exposer. Je leur ai donné tout le degré de force et de vraisemblance qu'ils comportent ; mais, malgré mes efforts, leur exagération doit paraître évidente. Le dernier de ces deux raisonnements est manifestement en contradiction avec l'expérience et avec les faits. Quand un perroquet s'efforce de reproduire un son articulé, n'exerce-t-il pas la mémoire active pour concevoir avec plus de netteté le type qu'il veut imiter ? Ne dirige-t-il pas l'emploi de ses facultés vers un but déterminé, quand il travaille à mettre en parfait rapport l'une avec l'autre l'exécution matérielle de l'acte et l'idée qu'il en a conçue ? Lorsqu'un enfant apprend les premiers mots de sa langue maternelle, ne se manifeste-t-il en lui aucune trace d'étude volontaire et réfléchie ? N'est-il pas évident que la conception et la reproduction des mots sont le but constant de son activité intellectuelle ? Pourquoi s'embarasser dans de pénibles raisonnements sur les signes naturels et accidentels, et chercher dans l'absence des signes institués une preuve chimérique de l'absence de la réflexion ? La réflexion n'a pas besoin pour agir de tant de secours artificiels ; il suffit, pour la mettre en œuvre, d'avoir présente à l'esprit l'idée de quelque action ou de quelque sentiment. Un animal a faim : l'appétit lui rappelle la prairie où il a passé la journée de la veille ; dès ce moment, il va chercher les moyens de sortir de l'étable. Un singe a été battu et désire se venger : il a vu son ennemi debout sur un échafaudage dont les planches sont fixées par des cordes ; il ronge à demi ces cordes, attend l'arrivée de l'homme, le regarde monter, et quand il le voit entraîner sous son poids les planches mal retenues, il se rit du malheureux dont son adresse a causé la chute, et s'applaudit du succès de son stratagème. Il faut être bien aveuglé par l'esprit de système, pour ne pas voir dans ce fait et dans mille autres semblables l'accomplissement d'un dessein déterminé à l'avance, et par conséquent une certaine influence de la réflexion et même de la volonté.

2° Le premier raisonnement ne soutient pas mieux l'examen,

et n'est pas moins contraire à l'expérience. Si l'instinct ne pouvait être observé ni dans son principe ni dans ses effets, nous ne saurions pas qu'il existe : il nous serait impossible de l'opposer à la réflexion, et d'en faire le sujet d'une argumentation philosophique. Nos adversaires affirment avec assurance que, sous l'empire de l'instinct, on ne se rend compte de rien. D'où leur vient cette conviction, s'ils n'ont pu saisir l'instinct ni dans sa nature ni même dans ses effets ? Revenons au sens commun ; il nous dira que les actes instinctifs ne s'évanouissent pas sans laisser quelques traces de leur passage ; que la réflexion peut les étudier dans les impressions qui nous en sont restées, et qu'après les avoir étudiés en eux-mêmes et dans les circonstances qui les ont accompagnés, elle peut les reproduire avec exactitude ou les imiter en les modifiant. D'ailleurs, pour se déterminer par réflexion à un acte quelconque, il faut en avoir l'idée, et se croire capable de le réaliser. Or nous avons l'idée de l'acte instinctif, parce que nous l'avons déjà fait, et nous croyons pouvoir le faire avec connaissance et intention, parce qu'il s'est déjà produit spontanément. Nos adversaires ont eu raison de dire que l'homme ne crée rien sans matériaux : mais cette maxime est leur condamnation ; car il en résulte qu'en tout genre la réflexion est nécessairement obligée d'emprunter à l'instinct la matière première de ses actes. A l'appui de ces généralités, voulez-vous des preuves de fait ? Examinez les enfants. Ils souffrent, ils pleurent ; ils sont secourus. Ces trois faits se lient dans leur esprit ; ils conçoivent même immédiatement entre eux un rapport de causalité : une voix secrète leur dit qu'ils ont pleuré, parce qu'ils souffraient, et qu'ils ont été secourus, parce qu'ils avaient pleuré. Dans la suite, si la douleur se renouvelle, ils verseront encore des larmes ; mais ces larmes auront dans leur intention un sens plus étendu. Elles imploreront ou elles commanderont le secours dont ils ont besoin. Dès lors, en pleurant, l'enfant se propose un but, et la réflexion intervient déjà dans l'emploi d'un signe naturel. Plus tard, quand la plus légère contrariété se fait sentir, l'enfant sait en exagérer l'expression pour faire croire à une souffrance qu'il n'éprouve pas. Ses cris et ses larmes ne sont plus simplement des signes naturels et nécessaires ; il en fait aussi des signes volontaires et quelquefois menteurs, des instruments artificiels de despotisme sur les personnes dont il a remarqué la faiblesse. Ainsi, de lui-même et sans aucune suggestion étrangère, dès les premiers jours de son existence, l'enfant opère sur les signes qu'il

tient immédiatement de la nature, cette transformation dont nos adversaires ont ridiculement exagéré la difficulté.

Il faut bien d'ailleurs que cette transformation soit possible; sans cela, comment le fils pourrait-il apprendre à parler sous la direction de sa mère. Les communications d'une mère avec son fils ne s'opèrent dans le principe que par le moyen du langage. Les premiers sons articulés que la mère fait entendre en indiquant les objets, ne sont pour le fils que des signes naturels ou accidentels; il ne saurait, en les recevant, leur donner immédiatement un autre caractère. Maintenant d'où naîtra dans son esprit la transformation de ces signes en signes volontaires? N'est-ce pas uniquement d'un travail intérieur de réflexion? On ne lui a transmis que des sons articulés; seul, il les institue *signes*; il invente au dedans de lui sa langue, à mesure qu'il en reçoit du dehors les éléments matériels. De là nous sommes amenés à conclure que, dans l'enseignement des langues, le rôle du maître se borne à régler chez le disciple l'usage des facultés inventives. Si le travail de formation est plus prompt et plus régulier, quand des leçons étrangères nous en fournissent les matériaux avec ordre et méthode, il est au fond le même dans l'étude d'un idiome déjà formé que dans l'invention d'un premier langage. Je n'ignore pas que des hommes livrés à eux-mêmes, sans règle, sans méthode, n'avanceraient dans l'institution des signes qu'avec une extrême lenteur. Mais si l'on admet, comme nous l'avons déjà fait voir, que le langage naturel est insuffisant même pour l'expression des idées sensibles, on est obligé de reconnaître que l'intelligence humaine, déterminée par le sentiment de cette insuffisance, chercherait bientôt dans l'invention de nouveaux signes un complément nécessaire au langage naturel; et le premier pas une fois fait dans cette nouvelle carrière, tout le reste devient possible, il ne faut plus que du temps.

50 *Du langage dans son rapport avec les idées générales.*

Nos premières idées sensibles sont nécessairement composées, puisqu'elles représentent toujours des substances revêtues de plusieurs qualités. Si nous observons exactement nos premières idées intellectuelles ou psychologiques, nous y trouverons le même caractère de complexité. Car dans la vie de l'intelligence, nous sentons toujours plusieurs opérations concourir simultanément à

un but commun, ou tendre séparément à plusieurs fins différentes; et la conscience qui nous révèle dans leur actualité tous les phénomènes qui s'accomplissent au sein du moi, ne peut nous donner distinctement dès l'abord aucune idée simple sur les faits intérieurs. Avant le travail de l'esprit et en général avant l'emploi des signes institués, la pensée, nécessairement complexe, demeure donc entière et en quelque sorte *indivise* dans notre esprit : par conséquent, elle est primitivement vague et indéterminée. Comme tous les éléments qui la composent ont pris simultanément naissance, tous aussi ils se retracent à la fois dans la conscience qui ne reçoit de l'ensemble qu'une impression vague et confuse. Cette sorte de cahos de la pensée primitive ne peut se débrouiller que par l'analyse. Or le langage qui isole nos modifications les unes des autres par la succession de ses signes; le langage qui fixe chaque élément de la pensée, et qui en rend le sentiment plus net et plus vif, est l'instrument d'analyse le plus puissant et le plus fécond. Quelques esprits, trop fortement frappés de l'importance de la parole, n'ont pas craint de soutenir que sans elle toute analyse de la pensée serait impossible. Ils ont, selon moi, passé les bornes de la vérité. Car enfin, si avant l'usage des mots tout était confus dans l'intelligence, l'homme serait incapable d'apprendre à parler. Comment en effet réussirez-vous à lier dans la tête d'un enfant un signe à un objet, s'il ne distingue déjà plus ou moins cet objet de tous ceux qui l'environnent, et du signe même qui lui a été communiqué? Il y a donc des idées distinctes dans l'intelligence humaine avant l'emploi des signes; et puisque l'homme ne peut rien distinguer sans attention, puisque tout acte d'attention implique une analyse ou décomposition de son objet, il est évident que l'analyse a précédé l'usage de la parole. Notre puissance d'analyse a été étendue et perfectionnée, elle n'a point été créée par le langage. Avant le langage, elle était un instinct : le langage en a fait un art; et sur ce point, nous adoptons l'opinion de Laromiguière, qui dit avec raison, dans ses Leçons, que « l'homme peut penser sans parler; mais que l'art de penser a été créé par la parole. »

Entrons maintenant dans un examen plus circonstancié de l'influence du langage : cherchons jusqu'à quel degré l'intelligence humaine aurait pu pousser l'analyse sans le secours des signes institués, quelles idées elle aurait encore été capable de se former sur les substances, sur leurs modes, et sur les rapports des modes aux

substances, et si, dans cet état, quelques-unes des facultés qui nous distinguent des autres animaux, ne seraient pas demeurées inactives ou stériles.

1^o Nos sens sont des machines à abstractions : dans la perception des objets extérieurs, l'analyse s'opère par le moyen des organes. Il est vrai que, quand la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ont séparé les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, puis enfin l'étendue et la solidité, les sensations produites par ces diverses qualités, pénétrant simultanément dans l'âme, tendent à s'y confondre en une seule impression générale. Toutefois, on ne peut nier que le mécanisme des sens ne soit d'un grand secours pour l'attention, et ne lui permette de distinguer sans effort les diverses parties d'une impression reçue. Nous pouvons donc acquérir des idées individuelles sur les objets extérieurs indépendamment des signes de convention. Contester ce pouvoir à l'homme, ce serait le mettre au-dessous des animaux qui savent souvent mieux que nous reconnaître et discerner les objets extérieurs. Mais on peut établir plusieurs espèces de distinction entre les idées sensibles : 1^o elles peuvent être distinctes, parce que l'analyse en a décomposé les éléments, parce que la comparaison a fait ressortir, parmi les rapports particuliers qui les unissent, les différences précises qui les séparent ; 2^o elles peuvent l'être dans l'un de leurs éléments, en raison de la prédominance qu'un sens donne toujours à ses impressions. Ainsi, dans un chien de chasse, la sensation d'odeur est si supérieure à toutes les autres, que souvent elle lui suffit pour discerner les objets de ses perceptions ; 3^o enfin, une idée peut être distincte dans son ensemble, en raison de la vivacité de l'impression qu'elle fait sur la conscience. Ainsi, quand l'âme est fortement émue à l'aspect d'un objet, elle l'embrasse d'un seul regard avec tant d'énergie, qu'elle croit encore le voir, après qu'il a disparu. Ne lui demandez pas une description détaillée de cet objet ; elle n'en a pas démêlé les qualités diverses : mais l'image qu'elle en a conservé est si vive, qu'elle ne le confond avec aucun autre et le reconnaît partout où elle le retrouve. Il y a dans tous les esprits un grand nombre de ces *idées-images* qui n'ont jamais été analysées, et dont chacune dans son ensemble se détache nettement sur le fond de la conscience. Or il est évident que pour établir une distinction entre ses idées, l'animal n'a point en général recours à l'analyse de leurs éléments : ses moyens de décomposition sont trop bornés ; et il lui serait trop difficile de

conserver les résultats d'un travail analytique. Chaque idée formée en lui un tableau dont la couleur générale est nette et tranchée, ou dont un seul point est vivement éclairé; et c'est par l'énergie de l'imagination ou par la finesse extraordinaire de quelqu'un de ses sens, qu'il parvient à distinguer les objets qui l'intéressent. L'homme lui-même s'attacherait peu aux détails s'il était privé des moyens d'analyse que lui fournit la parole. L'analogie nous porte à croire que toutes ses idées ne seraient que des images, et qu'il ne saisirait que des ensembles. Pour aller au delà d'un sentiment général et en quelque sorte *synthétique* de différence entre les choses, il faut étudier séparément les qualités qui leur appartiennent, et comparer ces qualités entre elles. Or la comparaison des qualités ne produit aucun résultat net et précis, tant que l'on n'est pas parvenu à les détacher de leurs sujets. Nous ne pouvons donc apprécier quelle serait, sans le secours du langage, l'étendue possible de notre connaissance, qu'en déterminant jusqu'à quel point l'homme serait encore capable d'opérer dans les substances l'abstraction des modes.

2^o Nous avons déjà vu qu'il y a deux espèces de noms pour exprimer les modes. Les uns, que l'on nomme *adjectifs* en grammaire, nous les font voir dans une relation de dépendance à quelque sujet exprimé ou sous-entendu. Tels sont, par exemple, les mots, solide, mobile, sonore, etc. Les autres, tels que les substantifs abstraits, solidité, mobilité, son, etc., nous les montrent en elles-mêmes, indépendamment de tout sujet, et les élèvent au rang des substances. Nous concevons donc les modes sous deux points de vue opposés; et cependant un seul de ces points de vue nous est donné par la nature. Car toujours la nature nous fait voir les modes engagés dans la substance. Le vert est dans la feuille; la blancheur dans le lait; la rondeur dans le globe; la pesanteur dans le corps, etc. Le sujet et les qualités sont partout inséparables. Par quel effort d'analyse l'esprit a-t-il pu séparer deux conceptions qui lui arrivent toujours unies, et qui font partie d'un seul et même tout? Pour abstraire le mode de la substance, il n'a pu se prendre aux objets. Les objets n'auraient été qu'un obstacle, puisqu'ils nous présentent toujours le mode dans un état de dépendance nécessaire. Quand mon attention se porte sur la blancheur du lait, je distingue sans aucun doute cette modification; mais je ne la déplace pas. Elle demeure liée à la substance, et je ne l'aperçois que comme partie dans un tout. Pou-

vions-nous espérer plus de succès en agissant sur nos idées? Mais, en réalité, notre intelligence ne peut concevoir ni mode sans substance, ni substance sans mode. Une substance sans mode, et un mode sans substance impliquent contradiction. Or notre esprit affirme quelquefois, jamais il ne conçoit l'impossible. Le mode et le sujet ne sont réels, ne sont même possibles qu'ensemble; ils se servent de complément l'un à l'autre. Ce n'est pas assez de dire que l'on ne peut penser au premier sans penser au second. Ce serait supposer qu'ils sont deux, tandis qu'en réalité ils ne font qu'un, et constituent comme deux faces corrélatives d'une indivisible unité. Si toute séparation réelle du mode et de la substance est absolument impossible dans la pensée comme dans la nature, les substantifs abstraits n'expriment qu'une apparence, et l'abstraction des modes ne doit être considérée par le philosophe, que comme un *phénomène artificiel*, produit par l'emploi successif et distinct des signes du langage.

3° Examinons maintenant les jugements humains qui ont tous, nous l'avons déjà vu, pour objet d'unir un mode à une substance, ou de l'en séparer. Suivant la plupart des philosophes, avant d'affirmer qu'un mode appartient ou n'appartient pas à un sujet, il faut avoir discerné le rapport de l'un à l'autre. On ne perçoit ce rapport qu'après avoir comparé ses deux termes. Pour comparer les deux termes dont le premier est une idée de substance, le second une idée de mode, il faut avant tout que chacune de ces idées soit isolée dans notre ame, soit posée à part et en face de l'autre. Mais puisque l'homme, privé du langage, voit toujours le mode engagé dans la substance, et que les conceptions de ces deux éléments corrélatifs forment dans la conscience un tout indivisible, sans l'usage des signes institués aucune comparaison ne peut avoir lieu : les trois parties que l'on distingue dans le jugement sous les noms de *sujet*, d'*attribut* et de *rapport*, n'apparaissent plus isolées; elles forment dans la pensée une seule et unique conception; et, si dans cette conception on peut apercevoir trois faces ou trois points de vue distincts, il est impossible d'en considérer un seul ailleurs que dans le tout indivisible, où il est compris. Enfin, sans le langage, les parties du jugement ne se présenteraient pas non plus dans un ordre successif; car ici la succession n'est pas dans la pensée dont les éléments sont corrélatifs, et par conséquent simultanés; elle est uniquement dans les termes de la proposition qui exprime les parties du jugement,

non dans l'ordre où l'esprit les forme, mais dans l'ordre où il les distingue.

On aurait tort de s'imaginer que ce raisonnement n'a qu'une valeur hypothétique parce que, pour en déterminer l'objet, nous avons supposé que tous nos jugements dérivent de la comparaison. Les dernières réflexions que nous avons faites sur la simultanéité et l'indivisibilité des éléments qui constituent le jugement dans l'esprit humain, sont des corollaires généraux de l'argument par lequel nous avons déjà prouvé que, sans le langage, il est impossible d'abstraire le mode de la substance; elles sont donc applicables à toutes les hypothèses que le lecteur pourrait adopter sur la formation de nos jugements. Si l'on admet que les logiciens se soient mépris sur la nature du jugement, et qu'il ne soit pas un résultat de la comparaison, il faudra le considérer ou comme une perception analytique des qualités contenues dans un sujet soumis à l'observation, ou comme une conception immédiate et synthétique de rapport, suggérée par l'instinct rationnel. Or, quand le jugement se forme par l'analyse des qualités que l'on observe dans un sujet donné, d'après la nature même de l'opération, les modes demeurent engagés dans la substance, et l'indivisibilité des parties du jugement est un fait nécessaire. Quand il est un produit immédiat de l'instinct, l'identification et la simultanéité des parties qui le constituent sont nécessairement impliquées dans l'origine même qu'on lui assigne. Je dis plus : l'acte du jugement instinctif semble ne subir qu'à regret les modifications que le langage a coutume d'introduire dans la pensée. Il est rare que, dans la pratique, les inspirations du sens commun nous présentent distinctement un sujet, un attribut et un rapport; elles ont peine à se laisser traduire en propositions, et une tendance naturelle les ramène toujours à la forme du sentiment. Ainsi, dans quelque hypothèse que l'on raisonne, dès que l'on fait abstraction du langage, on trouve toujours dans le jugement une conception simple, dont les faces sont réellement inséparables et se montrent simultanément. Le lion n'a jamais posé ici l'idée du moi, là l'idée de la force, et entre ces deux idées la notion du rapport qui les unit; jamais il n'a dit en lui-même successivement et en séparant ces trois choses : *Je suis fort*; il les a senties dans une conception simple, qui est une dans sa nature et triple dans ses aspects.

4^o Pour confirmer ces vérités, faisons remarquer d'ailleurs que, en supposant que le mode pût en réalité être conçu indépendam-

ment de la substance, il serait impossible de l'abstraire sans le généraliser. Tant que je me représente, par exemple, le vert déterminé d'une feuille, la blancheur particulière d'un mur, il doit paraître évident que la feuille et sa couleur, le muret sa blancheur demeurent unis dans mon esprit. Ici les idées de mode sont tellement engagées dans celles de substance, qu'il y aurait folie à vouloir se rappeler les unes sans les autres. Qui serait assez insensé pour essayer de se représenter les traits particuliers d'un ami absent, sans éveiller aucune des autres idées comprises dans la notion qu'il a de sa personne? *Tant que les modes restent individuels dans notre pensée, nous les concevons donc nécessairement dans les substances qu'ils déterminent*; mais, de bonne foi, quand la nature n'offre à nos yeux que des modes particuliers, diversement groupés entre eux et toujours attachés à quelque sujet, croit-on que, sans le secours de la parole, il fût possible de leur ôter ce qu'ils ont de déterminé dans chaque être, et de ne plus voir que ce qu'ils ont de commun. Pour former la notion générale de blancheur, il faudrait, les idées de papier, de lait, de toile, etc., étant données, isoler chaque couleur particulière du sujet auquel elle appartient, et des autres qualités qui sont unies avec elle dans le même sujet; après cette première abstraction, contrariée à la fois par les objets et par la nature de la pensée, il faudrait comparer entre elles les diverses couleurs, pour saisir ce qu'elles ont de semblable et de différent, enfin concentrer exclusivement sa réflexion sur les ressemblances qui les unissent. Je le dis avec la plus profonde conviction, cette suite d'efforts pénibles, combattus par un concours de causes intérieures et extérieures, est au-dessus de l'homme, dont la faiblesse ne serait pas secondée par la puissance de la parole. Ajoutons que sans le langage la mémoire n'aurait aucune prise sur l'idée générale : car, dans cette hypothèse, l'idée générale n'existe qu'à la condition d'être réellement abstraite. Or une idée abstraite ne peut se lier à nos autres connaissances sans perdre aussitôt son caractère; elle n'est abstraite qu'autant que l'effort qui l'a créée la retient dans l'isolement. Par conséquent, dès que l'esprit cesserait d'agir pour la conserver présente, elle disparaîtrait sans retour, ou viendrait de nouveau se fondre dans les idées individuelles d'où elle aurait été tirée. Le langage est donc un support nécessaire aux notions générales; sans lui, elles n'auraient dans l'esprit ni consistance ni fixité, et l'homme renoncerait

bientôt à créer péniblement des idées qu'il se sentirait incapable de conserver.

5° Mais n'est-il pas même permis de douter, que le langage ait assez de vertu pour opérer dans notre pensée des abstractions réelles ? Ne trouvons-nous pas dans nos réflexions précédentes quelques raisons de penser, que même dans l'homme qui fait usage de la parole, les concepts généraux n'ont pas une existence propre et vraiment indépendante des idées individuelles, auxquelles elles servent de lien ? Qu'est-ce qu'une notion générale ? Une collection de ressemblances, perçues entre plusieurs substances ou qualités déterminées, par conséquent un rapport, un point de vue pris entre des individualités. Or peut-on concevoir une relation, sans concevoir en même temps des termes, entre lesquels elle existe ? N'avons-nous pas démontré déjà, que le mode et la substance étant corrélatifs ne peuvent exister l'un sans l'autre, même dans la pensée ? Ne résulte-t-il pas de là, que le langage n'abstrait pas réellement le mode de son sujet, et qu'en exprimant par un terme à part chacune des faces d'une conception essentiellement indivisible, il éclaire successivement chacune d'elles sans les isoler ; qu'enfin il se borne à distribuer la lumière de telle sorte, que chaque élément de l'idée la reçoit à son tour, tandis que l'autre demeure dans l'ombre, sans cesser pourtant d'être présent à la conscience ? Si tout rapport implique nécessairement au moins deux termes, entre lesquels il est conçu, l'idée générale, qui n'est qu'un rapport, ne peut donc pas être conçue par elle-même, et indépendamment de toute idée individuelle. D'ailleurs l'esprit humain ne conçoit pas l'impossible. J'avoue que nos idées ne correspondent pas toujours à des objets réels : mais ce qui implique contradiction dans les termes, n'est rien même pour la pensée. Or toute réalité est nécessairement déterminée. Donc il implique contradiction, que l'on conçoive l'indéterminé comme un tout complet. Par conséquent l'idée générale, ne représentant que des qualités indéterminées, n'est possible, qu'autant que nous en concevons l'objet comme partie d'un tout déterminé, et ainsi elle est liée à une conception au moins confuse de ce tout, dont elle représente une partie.

Les faits viennent à l'appui de ces raisonnements. L'anatomiste est obligé par la nature même de la science qu'il étudie, de chercher un fondement à toutes ses conceptions dans l'observation

d'un sujet individuel. Pour se former une idée générale de l'organisation du corps humain, il doit fixer son attention sur les qualités, qu'il retrouverait également dans tout autre sujet de même espèce. C'est par cette concentration de l'esprit sur des points de vue partiels, que l'individu qu'il observe devient à ses yeux un type du genre. Ainsi dans l'anatomie, les connaissances générales ne peuvent être isolées et indépendantes; elles ont toujours pour fondement, pour support, la conception ou la vue d'un individu. Le même fait se reproduit dans toutes les sciences physiques. Jamais les définitions ne sont intelligibles par elles-mêmes : on ne parvient à les comprendre, qu'en les appliquant à quelque modèle que l'on imagine ou que l'on a sous les yeux. Quant aux démonstrations, on ne peut les trouver ou les apprécier que par le moyen des expériences; et toute expérience a pour matière et pour objet quelque individu réel. Quand on aborde pour la première fois l'étude de soi-même, on ne conçoit pas immédiatement les phénomènes sous un point de vue général : la réflexion se concentre sur des souvenirs, sur les impressions que les différents actes individuels de la pensée ont laissées dans la conscience. La même nécessité de fonder les concepts ou les raisonnements généraux sur quelque concept ou type individuel, se manifeste plus clairement encore en géométrie. Avez-vous à démontrer un théorème : vous n'y parvenez qu'à l'aide d'une figure particulière et déterminée. Je ne puis prouver que deux triangles sont égaux quand ils ont un angle égal compris entre des côtés égaux chacun à chacun, sans avoir sous les yeux deux triangles déterminés dans leurs angles et leurs côtés, et dans lesquels je ne considère que les points de vue nécessaires à ma démonstration. Si plus tard je me dispense quelquefois de tracer sur le tableau des figures individuelles, cela vient évidemment de ce qu'elles sont assez simples, pour que l'habitude me permette de les concevoir distinctement. En effet, quand un théorème ou un problème exige la construction d'une figure compliquée, pour reproduire la démonstration d'une manière intelligible, on est toujours obligé de réaliser au dehors la construction, au moyen de laquelle on y est parvenu. En résumé, quelle que soit la science que l'on étudie, on ne peut, dans le principe, comprendre ni les définitions ni les raisonnements sans le secours de modèles ou exemples individuels, qui servent de fondement ou de support aux concepts généraux, que nous formons. L'objet qui occupe l'esprit dans ses méditations gé-

nérales ou scientifiques, est donc toujours ou un individu réel, considéré comme type du genre, ou une idée individuelle, que l'on envisage sous certains points de vue partiels, et dont l'application est généralisée par le langage.

6° « Mais, dira-t-on, quand il serait vrai que le défaut d'habitude fit une loi à l'esprit humain d'appuyer toujours dans ses premières études ses conceptions générales sur des idées individuelles, serait-il permis d'en inférer, que l'homme soit absolument incapable de former des idées abstraites ? Lorsque notre intelligence s'est longtemps exercée aux généralisations, la nécessité d'éclairer l'abstrait par le concret ne cesse-t-elle pas de se faire sentir ? Ne voyons-nous pas que peu à peu les conceptions individuelles disparaissent, et que le raisonnement s'empreint d'un caractère de généralité ? » Pour résoudre cette objection, profitons d'abord de la concession qu'elle renferme. On avoue qu'en abordant pour la première fois l'étude des sciences, on ne peut comprendre l'abstrait que par le concret. Un tel aveu n'implique-t-il pas nécessairement cette conséquence, que jusque-là l'homme n'avait encore formé aucune notion vraiment abstraite ? Pourtant il fait usage depuis l'enfance de tous les noms communs, de tous les substantifs abstraits, qui entrent dans les définitions ou dans les démonstrations soumises à son examen. On peut donc parler dix ans, vingt ans, toute sa vie même, sans opérer une seule abstraction réelle, sans concevoir dans le général autre chose qu'un élément, un point de vue, actuellement contenu dans l'individuel ; et par conséquent il est certain qu'au moins pour le vulgaire, il n'y a rien de purement général que les signes. Supposez maintenant un homme livré depuis longtemps à des études scientifiques ; s'il applique son intelligence à quelque sujet, qui jusque là lui soit demeuré étranger, ne sera-t-il pas obligé d'éclairer encore par des exemples les généralités nouvelles dont il veut acquérir la connaissance ? J'ai consacré plus de vingt ans à des recherches philosophiques ; et néanmoins, si je voulais étudier quelque branche nouvelle de la science, il me faudrait encore recourir aux applications particulières, pour en comprendre les définitions, pour en suivre les raisonnements. Je conclus de là, qu'en tout genre et dans toute hypothèse, le raisonnement ne paraît devenir indépendant des idées individuelles, que quand une fréquente répétition l'a tourné en habitude. Mais d'où lui vient alors ce caractère apparent de généralité pure et abstraite ? La raison en

est, selon moi, dans l'habitude, qui nous permet de détourner notre attention des idées, pour la concentrer sur des combinaisons de signes, qui nous sont devenues familières. Quand nous nous occupons de matières, qui sont depuis longtemps l'objet de nos études, nous cessons d'éveiller distinctement les idées, et de chercher leurs rapports en elles-mêmes : nous nous laissons conduire par les nombreuses liaisons, précédemment établies entre les signes ; et le langage ordinaire devient pour le savant ce que les caractères algébriques sont pour le mathématicien. Il n'est pas vraisemblable en effet, qu'un savant qui improvise, attache actuellement à tous les mots, qu'il prononce, un sens distinct et précis. Voulez-vous une preuve de l'obscurité actuelle de ses idées : arrêtez-le sur un mot quelconque, et demandez-lui de le définir : il sera forcé de réfléchir un moment avant de vous répondre ; il retrouvera très vite les éléments de sa définition ; mais il lui faudra les chercher. Puisque dans nos raisonnements habituels les idées ne sont pas actuellement distinctes pour la conscience, nous n'apercevons pas non plus actuellement les rapports qui les unissent. Notre esprit se renferme donc alors dans des combinaisons verbales, auxquelles il attribue par habitude le caractère de la vérité. Ce qui achève de confirmer cette assertion, c'est que, si d'aventure il nous échappe, soit en parlant, soit en écrivant, quelque proposition, dont la nouveauté puisse nous étonner, nous sentons aussitôt s'arrêter ce mouvement de combinaisons verbales ; notre esprit, remontant brusquement des signes aux idées, réveille celles-ci plus distinctement, et vérifie par leur moyen la relation inusitée qu'il n'avait d'abord établie qu'entre les mots. Ainsi il demeure démontré que les concepts généraux sont toujours liés dans notre pensée à quelque idée individuelle, puisque tout raisonnement qui cesse de s'appuyer sur des types ou sur des exemples particuliers, revêt un caractère en quelque sorte algébrique, et se renferme dans des combinaisons rapides de signes associés par l'habitude.

4^o *Examen des objections qui peuvent être dirigées contre le nominalisme.*

En raison du lien de dépendance qu'elle établit entre la généralisation et le langage, l'opinion qui vient d'être développée dans la section précédente, a reçu la qualification de *nominalisme*. Sa liaison presque constante avec la doctrine du sensualisme et les exagérations trop fréquentes auxquelles ses partisans se sont laissés

entraîner dans leurs luttes contre les réalistes, l'ont décréditée dans l'esprit de la plupart des philosophes. Nous devons donc avouer qu'elle n'a pas le nombre pour elle; mais, quand on l'applique exclusivement aux idées générales contingentes qui sont le résultat de la comparaison, et qu'on ne la fait plus servir à la destruction des idées universelles, nous croyons fermement que, réduite à ces justes proportions, elle a en sa faveur la double autorité des faits et de la raison. L'importance de la question, la conviction profonde et déjà ancienne, qui nous attache à la solution que nous avons présentée au lecteur, nous font un devoir et un besoin de combattre de toutes nos forces les préjugés dont le nominalisme est l'objet. Nous allons, dans ce but, soumettre à une discussion franche et complète toutes les objections que les philosophes dits *conceptualistes* peuvent diriger contre lui.

L'opinion des *conceptualistes* peut se résumer dans ces deux propositions : 1° c'est par la comparaison des idées individuelles que l'intelligence forme les notions des genres et des espèces; mais ces notions une fois formées ont en nous une existence propre et indépendante; elles sont des *concepts purs de l'entendement*; 2° quoique le langage soit d'un très grand secours dans la formation des idées générales, on a tort de s'imaginer que, sans l'usage des signes institués, l'homme serait entièrement incapable de s'élever jusqu'à la généralité; ici, comme dans les autres actes de la pensée, le langage offre d'utiles ressources, il n'est pas une condition absolument nécessaire.

1° En faveur de la première de ces deux propositions on invoque le témoignage de l'expérience et du sens intime. « On est sans doute forcé de reconnaître que les notions générales ont leur source dans les idées individuelles, qu'elles ne sont dans le principe que des rapports perçus entre plusieurs individus déterminés, et qu'en raison de cette origine même ces rapports se montrent quelquefois engagés dans les termes individuels dont la comparaison nous les a révélés. Nous accordons par exemple que le nom général d'homme peut agir sur l'imagination ou sur la mémoire, et réveiller le souvenir de quelque individu de notre espèce. Mais, si nous cédon's en ce point au témoignage de l'expérience, pourquoi, sous l'empire de raisonnements pénibles et forcés, les nominaux refusent-ils d'ajouter foi aux révélations de leur conscience, lorsqu'elle leur découvre en eux-mêmes l'existence de conceptions purement abstraites? N'est-il pas évident qu'en employant des

termes généraux, souvent nous attachons un sens précis à nos paroles, et que pourtant l'objet exprimé exclut dans notre pensée toute détermination particulière? Ne pouvons-nous parler de l'homme, de la vertu, du vice sans nous représenter un homme petit ou grand, blanc ou noir, etc.; sans voir dans la vertu un acte de prudence ou de courage, etc., dans le vice un acte de témérité ou de lâcheté, etc.; en un mot, ne nous arrive-t-il pas mille fois de concevoir l'homme, la vertu, le vice sous un point de vue purement abstrait? Il y a donc sans contredit des circonstances où la généralité se montre à l'état d'abstraction pure et dégagée de tout mélange avec nos idées individuelles. Devant ce témoignage de la conscience, tous les raisonnements des nominaux ne sont plus que de laborieux sophismes dirigés contre un fait dont la certitude est immédiate et universellement reconnue. »

2° « Il serait assez étrange d'ailleurs qu'il n'y eût dans l'intelligence que des idées individuelles, quand on sait que le langage n'exprime dans les objets que ce qu'ils ont de semblable; que le fonds de toutes les langues consiste dans les noms communs de substances et d'attributs, et que les noms propres n'y sont qu'un accessoire introduit par exception. Par quelle singulière bizarrerie l'homme aurait-il fait de la généralité l'essence du langage, s'il ne l'avait pas sentie dans sa pensée? Pour être exprimés, les genres doivent exister ou dans les choses ou dans l'esprit. Or ils n'existent pas dans les choses, on l'a démontré contre les réalistes. Il faut donc reconnaître en eux des *concepts* de l'entendement. Autrement les termes généraux seraient vides de sens, puisqu'ils ne répondraient plus à rien soit en nous, soit hors de nous. »

3° « Pour appuyer leur paradoxe, les nominaux prétendent en vain que le savant raisonne sans idée comme l'algébriste; qu'il n'est dirigé que par des associations de signes, et qu'ainsi la vérité scientifique est renfermée dans des combinaisons purement verbales. En se laissant entraîner jusqu'à ces étranges assertions, ils ont ouvertement trahi l'absurdité de leur hypothèse. La vérité réside dans les idées et dans leurs rapports entre elles ou avec les choses; elle est indépendante de toute convention: c'est la dégrader et la détruire que de la placer dans les mots. Que Hobbes qui n'admet en nous que des sensations et qui dépouille impitoyablement l'esprit humain de toutes ses richesses intellectuelles, ne voie dans la vérité générale qu'une liaison de signes opérée par le verbe, *être*; il est d'accord avec lui-même. Vous qui faites pro-

fession d'une doctrine plus noble, laissez-lui avec son grossier sensualisme la conséquence absurde qu'il n'a pas craint d'en tirer! »

Passons maintenant à la seconde proposition des conceptualistes, et résumons toutes les raisons qui tendent à prouver que le langage n'est pas absolument nécessaire à la formation des idées générales.

1^o « On ne peut nier que l'analyse ne soit antérieure à l'emploi des signes, puisque sans analyse il n'y aurait pas d'idées, et que sans idées on n'aurait rien à exprimer. La pensée est donc nécessairement antérieure au langage, et ainsi les idées générales existent dans l'esprit avant les signes institués. La parole peut les rendre plus distinctes, les imprimer plus profondément et les fixer d'une manière plus durable dans la mémoire; mais elle les suppose toujours dans l'intelligence. Autrement il faudrait admettre que nous pouvons constituer un signe sans avoir conçu préalablement la chose signifiée. »

2^o « A entendre les nominaux, on serait tenté de s'imaginer que la généralisation est une opération artificielle et forcée. Pourtant l'expérience prouve que cette œuvre, dont la difficulté prétendue effraie leur imagination, est quelquefois simple, aisée, naturelle. Ne sait-on pas en effet, que l'homme qui observe peu est surtout frappé des ressemblances qui existent entre les objets, et que les différences échappent à son premier examen? Si la ressemblance est ce qu'il y a de plus saillant dans nos idées individuelles, comment est-il donc si pénible pour l'esprit d'écarter des différences qui s'effacent d'elles-mêmes? Quand j'observe la blancheur du lait, du papier, de la toile, ne suis-je pas à peu près identiquement affecté? Ai-je beaucoup à retrancher de mes idées individuelles pour en former une qui soit applicable tout à la fois à la toile, au lait et au papier? Ces généralisations faciles ne paraissent pas même hors de la portée des animaux. Un chien de chasse annonce par des signes distincts l'espèce de gibier dont il a trouvé la piste. N'y a-t-il pas alors en lui quelque chose de fort approchant d'une idée générale? On cite mille traits qui dénotent dans les animaux une ébauche de raisonnement. Or comment pourraient-ils atteindre la limite où le raisonnement commence, s'ils n'avaient au moins entrevu ce qu'il y a de commun entre les idées individuelles qui leur sont familières? »

3^o « Pour sentir combien le nominalisme exagère les difficultés de la généralisation, il suffit d'observer un moment cet acte de la pensée dans les enfants. Les premiers noms qu'ils apprennent n'ont

pour eux, dans le principe, qu'un caractère individuel. Le mot, arbre, ne désigne d'abord pour un enfant que le végétal qu'on lui a montré en prononçant ce mot. Mais avec quelle promptitude il sait en faire une application générale ! Qu'un autre végétal s'offre à ses regards, il n'en demandera plus le nom ; il lui appliquera aussitôt celui dont vous l'avez mis en possession, et il répètera ce même nom en présence de tous les arbres qu'il rencontrera. Or expliquez-nous comment l'enfant à peine pourvu d'un seul signe en fait immédiatement usage pour généraliser ses idées ? Quoi ! avec un seul mot il va en une minute former un concept général ; et avant la possession de ce puissant talisman, il ne pouvait encore concevoir que des phénomènes individuels ! Franchement, vous attribuez là au langage une vertu trop miraculeuse, et il me semble plus naturel de penser que cette brusque application des premiers signes à plusieurs objets semblables, est le résultat d'une faculté spéciale qui agit par elle-même et indépendamment de la parole. »

4° « Je vous demanderai d'ailleurs à vous qui avez renfermé tous nos jugements dans les formes ou catégories de la substance et du mode, s'il ne résulte pas de vos opinions même sur l'action du sens commun, que la distinction des objets sous les points de vue opposés de la substance et du mode est primitive et indépendante de l'usage des mots. Que les mots servent à séparer d'une manière plus nette le sujet de ses modifications, nous sommes disposés à l'admettre ; mais ce n'est point en eux qu'il faut chercher l'origine de la distinction fondamentale établie entre les sujets et leurs attributs. Supposez qu'un sourd-muet sans éducation tienne dans sa main un morceau de cire et lui donne successivement les formes d'un cube, d'un globe, d'une pyramide, etc., l'objet n'est-il pas toujours le même à ses yeux et n'en a-t-il pas vu les diverses transformations ? Identité, variation, voilà ce que nous distinguons en toute chose indépendamment du langage. Or ce qui demeure est la substance, ce qui varie c'est le mode. Il est donc impossible de ne pas distinguer le mode de la substance à l'occasion des changements ou des phénomènes qui se reproduisent partout à nos yeux. »

5° « Ce que nous venons de dire de la substance et du mode peut s'appliquer à toutes les conceptions du sens commun. Il n'en est pas une seule qui, selon vous-même, ne se manifeste dans l'homme dès les premiers jours de sa vie. L'inspiration n'attend pas, pour nous éclairer, les lentes analyses de la réflexion, les tardifs

secours du langage; elle fait surgir dans nos ames immédiatement et par sa seule vertu les notions fondamentales de la substance, de la cause, de la durée, de l'espace, du fini et de l'infini. S'il est vrai, comme vous l'avez reconnu, que l'action du sens commun soit antérieure à tout emploi des signes institués, et qu'elle marque ses produits du caractère de l'universalité, comment pouvez-vous soutenir ensuite que, sans le secours des signes institués, l'homme serait réduit à un petit nombre d'idées individuelles? Les hypothèses du nominalisme sont manifestement en contradiction avec votre doctrine sur le sens commun. Comment n'avez-vous pas aperçu que vos deux chapitres sur l'instinct rationnel et sur la généralisation sont inconciliables, et peuvent se servir de réfutation l'un à l'autre? »

Nous avons laissé les adversaires du nominalisme produire librement toutes leurs raisons sans les interrompre. En mêlant nos critiques à l'exposé de leurs arguments, nous aurions craint d'affaiblir l'impression que le conceptualisme est capable de produire sur les esprits. Quelque vive qu'ait pu être cette impression sur le lecteur, j'espère qu'il voudra bien suspendre son jugement et écouter notre réponse avec impartialité. Reprenons successivement tous les raisonnements de nos adversaires, nous parviendrons peut-être à prouver qu'il n'y en a pas un seul qui soutienne l'examen.

1^o En ce qui concerne la première proposition, on peut écarter d'abord les deux derniers raisonnements des conceptualistes, en montrant que l'opinion des nominaux y est dénaturée en elle-même ou mal attaquée dans ses conséquences. Pour être exprimés, les genres, a-t-on dit, doivent exister dans les choses ou dans l'esprit. Or ils ne sont pas dans les choses : donc ils existent dans l'esprit; et, par conséquent, l'opinion des nominaux est fautive. Prenez garde; vous vous hâtez beaucoup trop de conclure contre nous. Nous ne nions pas l'existence des genres dans l'esprit humain : nous savons fort bien que les mots qui les expriment ont un sens, et qu'ils expriment une conception réelle. Seulement, il nous semble que cette conception n'est ni isolée, ni indépendante, qu'elle n'est qu'un point de vue pris dans quelque idée individuelle. Pour que votre raisonnement fût concluant, il faudrait faire voir que, si les genres n'existent pas dans les choses, ils doivent avoir dans l'esprit une existence à part, isolée, indépendante. Mais la disjonctive ainsi posée deviendrait fautive; car il est évident que l'on peut exprimer des conceptions partielles, pourvu

qu'elles soient distinctes. Sans cela, il eût été impossible de nommer les diverses qualités perçues dans un même objet, puisqu'en les percevant ainsi, on ne les a pas encore détachées de leur substance. Vous avez donc essayé de donner le change sur notre opinion : vous l'avez dénaturée, au lieu de la détruire. Encore une fois, il n'est pas question de décider si les genres sont des conceptions réelles : il s'agit simplement de savoir si ces conceptions, dont nous reconnaissons comme vous l'existence, sont ou ne sont pas réellement abstraites.

2° Vous nous reprochez ensuite de rendre la vérité purement nominale, parce que, selon nous, le savant n'est souvent dirigé dans ses raisonnements que par des combinaisons habituelles de signes. La conséquence qu'il vous plaît de tirer de nos paroles, est vraiment étrange ! Quoi ! parce qu'un homme, après avoir mille fois jugé que la religion est utile, se dispensera dans la suite de vérifier cette proposition par la comparaison des idées, sera-t-il permis de prétendre qu'il place la vérité dans les mots ? N'est-il pas clair que la proposition est alors pour lui le signe d'un rapport qu'il n'examine plus, parce qu'il l'a souvent affirmé après examen ? Quand l'algébriste transforme des équations pour les résoudre, il n'attache actuellement aucune idée aux caractères dont il fait usage. Concluez-vous de là que la vérité algébrique est tout entière dans les lettres ? Non, sans doute. Vous n'ignorez pas que les premières équations traduisent les idées de rapport contenues dans l'énoncé du problème, et que la légitimité des transformations a été antérieurement démontrée. L'algébriste sait bien que les combinaisons de termes qu'il forme, suivant des règles qui lui sont familières, correspondent à des rapports réels : il n'a pas créé sa langue sans idées ; mais quand il a contracté l'habitude de s'en servir, il se laisse guider par elle avec confiance ; il croit avec raison à son infailibilité. En un mot, nous vous accordons bien volontiers qu'il n'y a de vérité que dans les idées ; mais il ne suit pas de là que le savant soit toujours obligé de raisonner sur les idées mêmes ; qu'il ne puisse pas se renfermer dans des combinaisons verbales, dont il a précédemment constaté la valeur. Quant à l'assimilation que vous avez faite de nos opinions avec celles de Hobbes, nous laissons au lecteur le soin de l'apprécier. Ce serait faire injure à son intelligence que d'imaginer qu'il pût y voir autre chose qu'une fausse et vaine déclamation, ajoutée au raisonnement, pour en pallier la faiblesse.

3° Reste le premier raisonnement, dans lequel vous nous opposez le témoignage de la conscience. Examinons si, en effet, la conscience a rendu contre nous une décision positive, si elle est vraiment compétente sur cette question. La conscience ne nous révèle distinctement que ce qui est distinct dans notre esprit. Toute idée confuse est pour elle comme si elle n'était pas. Aucune proposition négative ne peut donc être vérifiée par son seul témoignage. Car on peut nier l'existence d'un phénomène, uniquement parce qu'il est confus. Ne consultez, par exemple, que le sentiment intérieur sur le fait de la sensation : vous croirez éprouver la douleur dans les organes; et vous nierez l'existence du jugement qui produit cette illusion. Eh bien! sur le fait débattu entre nous, votre prétendu témoignage de conscience n'est-il pas négatif? Votre raisonnement ne peut-il pas se résumer ainsi? Aucune conception individuelle ne me paraît jointe à mes idées générales, quand je prononce les mots de vertu et de vice. Donc ces idées générales sont de pures abstractions. Mais que l'idée générale soit abstraite, comme vous le prétendez, ou qu'elle demeure liée à quelque idée individuelle, comme nous l'avons soutenu, je dis que, dans les deux cas, le fait reste le même aux yeux de la conscience. Car, dans l'hypothèse des nominaux, quand, en raison de l'habitude, l'esprit se concentre exclusivement sur un point de vue général, pris dans une idée individuelle, l'élément général de notre conception se détache, ainsi que nous l'avons dit, avec clarté sur le fond de la conscience, l'élément individuel s'efface et demeure dans l'ombre, et notre intelligence se persuade qu'il a cessé d'exister, parce qu'il ne lui offre plus que quelques traits brouillés et confus.

Dans la seconde partie de votre argumentation, vous débutez par un sophisme grossier. 1° La pensée, dites-vous, est antérieure au langage qui l'exprime. Donc les idées générales existent avant les signes. Pour donner un sens raisonnable à cet argument, il faut supposer qu'il s'agit, dans la conclusion, des signes généraux. Car, si l'on prétendait que l'idée générale dût exister avant toute espèce de signes, la proposition serait absurde. Il est clair, en effet, que nous pouvons attacher des signes à des idées qui ne sont encore qu'individuelles. Oserait-on maintenant soutenir que les noms propres ne seraient d'aucun usage dans la formation des idées générales? En un mot, veut-on prouver que les idées générales sont antérieures à toute espèce de signes; on tombe dans l'absurdité :

se borne-t-on à soutenir qu'elles existent, avant d'être attachées à des noms communs; on n'énonce plus qu'une vérité simple, que nous ne sommes ni tenté, ni obligé de combattre.

2° On ajoute que c'est surtout la ressemblance qui nous frappe dans les choses; que souvent les différences ne se montrent pas, et qu'ainsi il n'est pas difficile de les écarter. Mais la ressemblance et la différence sont deux idées corrélatives qui ne vont pas l'une sans l'autre. Si l'on n'aperçoit aucune différence entre deux objets, il n'est pas juste de dire qu'on ait aperçu leur ressemblance : on les a confondus. *L'enfant qui est identiquement affecté par la blancheur du lait, du papier, de la toile, n'a pas pour cela une notion générale de la blancheur : il confond entre elles les nuances diverses que la couleur lui présente dans ces trois objets; et ces trois idées individuelles n'en font qu'une, parce qu'il n'en a pas encore démêlé les différences.* Pour soutenir cette assimilation des idées confuses avec les idées générales, on ne craint pas d'avancer que les animaux même s'élèvent quelquefois jusqu'à la généralisation; qu'un chien de chasse, par exemple, annonce à son maître, par des signes déterminés, l'espèce de gibier qu'il poursuit. A ce compte, un enfant de deux jours conçoit, d'une manière abstraite, la douleur et ses diverses espèces; car il ne se méprend jamais dans l'emploi des signes propres à manifester ce sentiment; et, avec un peu d'habitude, on parvient à discerner, au moyen de ces signes, l'espèce et le degré de sa souffrance. N'est-il pas évident qu'ici l'animal et l'enfant sont, dans la production des signes, entraînés par leur instinct, qu'ils sont sous l'empire d'idées individuelles fortement associées, et qui se réveillent instantanément les unes par les autres? Tous les jours nous agissons encore en vertu de ces fausses apparences de généralisation; et notre raison, d'accord avec la conscience, nous assure que c'est l'instinct qui nous dirige.

3° Le troisième raisonnement est déjà implicitement réfuté. Il suffit de confondre deux objets pour leur donner le même nom. Quand l'enfant, après avoir appliqué le nom d'arbre à un pommier, l'emploie ensuite pour désigner un poirier ou un cerisier, il n'a pas, pour cela, l'idée générale d'arbre; mais, en raison de la ressemblance des deux objets, le second réveille vivement le souvenir du premier; et le souvenir du premier appelle à sa suite le nom qui y est associé. D'ailleurs, longtemps avant d'articuler des sons et de les employer extérieurement comme signes, l'en-

fait a gravé quelques mots dans son esprit. Quand il commence à se faire entendre, il possède déjà, depuis plusieurs mois, quelques éléments de la parole. Les longs efforts qu'il fait pour articuler les sons, prouvent assez que ces sons ont déjà pour lui un caractère significatif, et qu'il en connaît l'usage. Or cette parole intérieure, dont il ne pouvait encore se servir pour communiquer sa pensée, en secondait en lui les progrès et préparait l'œuvre qu'il vous plaît de regarder comme immédiate.

4^e Le quatrième et le cinquième argument rentrent l'un dans l'autre : car le dernier n'a d'autre but que d'étendre à toutes les conceptions du sens commun ce que l'on n'avait appliqué dans le premier qu'à la notion de la substance. Cependant nous les laisserons séparés, et nous ferons à chacun d'eux une réponse distincte, Un homme privé du langage distingue dans un morceau de cire, qui prend entre ses mains des formes diverses, l'identité de la substance, et la variété des modifications, et l'on conclut de là qu'il a l'idée générale de la substance et du mode. J'ai beau sonder ce raisonnement, je n'y trouve qu'une pétition de principe. Si cet homme n'a d'abord qu'une idée individuelle du morceau de cire, qu'il tient dans sa main, il ne conçoit pas la division des modes de la cire en deux classes, dont l'une renfermerait des qualités essentielles; l'autre, de simples accidents. Tous les modes d'une substance, quand on la considère dans son individualité, sont essentiels. Qu'un seul de ces modes vienne à changer : la substance cesse évidemment d'être la même. Prétendre que pour l'homme, dont on parle, la substance de la cire n'a pas changé en changeant de forme, c'est supposer, qu'il n'avait pas compris la forme dans son idée de la cire; c'est lui prêter à l'avance une notion abstraite et générale, sans expliquer d'où elle peut lui être venue. « Mais, ajoutera-t-on, si le moindre changement de modification détruit l'identité de l'objet, comment se fait-il qu'un chien reconnaisse son maître sous les divers costumes dans lesquels il se manifeste à sa vue? Ne semble-t-il pas résulter de votre opinion que son maître, en changeant d'habit, cesse d'être pour lui l'homme à qui il s'est attaché? » A parler rigoureusement, le changement dont on parle, altère l'identité. Pourtant les affections qui attachent l'animal à son maître, se réveillent en lui, parce qu'elles ne tiennent pas immédiatement à l'idée des vêtements, et qu'elles sont liées à d'autres perceptions individuelles, qui n'ont pas subi d'altération sensible, notamment à celles de l'odorat. Les sentiments de l'animal sont

donc toujours subordonnés à une ou plusieurs impressions individuelles que la vue de l'objet fait renaitre, et, quoiqu'il ne soit dirigé que par un ensemble d'impressions déterminées, il agit aussi sûrement qu'il pourrait le faire avec des notions abstraites d'identité et de variété, de substance et de mode.

5^e Enfin nous avouons que l'action du sens commun est antérieure au langage, et qu'elle marque tous ses produits d'un caractère d'universalité. Mais n'avons-nous pas établi déjà une distinction nette et tranchée entre les conceptions universelles et les notions générales? La conception de l'espace est universelle; elle subsiste par soi, elle est nécessaire, elle n'a qu'un objet, et cet objet est immuable et infini. Est-elle générale? Ce serait une erreur grossière que de le supposer : car elle n'est pas un produit de la comparaison; elle ne s'applique pas à plusieurs objets semblables : elle n'est pas un point de vue commun et abstrait, pris entre nos idées individuelles de lieu. La notion de l'éternité est universelle : cela ne veut certes pas dire, qu'elle résulte d'une abstraction opérée sur les idées que nous avons des diverses durées finies. La notion de cause est universelle, quand elle représente l'action toute-puissante de Dieu. Or, quelle que soit l'origine de l'idée de la toute-puissance, il est évident, qu'on ne l'a pas déduite, par le moyen de la généralisation, des perceptions individuelles, qui nous révèlent les actions des êtres créés. L'universel diffère autant du général, que l'infini diffère du fini; l'absolu, du relatif. Il n'y a donc aucune contradiction à soutenir que l'homme conçoit l'universel avant l'usage des signes, et que le général ne se montre à lui que plus tard, quand la parole vient se joindre, comme auxiliaire obligée, à notre puissance d'analyse. Pour prévenir la méprise dans laquelle sont tombés nos adversaires, nous avons encore eu soin de caractériser à leur origine les concepts universels : nous avons montré qu'ils ne se produisent que sous la forme de sentiments. Pour les intelligences vulgaires, même après l'usage de la parole, ces concepts ne sont encore que des inspirations confuses, et qui ne se déterminent que dans des actes dont le mobile est irréfléchi. Si l'on excepte les philosophes, dont les idées sur ce sujet sont moins précises qu'ils ne l'imaginent, les hommes savent-ils bien ce que c'est en général que la substance ou la cause? Une secrète et nécessaire impulsion leur fait une loi de ramener tous leurs jugements à une seule forme qui est le rapport de l'attribut au sujet : ils obéissent à cet instinct, sans avoir d'idée générale et abstraite du mode et de la substance.

Quant au principe d'induction, pour en faire l'application, il suffit d'avoir associé quelques idées individuelles. Un enfant s'est brûlé à la flamme d'une bougie : s'il voit une autre bougie allumée, il se gardera d'y porter la main, parce que cette vue éveille le souvenir de la flamme qui l'a brûlé, et de la douleur qu'il a éprouvée, et que le souvenir de la douleur fait naître en lui un sentiment de crainte. Dans ce fait et dans beaucoup d'autres, le principe d'induction n'est qu'une tendance nécessaire à établir un rapport de causalité entre des idées ou des phénomènes individuels.

En résumé, l'instinct ou le sens commun nous inspire : la réflexion seule peut nous éclairer. Les conceptions de l'un, rapides et confuses, ne sont pas encore des connaissances : elles ne sont que des sentiments. Les notions que produit l'autre, sont distinctes et claires ; le dernier terme de leur développement est dans l'acte de généralisation. L'instinct est l'origine des conceptions universelles et du langage. La réflexion, après avoir développé les premiers germes du langage, qu'elle emprunte à l'instinct, emploie la parole comme instrument pour réduire les connaissances à la forme précise de la généralité. Il n'y a dans ce tableau de la formation de nos idées rien à retrancher, rien à désavouer. Tout y est disposé dans un ordre naturel : il offre des contrastes : on y chercherait en vain des contradictions ; et après une discussion exacte et consciencieuse, je ne crains pas de le présenter au lecteur comme l'expression fidèle de l'intelligence humaine.

CHAPITRE VI.

DE LA RAISON.

L'animal atteint en très peu de temps la dernière limite de son développement individuel, et sa nature ne comporte aucun perfectionnement collectif ou social : nous le voyons cependant marcher, sans jamais dévier, vers un but qu'il est incapable de connaître, et réaliser sans intelligence, sans intention, des actes dont la sagesse confond notre raison. Les prodiges uniformes et constants qui s'accomplissent dans un être si borné, sont en lui des marques évidentes de dépendance et de servitude, et l'homme en a conclu que l'animal obéit à un maître étranger; que l'instinct est le mobile universel de tous ses actes, le caractère essentiel qui le distingue de notre espèce.

Cette opinion générale sur l'influence exclusive que l'instinct exerce dans le règne animal, n'est peut-être pas exempte d'exagération. Il ne faudrait pas toutefois s'imaginer que le vulgaire n'ait su remarquer aucune autre faculté dans les bêtes : il n'ignore pas qu'il y a entre elles et nous quelques qualités communes; il croit à la spontanéité de leurs mouvements; il attache le sentiment aux impressions qu'elles reçoivent; il leur accorde même la faculté de percevoir les objets extérieurs, celle de former, de conserver et de rappeler des idées sensibles; l'expérience enfin lui apprend que la fréquente répétition des mêmes mouvements, des mêmes souvenirs peut créer en elles des habitudes, et que certaines espèces montrent quelque penchant et quelque aptitude à l'imitation. Mais, selon lui, ces facultés subalternes sont dans les animaux des instruments subordonnés à l'instinct, et travaillent toujours sous ses ordres et à son profit. Si quelquefois, se cachant derrière elles, l'instinct abandonne à leurs faibles lumières la direction de quelques actes simples et peu importants, il demeure toujours présent comme mobile pour les exciter, comme guide pour les ramener vers le but dont leur ignorance pourrait les éloigner. Les animaux sont, il est vrai, capables de former des habitudes; mais ces habi-

tudes ont leurs racines dans l'instinct même, dont l'action régulière et constante en détermine la nature et en fixe les limites. L'égoïsme intelligent de l'homme parvient souvent à modifier le caractère primitif de quelques espèces; mais si l'éducation qui leur est imposée contrarie le développement de leurs facultés instinctives, elle dégrade leur nature en la combattant, et devient pour elles une cause de dépérissement et de ruine. Ainsi, selon l'opinion vulgaire, l'instinct est la cause immédiate ou l'origine première de tous les actes des animaux; il fait naître ou concourir à ses fins toutes les autres facultés; il doit donc être regardé comme l'élément constitutif, comme la loi universelle et fondamentale de leur nature.

L'homme, en tant qu'animal, possède aussi l'instinct; mais l'instinct ne se manifeste que dans quelques-uns de nos sentiments. Son influence est vague et indéterminée; il nous pousse à l'acte, et nous laisse sans moyens pour l'exécution. Il n'est point en nous un principe complet et achevé; il n'est qu'un point de départ, et son imperfection même semble provoquer l'avènement d'une faculté plus étendue, dont le développement puisse suffire à tous les besoins de notre nature. Cette faculté supérieure, cette faculté humaine par excellence, appelée à jouer dans l'homme le même rôle que l'on assigne à l'instinct dans les bêtes, c'est la raison. Qu'est-ce donc que la raison, suivant le vulgaire? La réponse n'offre plus aucune difficulté. En résumant sous ces deux mots, raison, instinct, les idées qu'il avait conçues sur l'homme et sur l'animal, il est évident que le vulgaire a voulu établir entre eux une opposition fondamentale. L'instinct dans l'animal imprime à l'acte un caractère de spontanéité; la raison est dans l'homme un principe de réflexion en vertu duquel il se rend compte en toutes choses du but auquel il doit tendre et des moyens qu'il doit employer. L'instinct s'ignore lui-même et ne produit que des sentiments; la raison se sait elle-même et est un principe de connaissance. C'est elle qui distingue le vrai du faux, le bien du mal, le juste de l'injuste; c'est elle encore qui, changeant de forme, apprécie, sous le nom de goût, la beauté des œuvres de l'art. L'instinct exerce dans l'animal une puissance irrésistible et soumet tous ses actes à la loi de la nécessité; la raison, en créant dans l'homme des motifs divers, en opposant l'utile à l'agréable, l'honnête à l'utile, est un principe de liberté en vertu duquel nous devenons capables de résister aux premières impressions qui nous viennent des objets,

de suspendre nos déterminations, et de délibérer même en présence des désirs et des passions. L'instinct est un pouvoir étranger qui nous entraîne, et dont l'action exclut toute idée de mérite ou de démerite; la raison est une règle tout intérieure, qui nous oblige sans nous enchaîner; elle crée le mérite dans l'obéissance, en nous laissant le pouvoir de désobéir, et, par la direction réfléchie qu'elle imprime à toutes nos capacités, elle marque leurs produits d'un caractère essentiel de personnalité.

Quelques philosophes modernes ont admis sur la raison une opinion qui semble entièrement opposée à celle du vulgaire. Pour eux, « l'essence du moi est tout entière dans une activité toujours libre et qui ne se repose jamais; il n'y a de personnel dans l'homme que ce qui est le produit de la liberté. La raison n'est donc pas une *faculté personnelle*; car la vérité qu'elle aperçoit est indépendante de notre vouloir. En se montrant, elle s'impose à nous et commande l'assentiment. Nous ne demeurons libres de donner ou de refuser notre foi qu'autant que la vérité nous apparaît enveloppée de quelques nuages; quand elle se manifeste dans tout l'éclat de l'évidence, elle exerce sur notre jugement un empire irrésistible. Ainsi les axiomes, et en général tous les principes évidents ou certains par eux-mêmes, ne laissent aucune place au doute, et forcent notre conviction, dès que nous comprenons les termes des propositions qui les expriment. La perception du vrai et la foi dont il est l'objet, ne sont donc point des actes libres: par conséquent la personnalité humaine n'intervient pas, et ne peut se reconnaître dans les faits rationnels. D'ailleurs tout produit *personnel* est essentiellement relatif et variable, puisqu'il est l'œuvre d'une force essentiellement finie et qui se modifie diversement dans le temps et dans l'espace; les produits de la raison ont, au contraire, un caractère absolu et immuable. La vérité n'admet pas de plus ou de moins: elle est toujours une, toujours identique, elle luit également pour tous, et peut être regardée comme le *soleil* universel des intelligences. Ses rayons nous pénètrent, et se font apercevoir d'eux-mêmes, dès que commence en nous le mouvement de la vie intellectuelle. La raison est donc une aperception primitive et spontanée qui, dans son principe, exclut la réflexion, une aperception absolue et universelle qui n'a rien de commun avec la relativité et la particularité de nos facultés personnelles. »

Lorsque, dans l'étude d'une propriété fondamentale de notre nature, le philosophe arrive à des résultats qui sont complètement

en contradiction avec l'opinion vulgaire, il est, par ce seul fait, convaincu d'erreur ou tout au moins d'exagération; d'un autre côté, la doctrine philosophique qui vient d'être exposée offre sur certains points assez de vraisemblance pour faire présumer que le vulgaire n'a pas aperçu toutes les faces de la question, et qu'il n'a saisi qu'une moitié de la vérité. Examinons si la critique des deux opinions que nous avons analysées ne justifiera pas ces premières conjectures.

Il me semble impossible de nier qu'il y ait exagération dans la tendance vulgaire à ne voir dans la raison que l'opposé de l'instinct : car si la raison n'est que l'opposé de l'instinct, son essence propre consiste dans la réflexion. Qu'est-ce maintenant que la réflexion ? l'activité personnelle, la volonté agissant dans l'intelligence. Cette identification absolue de la raison avec la réflexion ne peut se concilier avec les fonctions qui lui sont généralement attribuées. La raison est en effet, suivant l'opinion commune, une faculté qui *connaît, juge et dirige* : or, si on place son essence dans la réflexion, elle cesse d'être une faculté de connaître, puisque la réflexion est un instrument et non un principe de connaissance; elle cesse d'être une faculté qui juge, puisque la réflexion prépare et détermine le jugement, mais ne le constitue pas. Pour affirmer, il faut avoir perçu ou conçu un rapport. La perception ou conception du rapport suppose évidemment une capacité spéciale, tout aussi distincte de la réflexion que la capacité de sentir est distincte de l'attention. Le sens intellectuel qui saisit les rapports ne doit-il pas être compris dans la raison comme élément essentiel; et la doctrine philosophique qui rapporte d'une manière exclusive la raison à l'entendement, n'est-elle pas un correctif obligé à l'opinion qui la confond avec l'activité personnelle? Enfin, dans le point de vue où se renferme le vulgaire, la raison cesse d'être une faculté qui dirige; car, pour se diriger elle-même et pour diriger les autres facultés, la réflexion a besoin d'une règle absolue et par conséquent extérieure. Puisqu'en effet la réflexion est l'acte de vouloir exercé dans l'intelligence, supposer qu'elle est à elle-même règle, ce serait subordonner la loi aux caprices de la nature. Donc la raison est vraiment pour l'homme une faculté indépendante et souveraine, il faut reconnaître en elle quelque chose d'immuable et d'absolu; et ce qu'elle a d'immuable et d'absolu la distingue essentiellement de l'activité personnelle.

D'un autre côté, veut-on, avec certains philosophes, assigner

exclusivement à la raison le caractère de l'impersonnalité; en l'isolant de la réflexion, on la confond avec l'instinct; elle cesse d'être la faculté distinctive de notre espèce. En effet, dans cette hypothèse, la raison est une aperception primitive, qui se produit sous la forme de l'inspiration : elle est une aperception toute spontanée, qui s'opère dans le moi, sans que le moi y participe ou s'en rende compte. En outre, la raison, isolée de la réflexion, ne produit que des idées obscures et indéterminées. Ses résultats ne sont que des sentiments; ils ne sont pas encore des connaissances. Dans cette sorte d'enfance, qu'est-elle autre chose, je le demande, que l'exercice instinctif des facultés intellectuelles? Je ne puis plus reconnaître là cette faculté supérieure dont l'homme est si fier, et qui l'élève si fort au-dessus des autres animaux. Qui sait si ce sentiment obscur de la vérité est le partage exclusif de notre espèce? Qui oserait soutenir que les bêtes ne le possèdent pas à quelque degré, elles qui se conduisent par des principes tout aussi généraux et tout aussi sûrs que les nôtres, comme si elles croyaient à l'unité des substances et à la permanence des causes qui agissent dans la nature? On ajoute que la vérité est une, partout et toujours la même, qu'elle luit également pour toutes les intelligences; et l'on conclut de là que la raison est aussi une, identique, absolue, universelle. Nous avons déjà réfuté ce sophisme, dans lequel on identifie la faculté avec son objet. Oui, la vérité est partout et toujours la même; mais elle n'est pas partout et identiquement aperçue. On peut encore dire que les jugements de raison sont partout et toujours les mêmes; mais cette identité ne leur appartient que dans leur rapport avec leur objet. Considérés subjectivement, ils varient suivant la réceptivité des sujets intelligents. N'espérez pas nous tromper par une distinction entre la personne et le sujet. Une partie des différences que l'aperception de la vérité subit dans les divers sujets intelligents, provient évidemment de l'exercice de l'activité et par conséquent de la personne. Pénétrez aussi loin que vous le voudrez dans les profondeurs de la conscience; vous n'y trouverez pas un seul principe actuel qui soit le produit de la raison spontanée. Dans l'homme fait, tous les principes rationnels ont été modifiés par la réflexion : ôtez la réflexion, la vérité demeure obscure et voilée : son évidence actuelle est une sorte d'empreinte qu'elle a reçue de l'activité personnelle.

En résumé, le vulgaire, concentrant trop exclusivement son

attention sur les produits actuels de la raison, ne sait voir distinctement en eux que le développement de l'activité réfléchie; il ne remonte pas jusqu'à leur origine et ne définit que l'instrument à l'aide duquel la raison devient la faculté humaine par excellence. Son opinion, nous devons l'avouer, est incomplète et erronée. Mais les philosophes, dont nous avons critiqué la doctrine, n'ont su éviter cette erreur que pour tomber dans une autre, qui n'est pas moins grave. Quoiqu'ils proclament hautement, et à tout propos, la nécessité d'étudier l'*actuel* avant le *primitif*, au fond, ils n'ont étudié que ce qu'il y a de primitif dans la raison : ils l'ont considérée dans son germe, dans un état d'*enveloppement*, qui ne permet de saisir aucune différence individuelle, et ils n'ont défini que son principe, sans faire connaître les caractères particuliers et en quelque sorte humains, qu'elle revêt dans nos ames. Toutefois, il y a du vrai dans leur opinion; il y en a aussi dans celle du vulgaire; et c'est, selon moi, en les conciliant, en les combinant l'une avec l'autre, que l'on peut se flatter d'embrasser sur ce difficile sujet la vérité tout entière.

L'esprit humain, après avoir constaté l'existence d'un objet, aspire encore à savoir pourquoi il est ainsi et non autrement, et il est constitué de telle sorte que, dans la poursuite des raisons des choses, il ne peut s'arrêter qu'à la conception d'une raison première et absolue. Or, tout être contingent a hors de soi la raison de son existence : en créant un autre être, il transmet ce qu'il a reçu, et sa causalité est relative et dépendante, comme l'existence même, dans laquelle elle est impliquée. Toute raison première et absolue est donc placée hors de la série des êtres contingents, et suppose la nécessité d'existence dans l'être en qui nous la concevons. Mais dire qu'un être existe nécessairement, c'est dire qu'il est premier et indépendant de tout autre être; et, s'il est premier et indépendant dans son existence, il l'est également dans sa causalité. Ainsi le nécessaire se comprend et s'explique par lui-même. Le contingent, considéré en soi, est inexplicable : il ne se comprend et ne s'explique que par le nécessaire. Donc, en prenant le mot, raison, dans son sens métaphysique, on voit qu'il s'applique à toute existence nécessaire, en tant qu'elle contient et explique des réalités contingentes. Ces considérations sur la raison des choses nous conduisent naturellement à la définition du principe intellectuel, que l'on nomme raison. Il y a, si je puis m'exprimer ainsi, raison dans l'intelligence, quand on sait ce

que c'est dans le monde que la raison des choses, quand on peut comprendre et expliquer ce qui est. Or on ne comprend et on n'explique ce qui est, qu'autant que l'on est parvenu à le concevoir comme nécessaire et absolu en soi ou comme subordonné à quelque chose de nécessaire et d'absolu. Il est donc encore permis de dire que l'essence de la raison consiste surtout dans la conception de l'être par soi ; et sa vie, dans le développement du rapport de cette conception avec celle de l'être par accident.

Je conclus de là, que le sensualisme détruit l'essence de la raison ; puisqu'en nous réduisant aux sensations, on nous ôte tout moyen d'atteindre le nécessaire. Hobbes et Hume n'ont pas reculé devant cette conséquence de leur doctrine : ils nient tous deux avec une égale franchise la réalité et la légitimité des conceptions métaphysiques. Mais toute leur dialectique vient se briser contre des faits dont la certitude est immédiate et inébranlable. La conception du nécessaire et de l'absolu est impliquée dans toute connaissance. Ainsi, toute idée sensible suppose un rapport nécessaire du corps au lieu ou à l'espace ; et ce rapport n'est absolument nécessaire, que parce que l'un de ses termes, l'espace est conçu comme une étendue réelle, qui existe par soi. Tout phénomène de conscience est rapporté à une cause soit interne, soit externe ; et si la cause immédiate que nous lui attribuons nous semble contingente et relative, notre pensée, s'élevant plus haut, la rattache à une cause obscure et cachée, mais que nous jugeons absolue et nécessaire. N'avons-nous pas montré aussi qu'il n'y a pas d'idée qui ne soit accompagnée d'un jugement, et que tout jugement reçoit sa forme des conceptions corrélatives de la substance et du mode ? Peut-on nier enfin, qu'au fond de tous les jugements qui se rapportent à l'ordre moral et aux arts, ne se cachent les grandes idées du bien, du beau, du parfait. Ces idées sont souvent, je l'avoue, obscures et vagues dans nos consciences : mais nous concevons toujours l'existence réelle de leur objet, et nous sentons instinctivement, que nier la réalité de cet objet, ce serait nier la réalité du bien dans les actions de l'homme, la réalité du beau dans les œuvres de la nature ou de l'art. Parcourez, en un mot, toutes les sphères de la connaissance, et vous vous convaincrez qu'il n'en est pas une seule, dans laquelle nos idées particulières du contingent, du fini, du relatif, ne soient comme suspendues à quelque *concept* universel et fondamental du nécessaire, de l'infini, de l'absolu.

Après avoir démontré l'existence de la conception de l'absolu, nous devrions examiner quelle est son origine, et quels sont ses caractères primitifs. Mais ces questions ont déjà été résolues, et il suffit de rappeler en peu de mots les solutions qu'elles ont reçues, tant dans le chapitre du sens commun que dans la discussion, dont le conceptualisme a été l'objet. Nous avons vu que les concepts rationnels sont, à leur origine, indépendants de notre activité, qu'ils nous viennent du dehors, qu'ils sont produits par l'action d'une cause qui ne se montre point à nous, et qui ne fait sentir son existence que par ses effets; qu'ainsi ils ne peuvent être considérés comme des *perceptions*. Pour confirmer la vérité de ces résultats, il suffirait de considérer quel est le véritable objet des concepts rationnels. Qu'est-ce donc que le nécessaire, l'absolu? Selon nous, c'est Dieu même. A Dieu seul appartient la nécessité et l'indépendance : toute réalité conçue avec ces caractères, est un attribut de la substance divine. Qu'est-ce que la cause première? La toute-puissance divine en action. A qui appartient l'intelligence parfaite? A l'ordonnateur des mondes. Qu'est-ce que le bien? Qu'est-ce que le beau? La perfection absolue; et cette perfection absolue n'a de réalité que dans l'être puissant et sage, qui a établi et qui maintient l'ordre universel. Lui seul aussi est nécessairement éternel, et, selon moi, l'espace immense dans lequel se meuvent les corps, n'est vraiment intelligible, qu'à la condition d'être conçu comme un attribut réel de l'être infini, qui peut le remplir par son action. Il n'y a donc point d'autre absolu que Dieu. Or Dieu n'a pas voulu nous accorder dès cette vie l'intuition immédiate de son être : il ne se révèle que dans ses œuvres; et ce n'est ni aux sens externes, ni au sens intime, qu'il a été donné de découvrir Dieu dans le monde et dans l'humanité. Les sens externes et le sens intime ne peuvent, on l'a démontré, nous élever à la conception de l'universel. D'où nous vient donc l'idée que nous nous formons de l'être universel, ou de Dieu? De lui seul sans aucun doute : mais nous ne sentons pas distinctement qu'elle nous vienne de lui. Elle semble surgir spontanément dans nos âmes; et aussitôt, obéissant à un mobile inconnu et irrésistible, nous la rapportons à sa cause ou à son objet. Elle n'est donc point le résultat de nos facultés *perceptives*, et nous devons lui conserver le caractère d'inspiration que nous lui avons déjà attribué.

Puisque la conception primitive de l'universel est une pure inspiration, entièrement indépendante, à son origine, de notre

activité personnelle, elle est nécessairement obscure et indéterminée, et se reproduit toujours sous la forme du sentiment. On sait d'ailleurs qu'elle ne se manifeste jamais isolément, que le *sens commun*, ou, si l'on veut, la *raison* combine toujours son action avec celle de la sensation et de la conscience. L'absolu ne se conçoit donc qu'à l'occasion du relatif, que l'observation nous révèle dans les êtres finis. Le nécessaire, le contingent, et le rapport de l'un à l'autre nous sont donnés synthétiquement dans une seule et même pensée; et notre entendement, image du Dieu qui le créa, est dans chacun de ses actes un et triple tout ensemble. — Les éléments qui constituent la pensée, sont essentiellement indivisibles : mais ils peuvent se distinguer plus ou moins dans la conscience, et c'est l'élément rationnel, qui, dans l'origine, manifeste le moins sa présence. Voyez les enfants : n'est-ce pas la sensation qui domine dans leur intelligence; et le sentiment des phénomènes divers, dont elle est le théâtre, quoique fort indéterminé, n'est-il pas beaucoup plus vif que les conceptions rationnelles qui viennent s'y mêler? La raison s'efface en quelque sorte dans la première période de la vie; elle est comme couverte par l'action plus énergique et plus étendue des facultés, que la nature de leur objet permet de nommer *contingentes*. Elle ne se connaît pas elle-même, et n'a que le sentiment des vérités universelles. Déjà pourtant ces vérités influent sur notre conduite, et nous dirigent à notre insu : mais la règle qu'elles nous imposent, ne nous étant pas distinctement connue, est pratiquée sans mérite, parce qu'elle l'est sans liberté. Dans ce premier degré, la raison n'agissant que comme un instinct, n'est pas encore une faculté distinctive de la nature humaine. Pour qu'elle prenne son rang dans l'intelligence, il faut qu'elle se dégage de nos facultés contingentes; il faut qu'elle transforme ses inspirations en connaissances; et elle ne peut y parvenir qu'en combinant son action avec les opérations de l'activité réfléchie.

Mais l'activité réfléchie est un emploi volontaire de l'analyse; et l'on n'applique volontairement l'analyse qu'à des matières dont on a au moins entrevu la complexité. Or, dans leur premier exercice, la raison, les sens externes, et le sens intime ne sont que des capacités mises en jeu par l'instinct, et dont les résultats simultanés se mêlent et se confondent. « Si, sous l'empire de l'instinct, les éléments de la pensée sont indistincts, d'où peut naître la volonté de les analyser? Ne semble-t-il pas qu'il n'y ait aucune

transition possible de l'usage instinctif de la raison à son emploi réfléchi ? » On oublie qu'en général, entre l'exercice spontané des capacités et l'application de l'activité réfléchie, se place comme intermédiaire l'activité instinctive. Les phénomènes de la sensibilité et de l'entendement provoquent en nous bien des actes involontaires. Notre attention va souvent d'elle-même au devant des objets qui nous intéressent : sans aucune intention, sans but déterminé, nos diverses facultés actives s'emparent des résultats intellectuels que des causes externes ont produits en nous, et opèrent en eux des décompositions encore superficielles, qui suffisent cependant pour déterminer un sentiment général de distinction entre l'élément nécessaire et l'élément contingent de la connaissance. A dater de cet instant, la réflexion est devenue possible. Car nous avons senti, qu'il y a complexité dans notre pensée; et nous savons que l'analyse, opérée par les facultés instinctives, est inconstante dans son objet, et s'arrête toujours à la surface des choses.

Lorsque la réflexion intervient dans les actes de l'intelligence, il ne faut pas s'imaginer que l'instinct lui cède toute la place, et la laisse seule maîtresse dans le domaine de la pensée. En donnant lui-même l'éveil à la réflexion, l'instinct ne cherche qu'un secours utile : c'est une alliée, ce n'est pas une héritière qu'il appelle. Ces deux principes sont contraires sans être ennemis; ils se servent de complément l'un à l'autre, et chacun d'eux joue un rôle nécessaire dans le développement de la connaissance, soit contingente, soit nécessaire. En effet, toute connaissance se forme sous une double loi : 1° besoin de clarté, inhérent à la réflexion; 2° besoin d'unité, inhérent à l'instinct rationnel. En vertu de son besoin de clarté, la réflexion décompose et abstrait : voilà l'unique fonction qui lui soit propre. Mais en décomposant la réalité, elle la brise : elle ne produit et n'éclaire que des fragments. Laissez-la poursuivre ses divisions, et bientôt elle ramènera la confusion par l'excès de la diversité. Mais l'instinct rationnel vient arrêter l'abus de la réflexion; il s'impose à nous avec autorité et nous oblige à rassembler en un tout les éléments dispersés de nos connaissances et de leurs objets. Quand, par exemple, nous étudions séparément les phénomènes divers qui s'offrent à notre observation dans les individus, l'instinct tient toujours présente l'idée de la substance, et nous montre en elle l'unité vivante qui doit servir de support et de lien aux résultats partiels de notre analyse. Cette

première synthèse qui rattache dans l'individu les qualités à la substance, ne suffit pas aux besoins de l'intelligence humaine. Après avoir établi, dans chaque être, un lien entre ses qualités, il en faut établir un autre entre les individus même. On y parvient par la généralisation qui est préparée par l'analyse et aboutit à une synthèse, dont l'instinct nous fait sentir la nécessité. Voyez aussi avec quel empressement l'homme traverse en quelque sorte le divers et le variable, dans les individus, pour atteindre en eux ce qu'ils ont d'identique et de permanent, pour saisir l'unité qui doit les fixer et les lier dans son esprit ! Quoiqu'il n'ignore pas que la généralisation mutile la réalité des individus, il renonce pourtant volontiers à des connaissances individuelles qui accablent l'esprit sous un amas confus de détails sans liaison, et leur préfère une connaissance plus restreinte dans sa compréhension, mais plus claire dans les détails et plus systématique dans l'ensemble. Ce que la généralisation enlève aux individus est d'ailleurs sans importance réelle à nos yeux ; car elle n'en retranche qu'une partie insaisissable en raison de son inconstance, une partie sans intérêt, parce qu'elle n'est pour nous qu'un théâtre d'*accidents*, et que nous ne pouvons actuellement la rattacher à aucune loi. Ajoutons enfin que la généralisation semble dépouiller les êtres finis de leur contingence, et, en leur donnant la fixité, les rapprocher de l'être nécessaire et immuable par une ressemblance plus parfaite. Les rapports conçus entre les *genres* ont toujours une apparence, souvent un caractère réel de nécessité ; et, si cette nécessité n'est que conditionnelle par rapport aux objets, elle est toujours absolue par rapport à l'esprit.

Nous avons vu la connaissance contingente se distinguer de la connaissance nécessaire par la clarté que lui donne l'analyse, et s'en rapprocher par l'unité qu'elle doit à la généralisation. Dans ce travail, la connaissance nécessaire prend à son tour une forme plus déterminée et revêt l'apparence de la généralité. Ce n'est pas une analyse directe et immédiate de son objet qui produit en elle cette métamorphose. Le nécessaire, l'universel est en soi réellement simple et indécomposable. Car il n'est, comme nous l'avons dit, rien autre chose que Dieu, et Dieu n'a en soi rien de multiple ; la pluralité de ses attributs n'est qu'un *phénomène* résultant de ses rapports avec le monde. Dieu, d'ailleurs, ne se révèle pas immédiatement et en lui-même ; il ne se manifeste que dans les phénomènes du monde et de la conscience qui sont pour

nous les signes de ses perfections infinies. Il ne peut donc être l'objet de l'analyse ou de la réflexion que dans les notions contingentes, auxquelles le concept de l'être nécessaire se lie comme terme essentiel du rapport fondamental impliqué dans toute connaissance; et, par conséquent, la conception d'une pluralité d'attributs dans l'être nécessaire est une suite des différences que l'observation nous découvre entre les êtres et les phénomènes contingents. Ainsi, par l'application de l'analyse aux résultats de la sensation, nous voyons la notion de l'immensité, confondue dans l'origine avec celles des corps, se dégager peu à peu des idées sensibles dans lesquelles elle était d'abord enveloppée, et devenir de plus en plus distincte, à mesure que la relation du corps au lieu se dessine plus nettement dans la conscience. Mais, puisque la réflexion, en déterminant le rapport de l'universel au particulier, nous montre l'un sous autant de faces qu'elle peut établir de distinctions premières et fondamentales dans l'autre, l'unité absolue de l'être universel semble se briser dans l'analyse des êtres particuliers; et la conception qui le représente, abaissée en quelque sorte par cette apparente division jusqu'à la forme de la généralité, s'assimile, en s'éclairant, à la connaissance contingente.

Dans cette assimilation, à laquelle nous entraîne le besoin de clarté, l'universel cesse d'être le Dieu vivant qui anime toute la nature; il n'est plus qu'un ensemble de froides abstractions. Mais l'instinct rationnel obéit toujours au même besoin d'unité; et, si la réflexion tend à dénaturer l'universel en le renfermant dans des idées abstraites, la raison lui rend sa simplicité et sa vie par une synthèse finale qui réalise tous les points de vue sous lesquels nous le concevons, et les rassemble dans l'unique conception de l'Être divin, dont ils sont les attributs indivisibles et incommunicables.

CHAPITRE VII.

ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

Les êtres qui sont toujours passifs n'ont que des propriétés ou capacités naturelles : ils n'ont pas de facultés. (Voir JOUFFROY, *Mélanges phil.*) Il n'y a et il ne peut y avoir de facultés que dans les êtres qui sont doués à quelque degré d'un pouvoir d'agir indépendant et personnel; et cette qualification s'applique en eux : 1^o à ce pouvoir; 2^o aux propriétés ou capacités naturelles qui peuvent tomber sous sa direction.

S'il est vrai que tout principe, susceptible d'être dirigé par l'activité du moi, doive à ce titre prendre rang parmi les facultés de l'homme, Laromiguière a eu tort de ne comprendre parmi les facultés intellectuelles que les opérations de l'activité. Les diverses opérations de l'activité ne constituent pas l'intelligence : elles en modifient les résultats. Ce n'est pas l'attention qui perçoit les objets; c'est la vue. Ce n'est pas la comparaison qui discerne les rapports entre les idées; c'est la conscience. J'avoue que, sans le secours de l'attention et de la comparaison, l'esprit ne pourrait ni percevoir distinctement les objets, ni discerner les rapports qui unissent nos idées entre elles; que, dans le développement de la connaissance, ces deux facultés sont des instruments nécessaires. Mais il demeure toujours certain que la faculté de percevoir distinctement les objets est inhérente à la vue et en général aux sens externes, et que la faculté de discerner les rapports est inhérente à la conscience. En un mot, il y a dans l'homme une capacité de connaître qui existe par soi et indépendamment des opérations de l'activité instinctive ou volontaire, et à laquelle les facultés actives ne servent que d'instrument. En excluant d'une théorie des facultés intellectuelles les principes de la connaissance, sous le vain prétexte qu'ils n'impliquent pas l'exercice de l'activité, c'est donc en quelque sorte l'intelligence même que l'on supprime, puisque ces principes en constituent le fond, et que les opérations de l'activité ne sont que des moyens par lesquels la faculté de connaître atteint son but et réalise l'œuvre qui lui est propre.

Le célèbre écrivain qui, depuis quelques années, s'est érigé en chef de la philosophie française, a donc justement critiqué dans ses *Fragments* l'opinion de Laromiguière sur les facultés intellectuelles : mais en lisant le programme nouveau qu'il a proposé comme modèle d'un cours de philosophie élémentaire, il est facile de se convaincre qu'il a négligé sur ce point de substituer la vérité à l'erreur. « Il n'y a, selon lui, qu'une seule faculté de connaître ; c'est « la raison : à cette faculté générale se rapportent comme moyens « la conscience, l'attention, la perception extérieure, le jugement, « le raisonnement, l'abstraction, la généralisation, la mémoire et « l'association des idées. » Laissons de côté les critiques auxquelles la théorie de l'auteur sur la raison a déjà été soumise : n'essayons pas de prouver que la raison ne constitue pas à elle seule l'intelligence tout entière. Si cette idée n'est pas juste, elle est au moins systématique. Occupons-nous seulement des facultés intellectuelles, qui se rapportent à la faculté générale de connaître. Sur quel principe, je le demande, repose l'énumération que l'on en donne ? A-t-on voulu déterminer les facultés simples et irréductibles de l'intelligence ? La liste est évidemment trop nombreuse. L'abstraction, par exemple, se confond avec l'attention ou avec la généralisation, et le raisonnement peut se résoudre dans le jugement, s'il est vrai, comme l'a soutenu Dugald Stewart que l'évidence démonstrative puisse se résoudre dans l'évidence intuitive. A-t-on prétendu embrasser dans l'analyse de ces neuf facultés tous les produits de l'intelligence ? Pourquoi retrancher alors la conception, le goût et l'imagination ? Enfin a-t-on au moins rangé ces facultés dans un ordre tel, qu'il soit impossible d'en déplacer une seule sans nuire à la clarté des descriptions ? Pas davantage. On pourrait sans le moindre inconvénient modifier cette table de matières, analyser, par exemple, la perception extérieure avant l'attention, l'abstraction et la généralisation avant le raisonnement. Ces neuf facultés auxiliaires de la raison semblent donc jetées au hasard, et le programme officiel qui en contient l'énumération, conçu dans cette partie sans aucun ordre, sans aucun plan, n'indique absolument aucune solution du problème, qui est l'objet de ce chapitre.

Si le philosophe dont l'influence a détruit parmi nous celle de Laromiguière, nous laisse sans données positives sur la question, ses critiques contre son prédécesseur nous aideront du moins à la poser nettement. Il est maintenant bien établi que l'intelligence est un principe distinct des opérations de l'activité ; et que les ca-

pacités qui la constituent, pouvant être dirigées par le pouvoir personnel, doivent occuper le premier rang parmi les facultés intellectuelles. Une théorie des facultés intellectuelles doit donc comprendre, comme base essentielle, les principes générateurs de la connaissance, et comme complément les facultés actives qui la modifient et la développent.

Nos analyses précédentes nous ont découvert trois origines ou trois principes distincts de connaissance : 1^o la sensation, source de toutes les impressions auxquelles se rattachent nos conceptions sur le *non-moi contingent*; 2^o la conscience ou sens intime qui nous révèle tous les phénomènes, dont le moi est le théâtre; 3^o l'instinct ou le *sens intellectuel*, rationnel, commun, principe inspirateur, qui, à l'aide des quatre idées fondamentales et corrélatives de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'espace et du corps, de l'éternité et du temps, détermine la forme et les modes de nos jugements, et nous fait concevoir le *non-moi nécessaire et universel*. En considérant l'influence que nous avons, dans quelques passages de cet écrit, attribuée au sens commun, on serait tenté de le regarder comme l'origine de toutes nos connaissances, et par conséquent comme la seule capacité vraiment intellectuelle que nous ayons reçue du Créateur. En effet 1^o c'est le sens commun qui nous suggère le jugement général, par lequel notre esprit atteint les réalités extérieures contingentes, et qui, en rapportant les impressions sensibles aux organes, nous permet de concevoir les qualités premières et fondamentales de la matière. Les autres idées de sensation, je veux dire, celles qui se rapportent aux qualités dites secondes, n'étant pas réellement instructives, il semble que le sens commun soit le seul principe de nos connaissances sensibles. 2^o C'est encore le sens commun qui, par la mémoire et par l'induction, crée un passé et un avenir aux impressions de conscience, et qui leur donne à la fois un sujet et un objet. Sans lui, ces impressions ne seraient que de vains et fugitifs fantômes, dont la réalité deviendrait douteuse, et qui ne nous révéleraient aucune existence étrangère. Il semble donc aussi que le sens commun soit l'unique origine des connaissances que nous acquérons sur la nature et les modifications du moi. — Ces raisonnements qui ont engagé certains philosophes à identifier l'intelligence avec la raison, ne sont, selon moi, ni moins exagérés, ni moins faux, que ceux des sensualistes. Sans doute, le sens commun a sa part dans la formation de toute connaissance complète; mais l'intelligence puise aussi d'abondants

matériaux dans la sensation, qui est une condition première de notre développement intellectuel. De ce que, dans la formation des connaissances, la sensation commence tout, on a eü tort de conclure qu'elle peut tout créer. On aurait également tort de soutenir que le sens commun est en nous le seul principe vraiment intellectuel, parce qu'il achève toujours l'œuvre de la connaissance. Les impressions de la conscience fournissent incontestablement la matière de nos connaissances psychologiques; la conscience doit donc aussi être regardée comme une faculté intellectuelle. Quant à la sensation, lors même qu'elle ne produirait que les idées des qualités secondes, elle devrait encore être comptée parmi les facultés de l'entendement. Car on donne ce nom aux principes qui engendrent les idées, même quand ces idées ne nous font pas connaître leur objet: car la conception des qualités secondes a donné naissance à des arts qui tendent à la conservation ou à l'ornement de la vie humaine. Les idées des qualités premières ne peuvent naître, je l'avoue, qu'autant que l'impression sensible tire du rapport instinctif, que l'on en fait aux organes, une apparence d'étendue et de solidité. Mais, si le sens commun ne parvient à créer la conception des réalités externes, qu'en transformant les impressions sensibles au sein de l'organisation, celles-ci doivent, par cette raison même, être regardées comme une origine première de cette conception. Les trois facultés, que nous avons indiquées, contribuent donc, chacune pour sa part, à la formation des connaissances humaines. Cette part peut être faite plus ou moins large, suivant le point de vue sous lequel on les envisage. Mais il demeure toujours vrai, que ces trois facultés sont également essentielles, et que l'on ne peut en supprimer aucune sans anéantir ou sans mutiler l'intelligence.

Les éléments fournis par la sensation, par le sens intime et par le sens commun ne forment dans l'esprit qu'un ensemble confus, tant que l'activité n'intervient pas pour les analyser, pour les lier et les combiner entre eux. L'activité est donc pour l'intelligence un instrument nécessaire. N'opère-t-elle en effet jamais que comme instrument? N'y a-t-il pas dans l'entendement une action purement et exclusivement intellectuelle? Ne voyons-nous pas au moment où l'attention et la réflexion analysent leur objet, s'accomplir dans les profondeurs de notre moi un acte plus intime? Oui; quand ces facultés modifient nos impressions diverses, l'œil de l'esprit attend en quelque sorte les résultats qu'elles vont produire; il se fixe sur eux au moment où ils apparaissent dans la conscience.

Ce n'est pas assez pour lui de recevoir passivement les modifications que lui apportent les opérations instrumentales de l'activité; il semble aller au devant d'elles, et les contempler au dedans de lui. Ce regard interne, cette intuition active est, selon moi, une puissance intellectuelle, qui semble inhérente à la conscience même; et c'est la seule faculté qui appartienne en propre à l'intelligence. Toutes les autres opérations ne sont que des instruments ou des moyens que l'activité met à son usage.

L'une des premières divisions qui s'offrent à l'esprit, quand on aborde l'étude de l'activité, est celle dans laquelle on distingue l'activité instinctive ou spontanée de l'activité réfléchie ou volontaire. Mais quand on examine de près cette division, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle porte moins sur les modes de l'activité prise en soi, que sur les mobiles, qui en déterminent l'exercice. Toute opération active s'accomplit sous l'influence d'un sentiment obscur, ou en vertu d'une connaissance dont on s'est rendu compte, et à laquelle on obéit avec intention. Cette division ne nous donne donc aucune faculté spéciale; elle ne nous montre que deux manières opposées d'exercer chacune de nos facultés. Ainsi on est attentif par instinct, par besoin, par curiosité, avant de l'être avec connaissance, par choix, volontairement. Faisons donc abstraction des mobiles généraux de l'activité; et, sans même étendre nos regards jusqu'aux objets sur lesquels elle opère, cherchons quels sont ses procédés essentiellement distincts.

Pour être parfaite, la connaissance doit réunir deux caractères; elle doit : 1° être distincte et claire; 2° représenter fidèlement la réalité. Pour la rendre distincte et claire, l'activité doit, autant que la chose est possible, en isoler les éléments, qui nous sont d'abord donnés dans une synthèse confuse, et les soumettre séparément à la conscience, ou à cette intuition interne que nous avons indiquée plus haut. Son premier procédé est donc la décomposition ou l'analyse de l'objet, qu'elle est appelée à nous faire connaître. Quand l'objet est externe, l'analyse des impressions qu'il produit s'opère par le moyen des organes extérieurs, et se nomme spécialement *attention*. Quand l'objet est interne, l'analyse s'opère par le moyen de l'organe intérieur nommé *sensorium*, et auquel sont attachées les diverses modifications de la pensée : nous l'avons nommée *réflexion*. L'attention et la réflexion, ainsi définies, sont donc deux modes d'analyse que l'on peut distinguer en raison de la diversité de leurs instruments, de leurs objets et de leurs effets,

mais qui, en eux-mêmes, n'offrent aucune différence vraiment essentielle. Je dis maintenant que toutes les opérations analytiques se réduisent à des actes d'attention ou de réflexion. Car la comparaison, que Laromiguière regarde comme une faculté spéciale, n'est qu'une attention ou réflexion double, c'est-à-dire appliquée simultanément à deux objets; et si, dans le raisonnement, vous écartez la perception complexe de rapport, pour vous en tenir aux actes proprement dits, vous n'y trouverez que des comparaisons.

Mais si notre esprit se bornait à décomposer les objets, la seconde condition requise pour la perfection de la connaissance ne pourrait être remplie; nous n'obtiendrions que des fragments de connaissance sans rapports, sans lien, sans unité et par suite sans consistance. Nos idées ne peuvent devenir une image fidèle de la réalité qu'autant qu'elles forment, par leur combinaison, un tout dont les parties soutiennent entre elles le même rapport que les qualités de l'objet auquel elles correspondent. Il faut donc que la synthèse succède à l'analyse, et combine d'après la réalité même les éléments de la pensée que celle-ci avait laissés épars. Aussi la Providence a-t-elle mis dans toute ame humaine une puissance d'union et de combinaison dont on ne saurait contester l'existence, quoique dans notre langue elle n'ait pas de nom spécial comme faculté. Cette puissance qui, dans son principe, paraît attachée à l'instinct, et qui est toujours déterminée à l'action par son influence, se manifeste clairement dans tous les travaux de l'intelligence humaine. Elle est dans la raison, qui par la généralisation ramène à l'unité la connaissance contingente et qui tend, sous l'inspiration de l'instinct, à réunir dans un seul et même être les éléments de l'universel que l'analyse du particulier nous avait fait concevoir sous des formes abstraites; elle est dans l'imagination qui, l'œil fixé sur un type intérieur, conçu par l'instinct, déterminé par l'observation, fond ensemble, pour le reproduire, les beautés éparses qu'elle dérobe à la nature; elle est dans les jugements de sensation, qui rapportent à une seule substance externe les impressions reçues par différents organes; dans les jugements de conscience, qui rapportent les phénomènes les plus divers à un moi simple et identique que la conscience ne saisit pas, mais que l'instinct devine et conçoit; elle est encore dans cette tendance naturelle de l'esprit à classer tous les phénomènes selon les rapports du moyen à la fin, de l'effet à la cause, de la conséquence au principe, de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, etc. Joignez cette puissance

synthétique, qu'il est plus facile de démontrer que de nommer, aux deux facultés analytiques que nous avons désignées sous les noms d'attention et de réflexion : vous aurez alors tous les modes simples et vraiment distincts de l'activité, et vous pourrez, en les combinant de diverses manières avec les trois facultés de l'entendement, rendre raison de toutes les connaissances, expliquer toutes les facultés intellectuelles. Ainsi la perception externe est le produit de trois éléments, de la sensation, du sens commun et de l'attention. Dans l'imagination créatrice nous trouvons l'instinct qui conçoit les types, l'observation, c'est-à-dire l'attention ou la réflexion qui les détermine et qui abstrait les parties ou les qualités des êtres réels; enfin, la faculté synthétique qui combine les matériaux de l'œuvre poétique. La généralisation résulte de la comparaison et de l'attention. La raison qui commence s'identifie avec l'instinct; la raison parfaite implique la généralisation du contingent, l'analyse de l'universel, ramené ensuite à l'unité par la synthèse. Il nous semble inutile d'expliquer ici par nos principes d'autres facultés particulières. Nous croyons notre théorie suffisamment établie, et nous laissons au lecteur le soin de la vérifier par de nouvelles applications.

Je n'ai parlé ni de la mémoire, ni de la conception, ni de l'imagination représentative. Dans ces facultés il y a deux éléments distincts, le jugement et le réveil de la pensée. Le jugement est un acte d'instinct rationnel. Le réveil des idées tient à leur association, et l'association des pensées est un fait, est une loi; je ne crois pas qu'elle doive être considérée comme une faculté. Dans tous les cas, l'objet spécial de ce chapitre était de déterminer les facultés élémentaires qui engendrent et qui développent la connaissance; nous n'avions pas l'intention d'y comprendre celles qui conservent et reproduisent les idées.



DEUXIÈME PARTIE

DE LA PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE VIII.

DE LA SENSIBILITÉ.

1^o *Caractères de la sensibilité.*

« Le phénomène de la sensation, dit M. Jouffroy, est tout à la fois une affection agréable ou désagréable pour la sensibilité qui l'éprouve, et un signe déterminé pour l'intelligence qui l'aperçoit : par ce double caractère, il donne naissance à deux séries de phénomènes, dont l'une se développe dans la sensibilité, et dont l'autre se produit dans l'intelligence. » Comment une seule et même impression organique peut-elle produire simultanément en nous une émotion et une idée? C'est là, sans contredit, un fait étrange et inexplicable; mais la conscience nous en démontre à chaque instant la réalité; et, si l'habitude parvient souvent à effacer dans nos sensations l'élément affectif qui s'y trouvait primitivement renfermé, il est certain, au moins, que toute impression actuelle qui affecte la sensibilité, est en même temps pour l'intelligence une source d'idée et de jugement. Cette union intime de l'intelligence et de la sensibilité se manifeste également dans les phénomènes de conscience et dans les actes du sens commun. Le sentiment intérieur, qui nous révèle le développement de nos facultés, est accompagné d'une émotion agréable; et celui qui nous avertit de leur faiblesse ou de leur impuissance, produit dans l'ame une émotion pénible. Enfin, les inspirations de l'instinct intellectuel ne s'arrêtent pas à l'entendement; elles pénètrent le cœur; et les

sublimes idées du bien et de la beauté sont pour l'homme une source de nobles sentiments, qui, dans leur principe, offrent un caractère vraiment divin. D'un autre côté, la liaison des phénomènes de la sensibilité avec ceux de l'activité est si étroite, qu'un grand nombre de philosophes ont cru pouvoir comprendre les uns et les autres dans une même division sous le nom général de *volonté*. Le sentiment est toujours un mobile : tout état passif de l'âme détermine en elle une action. La passion et l'action sont tellement mêlées dans la vie psychologique, que souvent on rapporte à l'une ce qui appartient à l'autre, au moins en partie. On considère, par exemple, les *tendances*, les *inclinations*, les *penchans*, comme des faits de la sensibilité. Il est bien évident, pourtant, que ces faits ne pourraient se produire dans un être qui ne serait que sensible, c'est-à-dire capable de jouir et de souffrir. Le sentiment pousse ou plutôt sollicite l'activité : c'est l'activité qui *tend*, qui *incline* vers le plaisir ou vers la cause du plaisir, qui s'y laisse en quelque sorte porter par une pente naturelle. Si, maintenant, il est vrai que toute émotion agréable ou désagréable de l'être sensible détermine dans l'être actif une tendance positive ou négative, on ne peut nier que les phénomènes de la sensibilité n'impliquent tous à quelque degré un mélange d'activité; et par conséquent les trois grandes facultés du moi sont soumises à la loi de simultanéité et de dépendance, que nous avons déjà signalée entre les trois facultés de l'entendement.

Ce serait une entreprise frivole et stérile que de vouloir, en décrivant les phénomènes de la sensibilité, faire entièrement abstraction de l'activité et de l'intelligence. Car on ne conçoit pas qu'un être puisse sentir, sans avoir la puissance de distinguer les unes des autres les impressions qu'il éprouve; et, si vous ne laissez pas subsister en nous la capacité intellectuelle de retenir et de réveiller les modifications passées, la sensibilité, toujours réduite à l'émotion présente, ne donnera plus aucune prise à l'analyse psychologique. Ce serait encore mutiler la sensibilité que de la considérer indépendamment de ces tendances, dont elle détermine la manifestation dans l'être actif. Il existe, en effet, un grand nombre de sentiments, qui sont impliqués dans le mouvement même de notre activité vers un plaisir ou vers un objet. Il en est d'autres encore, qui résultent des efforts que nous faisons pour satisfaire nos besoins et nos désirs. Ajoutez que cette portion d'activité, qui est comme engagée dans la sensibilité, semble, en

se mêlant avec elle, revêtir les caractères du sentiment. C'est à cette transformation apparente de l'activité, couverte en quelque sorte par le phénomène sensible, qu'il faut attribuer l'opinion des philosophes, qui ne voient dans le désir qu'un état purement affectif ou passif de l'ame, quoique le désir soit en réalité, comme nous le démontrerons plus tard, un mélange d'action et de passion. C'est un devoir, sans doute, pour le psychologue, de distinguer les caractères généraux qui appartiennent en propre à la sensibilité; mais en l'analysant, il faut aussi la laisser dans le milieu, hors duquel elle ne peut vivre, et par conséquent lui adjoindre toujours le degré d'intelligence et d'activité qui est nécessaire à son développement.

Nous avons déjà vu que, dans le phénomène de la sensation affective, le moi est toujours soumis à l'action d'une cause étrangère; qu'il éprouve le plaisir et la douleur, et qu'il n'est jamais en son pouvoir de les créer. La direction donnée à l'activité peut augmenter ou affaiblir l'énergie de la sensation; elle n'en est jamais ni l'origine ni la cause. Quand on est attentif, l'impression sensible est plus forte, elle ne cesse pas pour cela de venir des objets extérieurs. Celui qui se donne la mort reçoit passivement le coup qui le tue : la cause immédiate de sa blessure est hors de lui. Il en est de même de l'homme qui va au devant des impressions sensibles : il subit, en se rencontrant avec elles, une influence étrangère. Ce que nous venons de dire des sensations s'applique à tous les sentiments. Des travaux habilement dirigés ont conduit un savant à une découverte importante. Un honnête homme a courageusement sacrifié son intérêt à celui de ses semblables. Le premier s'applaudit du succès de ses recherches; le second se fait un mérite de sa générosité. Mais l'émotion délicieuse qui remplit leur ame, n'est point leur ouvrage; c'est une récompense qu'ils reçoivent; et les plaisirs de la vertu ne dépendent pas plus de la volonté humaine, que les remords attachés au crime. Jusqu'ici, nous n'avons invoqué que l'autorité du sens commun : nous pourrions confirmer le fait par le raisonnement, et l'élever à la certitude scientifique. Que les sentiments moraux ne soient que des sensations plus délicates, résultant de l'organisation, comme le pensent les matérialistes; ou que, suivant l'opinion de quelques idéalistes, ils soient immédiatement excités dans l'ame par l'action d'une puissance mystérieuse et divine; dans l'un et l'autre cas, leur cause immédiate et efficiente est réellement externe, et

par conséquent, nous sommes passifs quand ils se produisent en nous. Si l'on rejette ces deux hypothèses, il faut admettre que les sentiments moraux tiennent à la nature même de l'intelligence, qu'ils sont un résultat nécessairement attaché à la présence de certaines idées, de certains jugements dans la conscience. Or nous avons fait voir que le principe des idées est dans l'action d'une cause étrangère; et que leur retour étant toujours déterminé par quelques mouvements organiques, est par cela même toujours indépendant de nous, au moins quant à sa cause immédiate. Si l'intelligence ne peut être modifiée que par l'intermédiaire de l'organisation, toutes les idées et tous les sentiments qui tiennent aux idées, sont des phénomènes qui affectent passivement la conscience, même quand ils ont été provoqués par l'exercice de l'activité. La passivité du moi dans l'exercice de la sensibilité est donc un fait sur lequel la science s'accorde avec le sens commun, et ainsi toute émotion, de quelque nature qu'elle soit, est nécessaire et impersonnelle.

Ce caractère de nécessité et d'impersonnalité que nous signalons ici dans la sensibilité, appartient aussi, suivant quelques philosophes, à l'intelligence, et ce qui distingue ces deux facultés l'une de l'autre, c'est que la seconde est essentiellement *objective*, tandis que la première est marquée d'un caractère évident de *subjectivité*. Mais ces mots, *objectivité*, *subjectivité*, n'ont pas, dans notre langue, une signification assez déterminée; et il est bon de s'enquérir du sens qu'on leur donne, avant d'admettre l'opposition qu'ils servent à établir entre le sentiment et la connaissance. Entend-on par *objectivité*, le rapport des phénomènes de conscience à un non-moi qui en est l'objet, et par *subjectivité*, le rapport de ces mêmes phénomènes au moi sujet; alors il est évident 1° que l'intelligence est à la fois *subjective* et *objective*, puisque la raison conçoit tout phénomène de conscience comme le résultat d'un rapport du moi (*sujet*) au non-moi (*objet*); 2° que la sensibilité n'est ni *subjective*, ni *objective*, puisqu'elle ne nous révèle rien de plus que sa propre existence dans le sentiment, et qu'elle ne nous fait concevoir le sentiment ni comme modification du moi, ni comme la représentation ou l'effet d'un objet externe. Le mot de *subjectivité* a-t-il pour but de nous faire comprendre que la détermination des sentiments est subordonnée à la réceptivité du sujet qui les éprouve : il n'exprime plus alors un caractère qui soit exclusivement propre à la sensibilité. Car nous avons

montré que les manifestations de la raison même sont subordonnées à la capacité intellectuelle du moi, et que ses jugements sont plus ou moins clairs, plus ou moins obscurs. Je ne crains pas même d'ajouter qu'ils sont réellement variables dans leur objet, dès que cet objet se particularise, et que, pour les trouver parfaitement identiques, il faut se renfermer dans le cercle de quelques hautes généralités. Mais si, en disant que la sensibilité est *subjective*, on se borne à exprimer le caractère d'une faculté qui ne sort pas d'elle-même, et qui ignore les causes ou les objets dont l'action la met en mouvement, on est obligé d'avouer que, dans ce dernier sens, la sensibilité est vraiment *subjective*, puisqu'une émotion ne peut révéler rien de plus que sa propre existence, et que la connaissance seule a le privilège de nous éclairer sur la réalité des objets qui nous environnent.

On a encore distingué la sensibilité de l'intelligence par le caractère de *relativité* dont elle est empreinte. Cette distinction générale n'est pas plus précise que la précédente. J'avoue que la sensibilité varie dans le temps, suivant les changements que subit l'organisation; qu'elle varie dans l'espace, en raison des différences que la nature et l'habitude ont établies entre les individus : je suis prêt encore à reconnaître que le sentiment, n'étant que le résultat d'un rapport entre le moi et le non-moi, est, par ce seul fait, dépourvu de toute fixité, et que le même objet, selon les temps, selon les lieux, selon les hommes, peut être successivement ou même simultanément une source de peine et de plaisir. Mais, si vous exceptez quelques principes universels qui constituent pour toutes les intelligences un fonds commun et immuable, l'observation, appliquée soit à un seul et même homme, soit à divers individus de notre espèce, ne nous montre-t-elle pas la même variabilité ou les mêmes différences dans les idées et dans les jugements? La maxime : *Vérité en deçà des Pyrénées, vérité au delà*, n'est que trop souvent confirmée par les faits; et les conséquences exagérées, que les sceptiques ont essayé d'en tirer, ne nous autorisent pas à nier les nombreuses divergences d'opinions, dont la société humaine nous offre tous les jours le triste spectacle. Quand on étudie les faits réels, sans se préoccuper des généralités, devenues banales, qui traînent dans tous les livres de notre époque, il est facile de se convaincre que, sous le point de vue de la relativité, il n'existe qu'une différence du plus au moins entre la sensibilité et l'intelligence. Les vérités que nous rétablissons ici, sont

si claires et si simples, que l'on a peine à comprendre comment elles ont pu être méconnues par des écrivains qui se posent en grands philosophes. On s'explique toutefois leur étrange erreur, en considérant les termes de la comparaison qu'ils établissent. Ce qu'ils nomment sensibilité n'est autre chose que la sensation, c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus variable et de plus divers dans la sensibilité : ce qu'ils nomment intelligence n'est autre chose que la raison, c'est-à-dire, celle des facultés intellectuelles, à laquelle appartient tout ce qu'il y a de fixe, d'absolu, d'identique dans la connaissance. Or nous devons avouer que la sensation, par son caractère de relativité, est réellement le contraire de la raison : mais, si cette mutilation des deux termes que l'on compare, permet de les opposer l'un à l'autre, il suffit de les rétablir dans leur intégrité, pour apercevoir qu'il n'est pas impossible de les rapprocher. Ces réflexions critiques pourraient être poussées beaucoup plus loin. Plus tard, nous aurons occasion de revenir sur ce sujet, et nous montrerons que l'on dénature la sensibilité morale, quand on lui attribue sans restriction le même caractère de relativité qu'à la sensation affective.

Cherchons maintenant quelles sont les circonstances et les phénomènes qui accompagnent la production du sentiment dans le moi. « Quand la sensibilité est agréablement affectée, elle com-
 « mence, dit M. Jouffroy, par s'épanouir, pour ainsi dire, sous
 « la sensation ; elle se dilate et se met au large, comme pour ab-
 « sorber plus aisément et plus complètement l'action bienfaisante
 « qu'elle éprouve. Est-elle, au contraire, désagréablement affectée ;
 « au lieu de s'épanouir, elle se resserre : nous la sentons se con-
 « tracter sous la douleur, comme nous la sentons se dilater sous
 « le plaisir. » Cette dilatation sensible, qui accompagne le plaisir, c'est la joie : cette concentration, ce resserrement pénible qui suit la douleur, c'est la tristesse. Cette description des premiers effets du sentiment est exacte et précise, quand on ne va pas au delà des apparences. Mais, en réalité, elle attribue à la sensibilité ou à l'âme des résultats qui tiennent à l'organisation. Les mouvements de dilatation et de concentration ne sont que des phénomènes physiques, produits par la réaction machinale de l'âme sur le corps : ils nous sont révélés par une sensation agréable ou pénible, qui se combine avec la première émotion de plaisir ou de douleur que nous avons éprouvée. Si donc nous étions dépourvus de la faculté intellectuelle, qui localise les sensations dans les or-

ganes, nous cesserions de sentir cette dilatation et ce resserrement, qui nous paraissent aujourd'hui constituer ce que nous nommons la joie et la tristesse; et cependant il est certain que l'âme continuerait d'être joyeuse ou triste suivant la nature des sentiments dont elle serait affectée. La dilatation et la contraction ne doivent donc être considérées que comme des circonstances qui accompagnent la joie et la tristesse, et qui sont rendues sensibles par l'intelligence. A la place des expressions populaires, *joie et tristesse*, M. Jouffroy désirerait voir consacrer par la science, les mots, *dilatation et contraction*, qui traduisent, selon lui, avec autant d'exactitude que de précision, le caractère propre des phénomènes, et qui l'expriment dans sa pureté sensible et sans aucun mélange intellectuel. Je ne puis partager cette opinion. Les mots, dilatation et contraction, n'expriment que des transformations, que la sensibilité subit dans l'organisme par l'action de l'intelligence: ils nous dérobent l'élément spirituel des phénomènes, et réduisent le sentiment à la condition d'un simple fait physiologique. L'usage exclusif de pareils mots ne pourrait convenir qu'à des matérialistes; et le vrai philosophe ne doit s'en servir qu'accessoirement, pour déterminer les circonstances physiologiques qui se joignent d'ordinaire à la production du sentiment dans notre âme.

A la dilatation et à la contraction qui se manifestent à la suite du plaisir et de la douleur, succède un effort instinctif qui a pour but de retenir l'un ou d'écarter l'autre. Si les sentiments agréables ou pénibles ont cessé de nous affecter, et que la mémoire en ait conservé l'idée, l'image du plaisir exerce sur nous une sorte d'attraction morale; la seule idée d'un bien sensible remue tout notre être, et nous nous sentons entraînés vers lui par un mouvement spontané, mais nécessaire. L'image de la douleur est au contraire pénible à supporter; elle détermine en nous un mouvement de répulsion, et si notre âme est incapable de l'éloigner, elle s'en détourne elle-même de tout son pouvoir. Cette aversion de l'âme contre tout ce qui lui est pénible se manifeste déjà dans le phénomène de contraction ou de concentration qui accompagne la tristesse; mais elle est encore vague et indéterminée dans son objet. Car la tristesse ne suppose qu'un sentiment général de malaise. L'aversion suppose une connaissance distincte du mal sensible qui la provoque. L'attraction morale en vertu de laquelle nous tendons à la possession d'un objet agréable est le désir ou l'amour; la ré-

pulsion naturelle en vertu de laquelle notre ame fuit ou écarte la douleur est la crainte ou la haine.

La joie et la tristesse ne sont que des états de l'ame, elles n'impliquent aucun acte ni aucune tendance déterminée. Le désir et l'amour, la crainte et la haine sont des faits complexes dont un élément est fourni par l'activité. On les comprend néanmoins encore parmi les résultats de la sensibilité, parce qu'ici l'action est si étroitement liée au sentiment qu'il y aurait folie à vouloir l'en séparer. Mais on est obligé de reconnaître que l'amour et la haine sont la dernière limite que la sensibilité puisse atteindre dans son développement. Au delà de cette limite, on rencontre l'activité pure et *efficente*, et l'on entre dans le domaine propre de la *volonté*.

Tant que l'on ne suppose que ce premier degré d'intelligence qui nous rend capables de distinguer nos émotions, l'objet de l'amour ne peut être que le plaisir, l'objet de la haine ne peut être que la douleur. C'est donc en quelque sorte dans son sein que la sensibilité accomplit la série des mouvements qui sont propres à sa nature. Elle n'a d'autre fin qu'elle-même et tend uniquement au plaisir. Si, dans l'état actuel, elle peut sortir d'elle-même et s'attacher à des objets externes, elle doit cette heureuse extension à l'intelligence qui, en lui montrant les causes des affections qu'elle éprouve, lui apprend à les aimer ou à les haïr en raison des plaisirs et des peines qu'elles peuvent lui procurer.

Mais, quoique la sensibilité, en suivant l'impulsion de sa nature, n'ait d'autre fin que le plaisir, il ne faut pas s'imaginer que l'homme qui agirait exclusivement sous son influence méritât le reproche d'égoïsme. C'est une loi pour toutes les facultés de tendre invariablement à un but spécial. Chacune d'elles est entraînée par un mouvement irrésistible vers un bien qui lui est propre : tout ce qui l'en éloigne est un ennemi à vaincre, un obstacle à briser. Toutes les facultés ont, si j'ose le dire, leur fanatisme; et la raison n'est pas moins exclusive dans la recherche du vrai que la sensibilité dans la poursuite du plaisir. Disons-nous donc que toutes nos facultés sont *égoïstes*? Ce serait blesser le sens commun et abuser du langage. Il n'y a jamais d'égoïsme dans un mouvement spontané et naturel. L'égoïsme est fils de la réflexion : c'est le vice de l'homme qui rapporte sciemment tout à soi. Or l'être sensible ne peut rapporter ses actes à un moi qu'il ne connaît pas encore; il ne peut être volontairement hostile aux autres êtres, puisqu'il en ignore

l'existence. Il obéit instinctivement à la loi de la sensibilité, sans faire aucun retour sur soi-même, sans songer aux personnalités qui l'environnent; et cette ignorance du but vers lequel il est entraîné, donne à tous ses sentiments un certain caractère d'innocence et de naïveté.

2^o *Des sentiments considérés dans leur origine.*

Considérés dans leur origine, nos sentiments peuvent se diviser en deux classes. Les uns dérivent des rapports de notre ame avec les objets extérieurs qui nous environnent, ou de l'état actuel de nos organes. Telle est, par exemple, la douleur que produit l'action d'un corps tranchant sur nos membres : telle est la souffrance attachée à nos diverses maladies. Ces premiers sentiments ont déjà reçu le nom de *sensations affectives*; et la capacité en vertu de laquelle nous les éprouvons, est vulgairement appelée *sensibilité physique*. Les autres sentiments ont leur cause dans l'intelligence : ils tiennent à la nature de notre ame. Il s'opère, il est vrai, au moment où ils se produisent, quelques mouvements dans les organes; mais ceux-ci n'interviennent alors que comme causes occasionnelles, ou subissent la réaction de l'ame, comme on le voit dans la manifestation des signes naturels. Le principe en vertu duquel l'ame est accessible aux sentiments de cette seconde espèce, se nomme *sensibilité morale*. Ainsi l'on rapportera à la sensibilité morale les plaisirs qui naissent de la contemplation du beau, et ceux qui sont attachés à la conscience ou à la vue d'une bonne action. Il est facile de voir que nous comprenons ici dans une seule et même classe des affections très diverses, et qui pourraient donner lieu à quelques subdivisions. Mais, pour le moment, il nous suffit de constater que la sensibilité de l'homme n'est pas renfermée dans le cercle étroit des sensations affectives; qu'il existe pour elle des émotions plus nobles, et qui, dans leur principe, ne dépendent pas de l'organisation.

Sensibilité physique. — Déjà, dans l'alinéa précédent, nous avons assigné aux sensations affectives leur caractère premier et fondamental. Elles dérivent, soit de l'état intérieur des organes, soit de l'action des objets extérieurs sur nos sens. Tous les sentiments qui se rapportent à l'une ou l'autre de ces origines, appartiennent à la sensibilité physique. Nous ne faisons point ici de distinction entre les sens : nous n'admettons point, comme certains philosophes, qu'une impulsion simple, déterminée par le rapport d'un objet

externe avec nos organes , puisse jamais être comprise parmi les phénomènes de la sensibilité morale , sous le prétexte qu'elle n'aurait pas été localisée. Selon nous , ce qui donne à un sentiment , quel qu'il soit , le caractère d'une affection physique , ce n'est point sa localisation ; c'est son origine. Ainsi le plaisir qu'une vue faible éprouve en présence d'une couleur tendre , et la douleur que lui cause l'aspect d'une couleur éclatante , sont des affections du même genre que celles qui dérivent immédiatement du toucher , et qui sont le plus distinctement localisées.

Parmi les phénomènes de la sensibilité physique , il en est un grand nombre qui se modifient , en se combinant avec le jugement de sensation. Ce jugement , comme nous l'avons fait voir dans la première partie de la Psychologie , en les rapportant aux organes qui les produisent , semble les répandre dans les diverses parties de notre machine. Ce n'est plus l'âme , c'est le corps qui paraît sentir ; et le sentiment , en s'incorporant ainsi à l'organisation , ne se montre plus dans sa simplicité réelle : il revêt une apparence de complexité et d'étendue ; en devenant local , il devient presque matériel. Mais ce caractère de localisation ne se manifeste pas dans tous les phénomènes de la sensibilité physique. Il n'arrive à une réalisation complète que dans les sensations tactiles : il tend à se produire , mais il reste indéterminé dans celles du goût et de l'odorat ; et l'on n'en rencontre plus aucune trace dans les impressions particulières qui accompagnent l'exercice de la vue et de l'ouïe. Il y a , il est vrai , des impressions qui se font sentir dans l'œil ou dans l'oreille. Souvent une lumière trop brillante produit dans l'œil qui en est frappé , un sentiment de douleur assez vif ; souvent un son trop éclatant excite dans l'oreille , qu'il ébranle , des vibrations pénibles. Mais ces impressions n'appartiennent pas en propre à la vue et à l'ouïe : elles doivent être rapportées au toucher qui est présent dans toutes les parties du corps , et qui mêle les modifications qui lui sont propres , à celles des autres sens.

Les affections qui dérivent de la vue et de l'ouïe , n'ont donc pas par elles-mêmes la propriété de se localiser. Ajoutons que la plupart des plaisirs et des peines qui dépendent de ces deux sens , ont leur origine dans les rapports que nous percevons , soit entre les couleurs , soit entre les sons , et tiennent par conséquent à l'exercice de l'intelligence. Frappés de ces particularités , certains philosophes ont cru devoir distinguer la vue et l'ouïe des trois autres sens , qu'on a , par mépris , appelés *sens animaux* ; et ils ont pré-

tendu que ces derniers sont les seuls qui donnent un caractère vraiment physique aux émotions qu'ils produisent, parce qu'ils sont les seuls qui localisent les impressions qu'ils reçoivent. Loin de moi le projet de contester aux deux sens que les Écossais ont nommés *intellectuels*, leur supériorité relative. La plupart des sentiments qui suivent les impressions visuelles ou acoustiques, sont, je le sais, plus purs et plus délicats que ceux qui naissent du toucher, du goût et de l'odorat : ils supposent des rapports perçus entre les couleurs et les sons, et par conséquent ils sont d'une nature bien supérieure aux sensations proprement dites. Qu'un artiste élève donc au-dessus des autres sens ceux qui fournissent à son génie la matière de ses sublimes créations ; je m'associe à son admiration et je partage sa reconnaissance. Mais de ce que la vue et l'ouïe ont donné naissance à la peinture et à la musique, et ont ouvert par ces deux arts au genre humain une source de nobles jouissances, est-il permis de conclure que des impressions isolées, produites sur ces deux sens par l'action des objets matériels, ne doivent pas être rangées parmi les *affections physiques* ? Pour ajouter ces impressions au riche trésor de la sensibilité morale, suffit-il d'alléguer qu'elles ne sont pas localisées ? N'est-ce pas, avant tout, leur origine qui doit ici servir de marque distinctive à nos sentiments ? J'aime le vert, parce que j'ai la vue tendre ; vous aimez le rouge, parce que vous avez la vue forte. Quand chacun de nous sera en présence de la couleur qui lui convient, il n'éprouvera qu'un plaisir de sensation, puisque ce plaisir est indépendant de toute combinaison intellectuelle, et qu'il résulte uniquement d'un certain rapport de la couleur avec la nature de l'organe qui le perçoit.

Les sensations affectives sont encore immédiates dans leur origine ; elles ne supposent aucune notion des objets, et sont indépendantes de l'intelligence autant que de la volonté. Elles ont leur principe dans l'union de l'ame avec le corps, et dans le rapport des objets aux organes. Je n'ignore pas que les plaisirs et les douleurs du corps sont appropriés par la Providence au but de notre conservation et de notre perfectionnement physique. Tout ce qui crée ou maintient l'harmonie entre les diverses parties de notre machine, tout ce qui contribue à l'augmentation de nos forces, est une source d'émotions agréables. En vertu de la même loi, toute cause qui produit le désordre dans le jeu des organes, ou qui les menace de dissolution, semble nous révéler par la douleur son

caractère malfaisant. Mais cette loi qui nous atteste la bonté de Dieu pour ses créatures du règne animal, ne se manifeste pas immédiatement à notre raison. Nous jouissons et nous souffrons longtemps sans en connaître, sans en soupçonner même l'existence; et, quand une tardive expérience l'a mise en lumière, le principe des émotions physiques continue d'agir indépendamment de nos connaissances. L'amour que nous éprouvons pour un objet dont nous jugeons l'influence salutaire, est un sentiment tout à fait distinct de la sensation qu'il est susceptible de produire. D'ailleurs la loi qui identifie dans les sensations le bien avec le plaisir, ne se montre pas aussi universelle dans l'homme que dans l'animal. Il y a des poisons agréables; et les remèdes qui rendent la santé sont souvent fort amers pour le malade. Dans la recherche des moyens de conservation et de bien-être, l'homme est à chaque instant obligé d'opposer la raison à l'instinct: il s'en faut de beaucoup que tout plaisir immédiat et naturel soit pour lui un guide infallible. L'amour de soi n'est donc pas le principe qui détermine le caractère des sensations affectives. On conçoit mal ce que pourrait être l'amour de soi dans un être qui n'aurait encore éprouvé ni plaisir, ni douleur. L'amour n'est point une simple capacité; c'est un mouvement de l'ame vers le bien. Or, pour la sensibilité, le bien c'est le plaisir. Le plaisir est donc antérieur à l'amour, puisque, sans le plaisir, la sensibilité resterait immobile. Cependant accordons, pour un moment, que l'amour de soi existe virtuellement dans l'homme avant les sensations: cet amour de soi n'est encore qu'un principe instinctif d'action, qui nous dispose à retenir le plaisir et à repousser la douleur, quand les objets extérieurs auront fait naître ces sentiments dans notre ame; mais il est évident que le plaisir et la douleur ne peuvent pas être produits par le penchant et par l'aversion qu'ils déterminent. L'émotion agréable et l'émotion douloureuse ont leur raison dans l'action des objets sur nos sens; et c'est à leur suite que l'amour de soi, qui n'était encore qu'une puissance ignorée, passe à l'acte, et commence à se manifester dans les désirs et dans les passions.

Quoique les sensations affectives n'impliquent rien de plus dans leur origine que l'action des objets, ou un certain état de l'organisation, on ne saurait nier pourtant que les développements de la sensibilité physique ne puissent être fortement modifiés par l'intelligence et par la volonté. Nous avons vu que les impressions reçues affectent la conscience avec plus ou moins d'énergie, sui-

vant le degré d'attention qu'on leur donne; que si nous avons la force de détourner notre esprit de l'objet qui l'affecte, la sensation produite devient faible et fugitive, et qu'il nous arrive même quelquefois de croire que nous ne l'avons pas réellement éprouvée. L'influence de l'activité détermine donc dans la sensibilité des variations continuelles. En faisant varier nos sentiments, elle peut aussi en changer la nature. Car, au sein de l'organisation, un point indivisible marque la limite entre la douleur et le plaisir. Il est des impressions agréables qu'on ne peut augmenter sans les transformer en souffrances : et réciproquement, un léger adoucissement dans les teintes d'un tableau peut donner du charme à des couleurs dont l'éclat blessait la vue. Parlerai-je du pouvoir de l'imagination sur les sens? Que de fois ne l'a-t-on pas vue se mêler violemment à leur exercice, y jeter le désordre et la confusion, dénaturer leurs produits, et suspendre les lois qui régulent leur action. Comment expliquer ces faits d'extase, où l'âme, détachée du corps, laisse, sans aucune émotion apparente, déchirer et torturer cette vile enveloppe que sa piété ou son orgueil méprise? Il ne faut pas nier les faits, parce qu'ils sont extraordinaires, ou parce que quelques hommes nous les donnent pour des miracles : il faut en chercher la raison. Devons-nous penser que dans l'extase on devienne réellement insensible? Une telle supposition serait bien peu vraisemblable. Selon nous, les sensations subsistent toujours; mais, quelle que soit leur violence, elle n'égale pas cette énergie d'intuition à laquelle l'âme s'est élevée sous l'empire d'une grande idée. Je ne veux pas nier, au reste, que de fréquentes extases n'aient pour effet d'affaiblir la sensibilité physique. Le mépris de la douleur en émousse à la longue le sentiment : il ne va pas toutefois jusqu'à le détruire. Un soldat vient d'être blessé : emporté par l'ardeur du combat, il semble n'avoir pas senti le coup dont il a été atteint. L'impression cependant est arrivée jusqu'à son âme; mais cette âme, distraite par des idées et des sentiments exclusifs, n'a reçu que faiblement et avec indifférence une émotion qui, par sa nature, devait être très vive. L'explication de ce dernier fait peut s'étendre par analogie au fait de l'extase : je ne vois entre l'un et l'autre qu'une différence de degré. Ici-bas, l'âme humaine ne se détache jamais entièrement du corps; elle ne cesse jamais de sentir : mais par une lutte constante contre les sensations, par l'énergie de la volonté et par la puissance de l'habitude, elle parvient quelquefois

à effacer dans l'organisation tous les signes extérieurs du sentiment, et à se donner ainsi l'apparence d'une impassibilité absolue.

Sensibilité morale. On peut citer un grand nombre d'affections qui ne se localisent pas dans les organes. Par exemple, la douleur que me cause l'absence ou la mort d'un ami, ne se manifeste distinctement dans aucune partie de mon corps : elle demeure concentrée dans le moi, et conserve la simplicité naturelle du sentiment. Le plaisir que j'éprouve en présence d'une œuvre complexe, empreinte du caractère de la beauté, la joie qui pénètre mon cœur au souvenir d'une bonne action, sont encore des sentiments purs et qui ne sortent pas de l'âme. Ces mêmes sentiments sont, dans leur principe, indépendants de l'organisation; ils ne dérivent point de l'action des objets extérieurs sur nos sens. Ils se lient sans doute, ainsi que les actes de la pensée, à certains phénomènes physiologiques; mais ces phénomènes n'en sont, comme je l'ai déjà dit, que les causes occasionnelles : leur raison véritable est dans la nature de l'âme et dans l'action de l'intelligence. Ce n'est point l'animal, c'est l'être pensant qui les éprouve. Pour les expliquer, il suffit de concevoir la pensée en acte; et il n'est nécessaire de supposer le corps que comme une condition générale de la vie intellectuelle. Si en effet l'âme s'élevait jamais à la condition d'un esprit pur, ces sentiments lui resteraient par cela seul qu'elle aurait conservé l'intelligence. Il est vrai que, quand ils atteignent un certain degré d'énergie, il se manifeste en même temps dans le corps quelques impressions sensibles. Ainsi la joie dilate le cœur; la tristesse ou la crainte le resserre. Mais ces impressions, bien loin de contribuer à la production du sentiment qu'elles accompagnent, n'en sont au contraire que des effets. L'âme ne peut être vivement affectée sans réagir sur le corps : toute émotion a son contre-coup dans l'organisme; c'est même dans cette réaction de l'âme sur le corps, que nous avons déjà trouvé le principe du langage naturel. Quand, par exemple, devant les restes mortels d'un ami, la douleur m'arrache des larmes, je ressens en même temps un pénible serrement de cœur. Cette souffrance physique n'est qu'une conséquence du chagrin que j'éprouve, et ne peut se confondre avec lui. D'ailleurs, dans les phénomènes de la sensibilité morale, la sensation est souvent opposée au sentiment. Une vive et subite joie est souvent accompagnée de spasmes douloureux. Il n'est plus possible alors de se méprendre : on voit clairement

qu'il y a là deux phénomènes distincts, et que la souffrance physique n'est autre chose qu'un effet accessoire, causé par une réaction trop prompte et trop violente de l'ame sur les organes. Il existe donc en nous un grand nombre d'affections, qui ne se rapportent distinctement à aucune partie du corps, qui ne dérivent pas d'une impression organique, et qui tiennent à la nature même de l'ame et à l'action de l'intelligence. Ces affections, qui, par leur noblesse seule, mériteraient d'être distinguées des sensations affectives, constituent dans leur ensemble les phénomènes de la *sensibilité morale*.

Quelques philosophes ont essayé d'unir par un lien de dépendance la sensibilité morale à la sensibilité physique, et d'établir entre la première et la seconde la subordination du moyen à la fin. « A les en croire, la sensation serait la source première de toutes nos émotions, en même temps que de toutes nos connaissances. Il n'est pas un seul de nos besoins, de nos désirs, qui ne se rapporte, soit directement, soit indirectement à quelque objet ou à quelque plaisir physique. L'homme ne connaît que deux sortes de bien : les uns donnent immédiatement la *volupté*; les autres ne sont que des moyens qui conduisent à sa possession. L'avare, qui se refuse les jouissances les moins coûteuses, ne s'impose, dans le présent, les plus dures privations que pour mieux s'assurer, dans l'avenir, les moyens de satisfaire les appétits des sens. L'ambitieux s'épuise à la poursuite des honneurs, parce que les honneurs donnent la richesse, et que la richesse nous met en état d'acheter le plaisir. Si le guerrier affronte la mort pour parvenir à la gloire; si le commerçant sacrifie sa fortune pour conserver l'estime publique, c'est que la gloire et l'estime rendent les hommes plus empressés à servir nos passions. Nous ne sommes donc naturellement soumis à d'autres mobiles qu'aux *appétits animaux*; et la seule chose qui nous distingue de la brute, c'est que nous pouvons multiplier à l'infini nos moyens de jouissance, et mettre dans l'apprêt des plaisirs sensuels plus de variété et de délicatesse. »

Il est malheureusement trop vrai que les sentiments moraux sont souvent corrompus par une alliance impure avec les affections physiques. Un marchand peut faire de la probité un instrument de fortune; et l'homme, qui sait que l'étude et la science sont d'utiles moyens pour se créer une position dans le monde, et s'y préparer les jouissances de la richesse, peut quelquefois cesser de

les aimer pour elles-mêmes, et ne s'y attacher qu'en vue des avantages qu'elles lui promettent. Mais, quelque nombreux que soient les exemples de perversion dans nos sentiments, à quelle ame honnête persuadera-t-on que la science et la vertu n'ont point d'attrait qui leur soit propre ; que l'estime et la gloire ne sont que des moyens d'exploiter la crédulité et le dévouement d'autrui, et que l'homme ne cherche jamais dans la bonne renommée le noble écho d'une bonne conscience ? La joie vive et profonde, qui remplit l'ame du savant, fier d'une découverte récente, les extases du poëte inspiré, et cette satisfaction intime et pure, qui suit l'accomplissement d'un devoir, ne seraient donc que des *sentiments factices et chimériques* ; et il n'y aurait point d'autres affections naturelles et vraies, que les vils plaisirs d'un Apicius, et les brutales amours d'un satyre débauché ! Si l'homme, en tant qu'il participe à la nature des animaux, est sujet à des besoins dont la nécessité et l'énergie sont incontestables, on ne saurait nier, non plus, sans calomnier l'humanité, qu'il n'y ait en lui des sentiments plus élevés, dont la racine est dans son intelligence et dans son cœur. A côté et au-dessus de la faim, de la soif et du penchant qui entraîne un sexe vers l'autre, se montrent la curiosité ou le besoin de connaître, l'amour du bien, d'où naissent les joies d'une bonne conscience, et les remords qui suivent le crime. L'homme, en un mot, est avide de sensations agréables : mais ses tendances naturelles l'entraînent aussi vers cette perfection intellectuelle et morale, qu'un noble instinct lui permet de concevoir.

Nous ne nous perdrons pas dans l'infinie variété des phénomènes que la sensibilité offre à l'observation. Les limites que nous devons assigner à cet ouvrage, nous font une loi de nous restreindre aux sommités du sujet. Nous renonçons donc à embrasser, dans nos analyses, tous les faits particuliers. Mais en nous bornant à des aperçus généraux, nous essaierons au moins de leur donner assez d'étendue et de clarté, pour que le lecteur puisse au besoin y ramener les détails que nous aurons omis.

L'homme tend par instinct à sa conservation : s'il juge qu'un objet soit nécessaire à sa santé ou à sa vie, il concevra pour cet objet de l'amour ou au moins de l'estime. L'homme tend par instinct au plaisir et au bonheur : pour qu'il s'attache à une chose, il lui suffit d'en avoir éprouvé une seule fois l'agrément et l'utilité ; il aimera naturellement en elle les plaisirs et les avantages qu'elle peut lui procurer. Cette première classe d'affections a son principe

dans l'amour de soi, que l'on doit distinguer ici de l'intérêt personnel et surtout de l'égoïsme. En effet, l'amour de soi, tel que je l'entends en ce moment, est un sentiment universel et nécessaire, qui attache tous les animaux à leur existence, et les pousse à la recherche de leur bien-être : il exprime la tendance générale de la sensibilité, considérée isolément et abstraction faite de l'intelligence. L'amour de soi est un mobile qui exclut toute intention, tout rapport volontaire de l'acte au sujet ou à la personne. L'intérêt personnel n'est pas simplement un mobile sensible, c'est un motif déterminant pour un être intelligent : il implique une connaissance réfléchie du but vers lequel on tend, et la volonté de l'atteindre. Tout animal est entraîné par l'amour de soi : l'homme seul agit par intérêt personnel. A plus forte raison, l'homme seul est ou peut devenir *égoïste*. Car l'égoïsme, c'est l'intérêt personnel, devenu exclusif : c'est, comme nous l'avons dit, le vice d'un homme qui rapporte systématiquement tout à soi. De ces distinctions, établies par l'usage, et fondées sur des faits réels, il est permis de conclure, que les affections en vertu desquelles nous tendons à notre conservation et à notre bien-être, ne doivent point être regardées comme intéressées, tant qu'elles ne sont que des mouvements instinctifs de la sensibilité. Mais, dès que la réflexion nous a éclairés sur leur nature, et que nous les prenons sciemment pour règle de notre conduite, elles deviennent vraiment intéressées ou personnelles, puisqu'alors c'est notre bien seul que nous considérons, et que notre personne est le but intentionnel de nos actions.

Le sentiment de la vie est, dans tous les êtres, accompagné d'une émotion agréable, qui augmente ou diminue avec lui. Or plus l'animal agit, plus il se sent vivre. Il y a donc en lui une jouissance naturelle et constante, dont les degrés se mesurent sur le développement de ses facultés. Ce plaisir, qui tient à la manifestation de la force, ne suppose dans l'animal rien de plus que l'amour de soi. Car s'aimer soi-même, c'est aimer la vie et tout ce qui peut la rendre sensible. A côté de cette jouissance, qui n'est encore que physique, vient se placer dans l'homme une affection morale qui s'en distingue essentiellement. Notre raison conçoit le bien, la perfection, et l'impose comme but et comme règle au développement de nos facultés. Or l'idée seule de cette perfection, que la raison nous révèle, a pour nos cœurs un attrait immédiat et naturel. Nous aimons la perfection avant de l'avoir réalisée :

nous l'aimons pour elle-même, sans calculer à l'avance les jouissances et les avantages que nous en pouvons retirer. Ainsi la science et la vertu ont en elles-mêmes un charme idéal, inhérent au caractère absolu de beauté, dont nous les concevons empreintes. Le plaisir immédiat, dont leur nature morale est la source, n'a rien de commun avec les affections que nous nommons intéressées. Pour l'obtenir, il faut oublier sa personnalité; et ce qui achève de prouver qu'il ne recèle aucun alliage d'intérêt personnel, c'est qu'il nous échappe toujours, quand nous cherchons dans la science et dans la vertu autre chose qu'elles-mêmes, et que nous nous préoccupons, par réflexion, des avantages qu'elles peuvent nous procurer.

Mais, quoique le penchant qui nous attire vers le bien soit entièrement impersonnel, l'expérience nous prouve tous les jours que nous pouvons l'altérer et le corrompre, en le liant par réflexion à des sentiments qui, par leur nature, sont intéressés. Que de gens ne voient dans la science qu'un instrument de vanité et d'ambition, dans la vertu qu'un moyen d'obtenir et d'exploiter la confiance publique ! Il est évident qu'alors le noble amour de la science et de la vertu est avili ou détruit par son mélange avec des motifs d'égoïsme étroit et vulgaire. C'est donc une vérité trop bien établie, que souvent les affections les plus pures perdent leur caractère primitif de désintéressement pour devenir *personnelles*. Ce fait se produit surtout dans les siècles d'une civilisation avancée, quand l'homme, au lieu de laisser ses sentiments et ses actes sous l'influence de l'instinct, les soumet à la réflexion et au calcul. La réflexion est en effet une faculté essentiellement personnelle. Il est dans sa nature de tout rapporter au moi, d'en faire son but, parce qu'il est son principe, et par conséquent d'estimer les choses sous le point de vue exclusif de notre intérêt. Cette tendance de la réflexion est si évidente et si nécessaire, que l'on serait presque tenté de ranger parmi les affections désintéressées toutes celles qui sont restées sous l'empire de l'instinct, et parmi les affections intéressées toutes celles que la réflexion crée ou modifie. Nous devons avouer, cependant, que cette division ne serait pas parfaitement exacte; si, en effet, la tendance spontanée qui pousse l'homme à la recherche de son bien-être peut quelquefois être regardée comme impersonnelle, ce n'est jamais en raison de son but qu'il est permis de lui assigner ce caractère. Elle diffère donc toujours essentiellement du penchant qui nous attire vers la perfection, puisque ce dernier est imper-

sonnel dans sa fin comme dans sa nature, et que la réflexion ne peut le corrompre sans l'allier à quelque autre principe spécialement subordonné à l'amour de soi.

Considérons maintenant les diverses origines de nos sentiments intellectuels ou moraux. 1° Nous trouvons une source vulgaire d'émotions dans ces actes d'imagination réfléchie, qui nous attachent aux objets en nous les montrant surtout comme moyens de conservation et de bonheur. Quand un fermier se promène dans ses champs couverts d'une riche moisson, on ne le voit point, s'oubliant lui-même, comme l'artiste, s'extasier devant les beautés d'une nature forte et puissante. Tout le charme de ce spectacle est pour lui dans l'idée des trésors que le ciel fait mûrir à son profit. Il compte le nombre de gerbes qu'il va bientôt entasser dans ses greniers; il en calcule la valeur, et jouit par avance des plaisirs que l'abondance fera naître durant le prochain hiver au sein de son heureuse famille. L'imagination varie de mille manières ses prestiges, pour satisfaire notre besoin d'émotions : elle sait donner de l'intérêt aux objets les plus communs et les plus indifférents, et les revêtir d'un éclat mensonger : habile à profiter de tous les contrastes que le destin a semés dans notre vie, elle tempère l'amertume du présent par le charme des souvenirs; elle ajoute aux douceurs du repos dont nous jouissons, en évoquant sous nos yeux les jours d'orage que nous avons traversés. Le présent et le passé lui manquent-ils; elle nous transporte dans l'avenir; et, non contente d'éveiller l'espérance, elle réalise pour un moment ce bonheur que, jusque là, nous avons vainement poursuivi.

2° Mais, dans la création de tous ces plaisirs, nous ne sortons pas de nous-mêmes; et, quelle que soit leur délicatesse, on peut toujours y surprendre les traces de l'amour de soi. La raison, aidée de la conscience, nous ouvre une source non moins féconde d'émotions dans le sentiment qui nous révèle notre perfectionnement ou nos progrès. Qu'à la suite de pénibles efforts, consacrés à l'étude d'une science, nous sentions peu à peu céder les obstacles qui arrêtaient notre marche, le sentiment de la difficulté vaincue, d'un progrès réalisé, produit chaque jour dans notre ame un plaisir nouveau. Que dans notre lutte contre une passion qui jusque là nous avait asservis, nous sentions faiblir sa violence et croître l'énergie de notre volonté, la conscience morale fortifie notre courage par les douces récompenses qu'elle nous accorde avant la dernière victoire. Quand l'homme éprouve cette seconde classe d'émotions,

il demeure encore concentré en lui-même ; mais il cesse, nous l'avons prouvé, d'être soumis à l'intérêt personnel.

3° Les sentiments que nous venons de décrire déterminent en nous des affections nouvelles, par lesquelles l'homme s'identifie avec ses semblables, avec la nature et même avec la divinité. Je nomme *sympathie* le principe en vertu duquel notre sensibilité, se répandant hors de nous-mêmes, nous unit à l'humanité, au monde et à Dieu. Comme les affections sympathiques ont en quelque sorte leur point de départ dans les deux tendances générales et essentiellement distinctes de notre nature, je veux dire dans l'amour de soi et dans l'amour du bien, elles peuvent se diviser aussi en deux espèces, suivant leur affinité avec l'une et avec l'autre. 1° Nous jouissons et nous souffrons de la joie et de la souffrance d'autrui. Je nomme *sympathie naturelle* ou *physique* le principe en vertu duquel nous participons aux plaisirs et aux douleurs des êtres sensibles. 2° Il y a aussi dans le bien et dans la beauté un charme secret qui nous émeut et nous attire : un penchant naturel nous pousse à nous identifier avec tous les êtres qui nous en offrent l'image. Ce mouvement de l'âme vers tout objet qui porte l'empreinte du bien et de la beauté, je le nomme *sympathie morale*. Ces deux espèces de sympathies, quoique très diverses par rapport à leur objet, présentent beaucoup d'analogie dans les circonstances et dans les causes qui en accompagnent et en déterminent le développement, et en faisant abstraction de l'objet et de la nature des sentiments, qui en eux-mêmes ne comportent aucune analyse, presque toutes les observations auxquelles la sympathie physique peut donner lieu deviennent applicables à la sympathie morale.

Si nous n'avions fait l'épreuve des biens et des maux, nous resterions insensibles aux joies et aux douleurs de nos semblables : les sentiments que nous tirons soit de nous-mêmes, soit du dehors, sont comme la *matière* de nos affections sympathiques. Les riches et les puissants, qui n'ont éprouvé aucune des misères de la vie, et qui ne craignent rien de l'avenir, sont peu capables d'apprécier, et par conséquent de partager les souffrances dont l'image s'offre à leurs yeux ; ils sont sans pitié pour le malheur, ou du moins la compassion qu'ils ressentent est faible et factice : pour la créer, ils n'ont que de rares et pauvres matériaux qu'ils tirent avec effort du souvenir des légers accidents qui ont interrompu le cours de leur félicité. C'est en nous aussi que la sympa-

thie morale trouve la matière première des émotions qu'elle excite. Si nous n'avions développé en nous aucun germe de bien et de beauté, nous ne serions émus ni par le spectacle de la nature, ni par l'idée des perfections divines. L'aspect de la vertu dans autrui ne peut nous émouvoir qu'en faisant jaillir de notre sein les étincelles de ce feu sacré qui dort au fond de toutes les consciences; et l'âme perverse, qui a étouffé en elle cette flamme divine, n'éprouve qu'étonnement ou mépris en présence de ces touchantes et nobles actions qui nous arrachent des larmes d'attendrissement et d'admiration.

Le développement spontané de la sympathie physique dépend des rapports d'organisation. Quand nous l'étendons aux autres animaux, elle décroît à mesure que leur organisme s'éloigne davantage du nôtre; c'est que, pour éprouver de la sympathie, il ne suffit pas d'être rationnellement convaincu qu'un animal jouit ou souffre, il faut encore que la joie ou la douleur se manifeste par des signes extérieurs et sensibles. En présence d'un animal, dont l'organisation n'offre aucune analogie apparente avec la sienne, l'homme, ne pouvant saisir aucun signe d'émotion, reste froid et impassible, quoique sa raison lui fasse une loi de croire que l'animal qu'il contemple est réellement ému. Ainsi nous écrasons tous les jours des milliers d'insectes, sans que la conviction spéculative des souffrances que nous devons leur causer, éveille en nous le moindre trouble sympathique : ainsi nous éprouvons moins de pitié naturelle pour un cheval que pour un chien, parce que, dans la souffrance, le premier paraît toujours calme, tandis que le second multiplie les signes de douleur, et que ces signes sont pleins d'énergie et d'expression. Je prie le lecteur de ne pas oublier que je ne parle ici que du développement spontané de la sympathie. Je ne nie pas que ses effets ne puissent être fortement modifiés par l'influence de l'éducation, de la réflexion et de l'association des idées. En Angleterre, par exemple, le cheval est l'objet d'un culte traditionnel. L'Anglais, un peu dur pour ses semblables, est plein de tendresse et de soins pour le généreux compagnon qui seconde ses travaux et ennoblit ses loisirs. Mais ces sentiments ne sont point un pur effet de la nature; et dans l'énergie même qu'ils ont acquise, il est facile de découvrir la part qui revient à l'usage réfléchi de l'intelligence et de surprendre la trace des habitudes qui les ont fortifiés et maintenus. Toutefois, quelles que soient les modifications que la culture apporte à nos

facultés sympathiques, l'application de ces facultés n'est possible qu'au moyen de signes extérieurs et sensibles. On peut même remarquer que les principaux secours que la sympathie doit à une culture réfléchie de la sensibilité consistent dans l'extension que reçoit le langage naturel. Quand l'esprit est cultivé, que de phénomènes, qui auparavant passaient inaperçus, prennent une valeur significative et deviennent pour l'imagination des indices suffisants d'une émotion étrangère! Le coup de fouet qu'un brutal charretier donne à son cheval n'aurait pas de sens pour le spectateur qui n'aurait jamais réfléchi : mais supposez que, par des actes fréquents d'imagination volontaire, on en ait fortement lié l'idée à celle de la sensation pénible que l'animal doit éprouver; alors la sympathie n'a plus besoin de chercher des mobiles dans les signes immédiats de la souffrance : le bruit seul du fouet l'exprime avec assez d'énergie et il est suivi dans une sensibilité délicate d'un retentissement douloureux.

Nous retrouvons cette même nécessité des signes extérieurs dans le développement de la sympathie morale. Quand, à la première vue, je me sens attiré vers un inconnu que j'ai rencontré dans une société, ce mouvement spontané de sympathie est produit par les qualités intellectuelles et morales, dont l'image est empreinte dans sa physionomie, dans ses gestes, dans ses manières, en un mot, dans toute sa personne. Otez à tous les phénomènes extérieurs, que l'observation me révèle dans cet homme, toute expression, toute valeur significative; sa présence ne m'inspirera plus aucune émotion. Souvent, je l'avoue, notre sympathie semble s'arrêter à la beauté physique des objets. Mais qu'est-ce, au fond, que la beauté physique? N'est-ce pas une qualité toute relative, et qui par elle seule serait incapable d'exciter notre amour? Quand la matière ne nous plaît qu'en raison des sensations agréables qu'elle nous donne, le caractère que nous lui attribuons alors n'est pas encore celui de la beauté; et l'amour, qui nous attire vers elle, n'est point un sentiment sympathique. La beauté physique consiste dans des rapports : elle suppose de l'arrangement, de l'ordre dans les parties d'un tout, un ensemble d'éléments ou d'actes concourant à un même but. Elle n'est donc que le reflet d'une intelligence, et n'a d'existence réelle que comme signe d'une beauté supérieure et invisible. Nous avons déjà vu que la nature est un verbe divin par lequel Dieu se manifeste à l'homme. Quand notre ame s'élève au-dessus des besoins des sens et cesse de considérer

les objets extérieurs comme d'utiles instruments pour l'amour de soi, c'est l'image des perfections divines ou humaines que nous admirons et que nous aimons dans les œuvres de la nature ou dans les produits de notre industrie. La sympathie morale a donc toujours pour objet une beauté intellectuelle ou morale, et la beauté physique est pour elle un signe nécessaire pour la concevoir, un moyen indispensable pour l'atteindre.

Puisqu'il ne suffit pas, pour créer la sympathie, de juger rationnellement des émotions ou des qualités des autres êtres, puisque, pour se développer, elle a besoin de signes sensibles, il est évident que toutes les affections sympathiques ont leur origine ou leur raison dans l'imagination. Lorsque nous sommes en présence d'un malheureux, excitée par les signes extérieurs du chagrin et de la souffrance, l'imagination conçoit avec force les sentiments qu'il doit éprouver : en les concevant, elle les réalise dans notre âme, et nous souffrons alors en nous-mêmes de la souffrance dont nous contemplons l'image dans autrui. Comme d'ailleurs la tendance de l'imagination, spontanément éveillée par les signes du sentiment, est de concentrer toute notre activité sur le phénomène qu'elle produit, elle ne nous permet pas de songer à notre moi, et de le distinguer de l'être souffrant sur qui nos regards sont fixés. En écartant toute idée de notre personnalité, elle nous identifie avec notre frère malheureux ; et par la fusion de notre sensibilité dans la sienne nous fait vivre quelques instants avec lui d'une vie commune. Cette identification des personnes et des êtres sensibles est exprimée dans la composition même du mot, *sympathie*. Mais on ne voit ordinairement dans ce mot qu'une métaphore précise et énergique. Pour nous, qui avons déjà démontré la puissance de réalisation que l'imagination recèle, il a une valeur plus rigoureuse, et c'est un fait réel que nous exprimons quand nous disons que, dans les affections sympathiques, l'homme s'identifie avec ses semblables. Ce que nous venons de dire de la sympathie naturelle s'applique à celle que nous avons appelée morale. L'image du bien et de la beauté nous apparaît-elle soit dans le monde, soit dans l'homme, notre imagination absorbée par ce spectacle en réalise l'objet en nous-mêmes, suivant la mesure de notre capacité, et nous faisant oublier notre personnalité, elle nous identifie avec l'être en qui le signe de la perfection s'est manifesté.

Mais pour qu'à l'aspect d'une émotion ou d'une beauté étran-

gère nous éprouvions une sympathie réelle, il faut laisser à nos facultés la spontanéité primitive de leurs mouvements. La réflexion, en agrandissant le cercle de nos idées, en multipliant les signes intelligibles, par lesquels l'imagination a prise sur la sensibilité, peut sans doute fournir de nouveaux matériaux à la sympathie, et lui ouvrir des sources plus abondantes d'émotion : mais elle ne doit pas intervenir dans le développement immédiat de l'affection sympathique. Quand la réflexion se mêle à l'acte d'imagination, celle-ci perd une partie de son pouvoir sur la sensibilité ; et si elle demeure encore capable d'exciter des émotions, elle ne parvient plus du moins à les dépouiller de tout caractère de personnalité. Supposez, par exemple, qu'à l'aspect d'un fils qui pleure la mort de son père, votre imagination inactive vous laisse froid et impassible, et que, pour secouer une apathie dont vous avez honte, vous fassiez un effort réfléchi ; que pourra-t-il résulter d'un tel effort ? Votre volonté réussira-t-elle à créer une sympathie que la nature vous refuse ? N'espérez pas un tel miracle moral. Dans cette situation, tout ce que vous pouvez faire, c'est de vous représenter plus ou moins vivement ce que vous souffririez, si vous étiez à la place de l'infortuné dont vous voudriez partager la douleur. Le caractère et le but d'un tel acte suffisent pour démontrer, 1^o qu'aucun mouvement actuel ne vous attire vers lui ; 2^o que vous n'avez pas oublié, et que vous êtes même incapable d'oublier votre personnalité. C'est en vain que vous essayez de vous identifier avec l'orphelin qui pleure devant vous : l'intervention même de votre volonté est un obstacle à la fusion de vos deux personnalités ; elle vous tient à distance l'un de l'autre. L'infortune de votre semblable n'est plus alors un but ; elle n'est qu'un instrument ou un mobile pour votre imagination. Vous parviendrez peut-être à vous attrister par les images funèbres que vous ferez surgir dans votre conscience : mais vous ne souffrirez pas avec ou dans le malheureux que vous contemplez ; votre affliction, produite par un effort personnel, conservera toujours la marque de son origine. La personne en est la cause ; elle en sera aussi le terme et l'objet. Il n'y a donc pas un seul mouvement de sympathie qui ne soit spontané, au moins dans sa cause immédiate ; et nous ne craignons pas de poser en principe, que tout acte d'imagination réfléchi tend à dénaturer les affections sympathiques, en y mêlant un élément d'intérêt personnel.

CHAPITRE V.

DU BESOIN, DES DÉSIRS ET DES PASSIONS.

Nous avons montré qu'à la suite des émotions simples que nous éprouvons, se manifestent certains phénomènes complexes, qui supposent l'action de l'intelligence, ou un développement instinctif de l'activité; que ces phénomènes, parmi lesquels figurent les besoins, les désirs et les passions, ne pourraient être détachés des émotions qu'ils accompagnent, et que, si l'on faisait violence aux faits, pour réaliser cette abstraction contre nature, on rendrait impossible toute analyse de la sensibilité, puisque le sentiment, considéré en soi, est essentiellement simple et indécomposable. Après avoir analysé les produits de la sensibilité dans leurs caractères, leurs origines et leurs causes, nous allons les étudier maintenant dans les états, tendances ou mouvements internes, qui résultent de son union nécessaire avec l'intelligence et l'activité. En nous plaçant sous ce nouveau point de vue, le plus simple des faits psychologiques, qui s'offrent à notre observation, est le *besoin*, à la suite duquel nous rencontrons le *désir* et la *passion*. Cherchons quelles sont les circonstances qui le déterminent, et comment le désir et la passion se développent après lui.

Dès que l'homme, soumis à l'influence des objets externes, a éprouvé les premières sensations de plaisir et de douleur, son activité déterminée par le sentiment, même avant de se connaître, cherche à retenir les unes et à écarter les autres; et ces premiers efforts, qu'un instinct aveugle nous suggère, font naître les premières connaissances. Or nous n'avons pas plus tôt entrevu l'existence des objets qui nous affectent, que notre nature nous porte à les étudier dans leur rapport avec notre sensibilité; et bientôt nous apprenons à distinguer parmi eux les causes de nos souffrances et de nos plaisirs. Mais les objets sont plus ou moins indépendants de notre pouvoir: nous échouons souvent dans les efforts que nous faisons pour nous soustraire à leur action, ou pour en conserver la jouissance. Nous souffrons alors, soit parce qu'une sensation pénible se prolonge, soit parce qu'une sensation agréable nous

échappe. Quand un objet agréable est loin de nous, la mémoire peut bien encore nous en retracer l'image : mais elle ne nous rend plus que l'idée de la sensation qu'il a produite ; et, tant qu'aucune autre cause ne vient détruire le souvenir de l'objet et l'idée du plaisir, qui est attaché à sa possession, nous souffrons, parce que nous sommes privés d'un bien que nous jugeons nécessaire à notre conservation ou à notre bonheur. Cette souffrance qui naît de la privation d'un bien nécessaire ou utile, est ce que l'on nomme *besoin*. Nos besoins, comme nos désirs, peuvent être naturels ou factices. Le besoin est naturel, quand l'objet qui nous manque est réellement nécessaire à notre existence ou à notre bien-être : le besoin est factice, quand le plaisir actuellement attaché à la possession de l'objet, est le résultat de l'imagination ou de l'habitude.

Puisque le besoin n'est qu'une souffrance d'une nature particulière, il n'implique encore aucun mélange d'activité ; il est, comme la sensation, un état passif de notre ame. Mais, comme la nature porte l'homme à rechercher tout ce qui lui est agréable, et à fuir tout ce qui lui est pénible, dès que la souffrance causée par la privation d'un objet devient assez vive pour fixer son attention, il sent aussitôt s'élever dans son sein un trouble secret, une agitation vague et indécise, qui se retrace d'ordinaire dans des mouvements physiques, incertains et désordonnés : en un mot, le besoin fait naître l'inquiétude, état indéterminé et transitoire d'une ame qui cesse d'être purement passive, mais dont l'activité n'a pas encore pris une direction précise. Quand la souffrance résiste à nos premiers efforts, elle devient, en se prolongeant, moins supportable. Alors, si l'objet, dont la privation cause notre douleur, est présent, l'attention se concentre sur lui ; et l'on voit à notre attitude, à la fixité de notre regard, que notre ame réunit toutes ses forces, pour se saisir, au moins par la pensée, du bien qui lui manque. Pas une seule de nos facultés ne demeure oisive dans cette contemplation extatique : elles sont comme *tendues* vers l'objet dont nous croyons la possession agréable. C'est ce nouvel état que j'appelle *désir*. Le désir est donc une action instinctive par laquelle nos facultés se fixent sur un objet dont nous croyons la possession agréable, ou dont la privation est douloureuse. Il résulte de cette analyse, qu'il y a dans le désir deux éléments que la réflexion peut distinguer, mais qui sont en réalité inséparables : 1° une souffrance particulière ; et sous ce point de vue, le désir n'est qu'un état passif ; 2° une tendance des facultés vers un objet ; et sous ce point de

vue le désir implique un développement spécial et nécessaire de l'activité.

Le premier des deux éléments qui constituent le désir, c'est le besoin. Puisque ces deux éléments sont inséparables, le besoin n'est dans la sensibilité qu'un phénomène partiel, qui ne se produit jamais isolément. Jamais l'ame ne se résigne passivement à la souffrance : elle aspire toujours à la faire cesser ; et c'est dans cette tendance principalement que consiste l'essence du désir. Il me semble donc impossible que l'homme éprouve un besoin, sans désirer en même temps le bien, dont la privation le fait souffrir : et par conséquent les sensualistes ont eu tort de s'imaginer qu'il existe un rapport de génération entre le besoin et le désir. Il y a dans nos ames deux virtualités ou tendances distinctes, qui ont pour objet, l'une, le plaisir ; l'autre, le bien : ces tendances existent à priori, mais indéterminées et latentes. Le sentiment et l'intelligence ne les créent pas : ils leur donnent un but, et en déterminent les diverses manifestations.

Laromiguière avait déjà montré, avant nous, qu'il entre dans le désir un élément d'activité. Mais, quoique dans son système le désir soit antérieur et même inférieur à la volonté, qu'il nomme *préférence*, « ces deux facultés ont cependant même nature, puisque la seconde n'est qu'une transformation de la première. » Selon nous, l'activité instinctive, nécessaire, et en quelque sorte automatique de l'ame dans le désir, n'a rien de commun avec cette activité réfléchie et libre, qui constitue la volonté humaine. C'est donc avec raison que M. Cousin, dans sa critique des *Leçons de philosophie*, reproche à leur auteur : « de faire sortir le désir des facultés intellectuelles volontaires, qui lui sont entièrement étrangères, et de tirer du désir la préférence et la liberté, qui lui sont aussi opposées qu'au besoin. »

Mais quand M. Cousin développe ensuite sa propre opinion sur la nature du désir, il ne s'éloigne pas moins du vrai, que l'adversaire qu'il réfute. Selon lui, le désir est un phénomène purement passif : car, « en présence de tel ou tel objet correspondant à mes besoins, il se produit en moi le phénomène du désir ; ce n'est pas moi qui le produis : il se manifeste par des mouvements souvent même physiques, que la sensibilité, l'organisation et la fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de désirer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée. Je puis bien prendre toutes les précautions nécessaires, pour que le désir ne s'élève pas dans

« mon ame ; je puis bien fuir toutes les occasions. qui l'excite-
 « raient ; quand il est né, je puis bien le combattre ; car ma vo-
 « lonté qui est distincte du désir, peut lui résister : mais quand
 « le désir naît, et même quand il meurt, je ne puis ni l'étouffer
 « ni le ranimer ; il m'assaille ou il m'échappe malgré moi. »

Ce passage peut se résumer dans cet enthymème : « le désir est un phénomène nécessaire ; donc le désir est un phénomène passif. » Comment l'auteur n'a-t-il pas aperçu que le principe général qui sert de base à ce raisonnement n'est qu'une hypothèse insoutenable ? L'expérience ne nous prouve-t-elle pas tous les jours qu'un phénomène peut être nécessaire sans être passif ? L'observation psychologique ne nous fournit-elle pas mille exemples dans lesquels la force active de l'ame est astreinte à un développement nécessaire et déterminé ? L'homme agit spontanément, et pourtant nécessairement, quand il subit l'influence de l'instinct et de l'habitude. L'assentiment qu'il donne aux vérités évidentes est encore un fait nécessaire, et en même temps un acte spontané. Quand l'ame est émue, elle fait rayonner le sentiment sur le visage : c'est là un phénomène nécessaire, et pourtant le produit d'une activité interne et naturelle. En vain on nous présente les manifestations extérieures du sentiment comme de simples réactions de la sensibilité même, qui s'épanouit, se dilate et se met au large. Ce terme de réaction, transporté du domaine de la physique à des phénomènes purement spirituels, ne change-t-il pas de valeur ? Peut-il signifier autre chose qu'un développement de force interne, correspondant à des impressions venues du dehors ? M. Cousin, me dira-t-on, n'entend pas comme vous le mot de passivité ; selon lui, « le moi n'est pas « passif et ne peut jamais l'être, puisqu'il est l'activité libre : « dans la sensation » ce n'est pas l'objet non plus qui est passif, puisqu'il « nous est donné uniquement sous la raison de cause, de force « active. La passivité n'est donc qu'un rapport de deux forces qui « agissent l'une sur l'autre. » Laissons de côté tout ce qu'il y a de contestable dans la définition du moi considéré comme activité libre, et supposons, avec M. Cousin, que la passivité ne soit qu'un rapport entre deux forces : n'est-il pas évident que la même définition pourra s'appliquer aussi à l'activité ? S'il y a passivité quand la force du moi est impressionnée par une force étrangère, l'activité consistera par opposition dans le développement de notre force, impressionnant ou modifiant les forces qui l'entourent. Suivant cette hypothèse, tous les phénomènes étant des actes, les

êtres sont passifs, quand ils sont l'objet de l'action, actifs, quand ils en sont le sujet. Appliquons maintenant ces principes à la question de la nature du désir, et nous retomberons sur la solution que nous en avons déjà donnée. Le désir en effet n'est pas une impression ; c'est une tendance qui se manifeste à la suite d'une impression reçue. Or qu'est-ce qu'une tendance manifestée ? Un mouvement sensible vers un but déterminé. Quel est le sujet de ce mouvement ? La force même du moi, puisque le moi n'est qu'une force. Vous ne pouvez plus prétendre que cette force soit entraînée et contrainte, quand le phénomène du désir se produit en nous : car nous avons déjà montré que sa nature seule la porte vers le plaisir et vers le bien, et que les impressions sensibles n'ont d'autre effet que de manifester ses tendances, en leur donnant un but déterminé. Si donc le caractère de nécessité qui est inhérent au désir ne permet ni de l'assimiler à la volonté, ni de l'en déduire, l'analyse psychologique et le raisonnement nous défendent aussi de le considérer, avec M. Cousin, comme un phénomène purement passif.

Le docteur Reid a distingué deux classes de désirs, ceux qu'il nomme *appétits animaux*, et les désirs proprement dits. Les *appétits* sont accompagnés d'une sensation désagréable ; ils ne sont pas constants, mais périodiques : calmés pour quelque temps par la possession de leur objet, ils se réveillent à des intervalles déterminés ; ils ont pour but la conservation de l'individu ou celle de l'espèce ; ils tiennent à la constitution de notre corps ; ils ne supposent aucun développement, aucun progrès de l'intelligence ; enfin, ils nous sont communs avec les autres espèces animées, et c'est pour cette raison même que le philosophe écossais les nomme *appétits animaux*. Cette première classe de désirs comprend la faim, la soif et le penchant qui attire un sexe vers l'autre. Quoique les *appétits* offrent dans leur objet quelque chose de bas et de méprisable, ils méritent pourtant l'attention du philosophe et sont une marque sensible de la sagesse divine. Soumise à mille influences étrangères, travaillée par mille mouvements internes, cette machine corporelle à laquelle notre âme est unie, laisse continuellement échapper une multitude de particules que les objets extérieurs se partagent ; elle a sans cesse besoin de réparer des pertes et de reconquérir sur les autres corps ce que ceux-ci lui ont dérobé. La nourriture est une condition de salut pour elle. Or, si Dieu s'était borné à nous faire connaître que les aliments nous sont nécessaires, trop souvent distraits par d'autres idées, nous aurions laissé notre

constitution physique se dégrader sans lui prêter aucun secours. La bonté divine nous a donné la souffrance pour nous avertir des moments où le corps a besoin de nourriture et elle a voulu que cette souffrance s'accrût par degré avec l'affaiblissement des organes, pour contraindre notre attention et notre volonté, toutes les fois que les secours que nous devons au corps se feraient trop attendre. C'est une circonstance vraiment remarquable que l'empire exercé sur notre volonté par le besoin de nourriture. Les autres desirs vont toujours s'affaiblissant, quand on les combat avec énergie. L'appétit redouble ses attaques, lorsqu'on hésite à le satisfaire; il faut que l'âme le prévienne ou lui obéisse, et l'on ne peut nier qu'elle ne soit en ce point vraiment l'esclave du corps. Aussi les hommes éprouvent-ils plus de pitié que de mépris pour les malheureux qui sont poussés au crime par l'irrésistible influence de la soif et de la faim. Quant à l'instinct qui entraîne un sexe vers l'autre, Dieu ne lui a donné que le degré d'énergie qui lui est nécessaire pour assurer la conservation de l'espèce; il a permis que l'individu, soumis quelquefois à des motifs d'exception, fût capable de lui résister. Le docteur Reid paraît aussi disposé à ranger dans la classe des appétits ce besoin d'activité et de mouvement qui tourmente l'homme et surtout les enfants. Il est certain que, pour développer ou conserver la force du corps, l'exercice nous est nécessaire, que nous souffrons d'une inaction prolongée, que cette souffrance dérive de notre constitution physique, que, de plus, ce besoin d'action est périodique, et fait place au désir du repos; qu'enfin il y a, dans ce retour alternatif de deux besoins contraires, quelque chose de bien approprié au but de notre conservation. Pourtant, comme ils n'ont pas d'objet déterminé, il ne semble pas permis de les ranger parmi les *appétits*. Au reste, quel que soit le nom qu'on leur donne, c'est assez de les avoir indiqués comme des phénomènes auxquels sont applicables les observations dont le besoin de nourriture vient d'être l'objet.

On pourrait établir entre les desirs un grand nombre de divisions différentes. Nous ne les considérerons que comme *naturels* ou *factices*, *primitifs* ou *secondaires*. On désire les choses ou comme fin et pour elles-mêmes, ou comme moyens, en vue de quelque plaisir. Or, quand un objet est un bien destiné par sa nature à nous procurer une jouissance, le désir de le posséder est *naturel* ou *primitif*; il en est de même lorsque l'objet, sans être un bien par lui-même, est évidemment le seul moyen de parvenir à la possession

d'un bien nécessaire à notre conservation et à notre bonheur. Mais si l'imagination, secondée par l'influence de l'habitude, nous attache à des choses qui n'ont rien d'agréable en elles-mêmes; si l'on se persuade faussement qu'une chose soit l'unique moyen d'arriver à une fin qu'il est naturel de poursuivre; en un mot, si un objet n'est ni un bien en soi, ni le seul moyen d'obtenir un bien nécessaire, alors le désir est *factice* ou *secondaire*; il ne se manifeste pas dans tous les individus de l'espèce; il n'arrive même presque jamais qu'un tel désir soit commun à tous les membres d'une même société sans exception. Au reste, quand une même croyance ferait naître dans tout un peuple un même désir, si cette croyance n'était qu'un préjugé, le désir qu'elle produirait devrait être considéré comme factice. Appliquons maintenant ces définitions à des exemples; et, sans prétendre à l'honneur de fonder sur ce point un système complet, essayons au moins de déterminer quels sont nos principaux désirs naturels.

1° Parmi les désirs qui se rapportent au corps, on doit regarder comme naturels, le désir de conserver la vie et la santé, le besoin de la nourriture et le penchant qui nous porte à rechercher tout ce qui peut, sans nuire à l'intelligence et au cœur, contribuer au développement de notre force physique. Mais si l'on considère les moyens particuliers que nous employons pour la conservation de notre vie, de notre santé et de notre force, on se convaincra que ces penchants, en se déterminant dans leur objet, deviennent souvent artificiels. En ce qui concerne la nourriture, les goûts que l'homme tient de la nature ne sont-ils pas prodigieusement modifiés par l'imagination et par les innombrables raffinements d'une intelligence qui s'abaisse trop souvent à servir les sens, et ajoute à nos plaisirs naturels mille voluptés factices? Depuis les grossiers Esquimaux, qui se nourrissent de graisse de baleine, jusqu'à nos modernes Lucullus, si ingénieux à créer par des combinaisons artificielles des saveurs inconnues, que souvent leur nouveauté seule rend délicieuses, quelles variétés infinies, que d'oppositions l'on peut rencontrer dans les goûts des hommes! Est-il nécessaire de prouver que ces innombrables différences ne dérivent pas de la diversité naturelle de nos sens; et le premier coup-d'œil ne suffit-il pas pour distinguer en elles l'influence de l'art, des circonstances et des habitudes?

2° Tous les désirs naturels à l'intelligence peuvent se résumer dans celui que l'on nomme *curiosité*. Ce penchant à étendre le

cercle de nos connaissances se manifeste en nous dès l'âge le plus tendre. A peine les premières sensations ont-elles éveillé l'activité des enfants, qu'elle se porte avec ardeur vers toutes les nouveautés qui les intéressent : même avant de savoir parler, ils tournent et retournent en tous sens, observent avec un soin minutieux tout objet, dont l'aspect a frappé leur imagination. Quand ils brisent les jouets que vous leur offrez, cette action n'est pas toujours en eux une marque de méchanceté, d'aversion, ou de despotisme : souvent aussi elle est l'effet de la curiosité, qui, après avoir observé le dehors, veut interroger le dedans, et épuiser, pour ainsi dire, l'objet tout entier. Dans l'âge mur, la curiosité proprement dite exerce moins d'empire ; il est plus rare qu'en étudiant un objet, on ne se propose d'autre but que le plaisir de le connaître. Notre état, notre profession, notre caractère renferment les travaux de notre intelligence dans un cercle d'objets déterminés. Ne vous imaginez pas néanmoins, que dans l'homme fait la curiosité soit éteinte. Si nous pouvons disposer de quelques instants de loisir, notre esprit n'en profite pas pour se livrer à l'inaction : il se crée à lui-même de nouvelles occupations, dont le but est plus ou moins frivole selon notre caractère et notre position, mais qui attestent toujours dans l'homme le besoin de s'enquérir, le désir de connaître.

3^o La connaissance a pour nous d'autres charmes, que ceux qui tiennent au développement de la vie intellectuelle. Un instinct secret nous révèle de bonne heure le caractère de moralité dont elle est empreinte, et nous fait sentir qu'elle est nécessaire à l'accomplissement de notre destinée. Alors la connaissance n'est plus simplement un moyen de satisfaire notre curiosité ; nous l'aimons aussi en raison du bien moral, qui est attaché à sa possession. *L'homme en effet tend naturellement au bien moral, et désire en toutes choses le réaliser en lui-même. Existe-t-il dans l'univers une seule ame abjecte, pour qui la vertu ait toujours été sans attrait ? Quand nous voyons un malheureux s'engager dans une carrière de vices et de crimes, nous arrive-t-il jamais de penser qu'il aime le vice par nature ? Le sens commun ne nous dit-il pas que cette ame, maintenant dégradée, portait aussi en soi quelques germes de moralité ; qu'un penchant inné la portait au bien, et que ce penchant n'a pu être étouffé que par l'influence d'une mauvaise éducation ou par la violence de quelque passion particulière qu'elle n'a pas su maîtriser ? L'amour du bien n'est*

autre chose que la tendance vers la perfection ; cette tendance est dans l'homme une loi constante et universelle ; et , quoique les passions qui nous abaissent vers la terre, viennent trop souvent en suspendre les salutaires effets, elle ne cesse pas de se manifester, au moins dans l'action de notre pensée. Notre imagination s'efforce continuellement de nous cacher notre peu de savoir et de sagesse, et l'expérience de tous les jours nous prouve que l'ignorance et le crime ont leur orgueil, comme le génie et la vertu.

4° Dieu a créé l'homme faible, et il a voulu qu'il ne devint fort que par son union avec ses semblables. Si l'homme vivait isolé, cette perfectibilité indéfinie, attribut distinctif et glorieux de notre espèce, demeurerait entièrement stérile. Sans la société enfin, l'homme réduit à la vie animale ne serait qu'une ébauche inachevée et grossière. La nature a donc dû lui inspirer un irrésistible penchant à s'unir aux autres hommes; et l'on peut croire que nous ressemblons à ces animaux sociables, qui se réjouissent à la vue d'un être de leur espèce. Mais, quand il serait vrai qu'avant les leçons de l'expérience, l'homme pût demeurer indifférent à l'aspect de l'homme, on ne peut du moins s'empêcher de reconnaître que nous aimons la société comme moyen exclusif de perfectionnement et de bonheur ; que nos besoins nous en font d'abord une nécessité, et que nos penchants ne tardent pas à nous en faire un plaisir. A côté de la sociabilité nous pouvons placer, comme désir naturel, la bienveillance pour nos semblables. Il manque quelque chose à notre bonheur, quand nous voyons nos frères malheureux. Tant que leur félicité ne coûte rien à la nôtre, tant qu'il n'existe entre eux et nous aucune division d'intérêts, nous désirons qu'ils entrent en partage des biens que la Providence a réservés au genre humain. Ce sentiment se manifeste par intervalles, même dans les âmes que des habitudes criminelles semblent avoir rendues étrangères à l'humanité. « *Tel qui vient de dépouiller le riche, couvre la nudité du pauvre, et quelquefois, selon l'expression d'un grand écrivain, le plus féroce assassin a soutenu un homme tombant en défaillance.* »

5° Puisque le vrai bonheur de l'homme est attaché au sentiment de sa perfection soit intellectuelle, soit morale, la nature a dû lui inspirer le désir de l'estime, qui se lie dans les intelligences supérieures au noble besoin d'une immortelle renommée. Il est impossible, en effet, qu'une âme vertueuse ne soit pas intérieurement flattée

de trouver dans le jugement d'autrui la confirmation du témoignage qu'elle se rend à elle-même, et d'entendre résonner dans le bruit des éloges comme un écho de sa propre conscience. L'homme vicieux même désire et recherche l'estime; et, s'il est heureux de tromper les hommes, ce n'est pas seulement pour tourner leur erreur au profit de ses passions; il sent aussi le besoin d'étouffer le sentiment intime de sa dégradation, et de se soustraire aux arrêts du juge intérieur, qui le condamne, en lui opposant les témoignages menteurs d'une opinion étrangère, dont son imagination parvient à exagérer l'importance et l'autorité. Ce qui prouve le mieux que nous cherchons principalement dans l'estime un moyen de fortifier en nous la conviction de notre propre mérite, c'est que nous demeurons indifférents à l'opinion de ceux que nous croyons incapables de nous apprécier. Qu'un grand poète subisse les attaques d'un Zoïle ignorant, il ne s'en irritera ni pour lui-même ni pour son œuvre : s'il éprouve quelque colère, elle ne sera excitée que par la sottise d'un homme qui se permet de juger de ce qu'il ne peut ni sentir ni comprendre, que par l'iniquité d'une critique, impuissante, il est vrai, mais envieuse et malveillante. Qu'un savant se soit signalé par quelque grande découverte; il ne recherchera que l'admiration de ses pairs; et, s'il trouve quelque plaisir dans le respect que lui témoigne le vulgaire, c'est que les hommages de la foule lui rappellent ceux des hommes instruits, qui seuls ont étendu sa renommée, ou qu'ils éveillent plus vivement dans son ame la conscience des services qu'il a rendus à son pays et à l'humanité.

6° L'émulation tient de près au désir de l'estime; elle est aussi pour l'homme un mobile naturel et nécessaire. Il n'y a personne au monde, qui consente de bon cœur à rester en tout au-dessous des autres. Dans la multiplicité de nos travaux, il en est sans doute beaucoup que nous poursuivons mollement, sans amour propre, sans désir et sans espoir de nous distinguer; mais nous ne renonçons à vaincre sur quelques points, que parce que nous espérons nous dédommager de certaines humiliations par des triomphes d'un autre genre. Chacun dans sa sphère lève les yeux au-dessus de soi : chacun fait effort pour atteindre et ensuite pour surpasser ceux qui le précèdent sur cette vaste échelle, dont les hommes occupent ou parcourent les innombrables degrés. C'est un signe évident de progrès, que d'avoir laissé au-dessous de soi quelques-uns de ses rivaux; et puisque des victoires sur

nos concurrents marquent distinctement les pas que nous avons faits vers la perfection, nous aspirons naturellement à obtenir sur nos semblables une supériorité relative.

7° Quant à l'ambition que tant de philosophes regardent comme une passion universelle, si l'on désigne par ce nom le désir de commander aux hommes, il me semble permis de douter qu'elle soit un résultat nécessaire de notre constitution morale. L'homme, je l'avoue, est né pour régner sur toutes les créatures terrestres : tout ici bas doit servir à l'accomplissement de sa destinée. Un instinct secret le pousse à se rendre maître de la nature, à étendre son empire sur tout le règne animal par l'éducation ou par la force. Chaque individu, plein du sentiment de ce droit divin, que lui confère la souveraineté de son espèce sur tous les êtres inférieurs, tend à s'approprier dans le vaste domaine de l'humanité une part proportionnée à son industrie et à sa puissance. C'est là une ambition nécessaire, et que la Providence a mise dans tous les cœurs, comme un signe manifeste de nos droits, comme un salutaire aiguillon dans nos travaux. Mais l'homme est le frère et l'égal de l'homme : il n'a point par lui-même et à priori le droit de commander à ses semblables. — Dieu lui en aurait-il inspiré le désir ? Encore une fois, il me semble permis d'en douter. Si l'on recherche le pouvoir pour lui-même et qu'on ne le considère ni comme un signe de supériorité physique ou morale, ni comme un moyen de satisfaire un besoin exagéré de jouissances, et de contraindre les autres hommes à servir nos passions, il n'est rien de plus vain ni de plus artificiel que le désir de commander ; à moins que l'on ne prétende, que l'homme se plaît naturellement à voir dans ses semblables autant de marionnettes, se mouvant par des ressorts qu'il tient lui-même dans sa main ! Celui qui ne chercherait à s'élever que pour mouvoir à son gré des machines humaines, serait un insensé, dont les désirs s'éloigneraient autant de la nature que ceux de l'avare, qui entasse l'or pour l'étrange plaisir de contempler un métal brillant. Si maintenant l'ambitieux considère la puissance comme un signe de sa force physique ou morale, il est évident que sous ce point de vue tous les hommes ne peuvent pas la désirer également. Le pouvoir d'ailleurs n'est ni le seul ni même le meilleur moyen de nous prouver à nous-mêmes et de manifester aux yeux des autres notre supériorité : l'industrie, les arts, la science et la vertu nous conduisent au même but, et nous y conduisent plus sûrement. Car la fortune aveugle peut

élever au pouvoir ce qu'il y a de plus méprisable dans une nation : on ne l'a vue que trop souvent courber des citoyens éclairés et vertueux sous le joug de l'ignorance, de la sottise et de la perversité. Enfin, si l'on ne recherche dans le pouvoir qu'un moyen de multiplier nos jouissances, comme il ne peut être question ici que des plaisirs physiques, l'ambition ne convient plus qu'à des âmes abjectes, esclaves du corps et des sens. Je ne parlerai pas de cette noble ambition, que la bienveillance a pu faire naître dans quelques âmes généreuses, jalouses d'assurer à leur pays le bienfait de quelques institutions salutaires. Les traces d'une telle ambition sont peu fréquentes dans l'histoire de l'humanité; et, pour qu'elle fût vraiment naturelle, il faudrait qu'il n'y eût pas d'autre moyen de faire du bien aux hommes. Or, n'est-ce pas une position fort extraordinaire et fort rare, que celle qui mettrait un homme dans la nécessité d'asservir ses semblables, pour les contraindre à recevoir ses bienfaits. Ainsi, quoique le désir de commander soit un des résultats les plus fréquents de la vie sociale, et qu'il se rattache par des liens assez étroits à quelques-uns de nos penchants primitifs, sous quelque point de vue que je le considère, je ne puis le ranger parmi nos désirs naturels; et il me semble qu'on le caractériserait avec assez de justesse, en disant qu'il est le moins factice de nos désirs secondaires.

Dans cette analyse de nos désirs naturels, on n'a vu figurer aucun penchant réellement vicieux. Devons-nous donc admettre que l'homme soit né bon, comme le prétend Rousseau, et que toutes les tendances perverses qui affligent nos regards dans notre société, soient les tristes fruits de la civilisation? Laissons de côté la cause particulière que Rousseau assigne à tous les désordres moraux. Ses préjugés contre la société civile tenaient à sa position, à son caractère, et à la haine généreuse d'un esprit libre contre des lois injustes, qui consacraient le despotisme et maintenaient entre les hommes une funeste inégalité. Les temps où ces préjugés pouvaient devenir contagieux, sont déjà loin de nous. On ne partage plus aujourd'hui l'admiration du philosophe de Genève pour la vie sauvage; et personne ne cherche à poursuivre le procès qu'il avait éloquemment intenté contre l'état social : mais sa maxime générale sur la bonté naturelle et primitive de l'homme ne peut être regardée comme une opinion de circonstance; et, quoiqu'elle paraisse contraire aux dogmes de la religion positive, et aux résultats de l'expérience, elle mérite encore l'attention des philosophes,

Selon moi, pour l'apprécier à sa juste valeur, il faut avant tout en déterminer nettement l'application. Si l'on prétend qu'il n'existe dans les individus aucun penchant vicieux, qui leur vienne de la nature, il est impossible de voir dans cette assertion autre chose qu'un paradoxe, difficile à défendre par le raisonnement, et trop souvent contredit par l'observation. Mais si l'on se borne à soutenir qu'il n'est pas une seule tendance perverse que l'on puisse regarder comme naturelle à l'espèce humaine tout entière; en ce sens, je suis prêt à répéter avec Rousseau : « L'homme est né bon; les mauvaises inclinations, quel que soit le nombre des individus en qui elles se manifestent, sont l'ouvrage de l'homme, et ne doivent être considérées que comme des accidents particuliers. » Le docteur Reid semble admettre, il est vrai, qu'il y a dans la constitution humaine des affections malveillantes. Tels sont, selon lui, l'émulation et le ressentiment dont « l'excès très commun est la source « et le ressort secret de toute malveillance. » Mais en lisant le chapitre dans lequel il traite de ces deux principes, il est facile de se convaincre que l'auteur ne les regarde pas comme essentiellement vicieux. Car il pense, « que Dieu nous les a donnés pour de bonnes fins, et qu'ils ne produisent que de bons effets, quand ils « sont bien réglés et bien dirigés : » et plus loin il ajoute : « Si « l'on pense que ces principes méritent un nom moins sévère « (que celui d'affections malveillantes), puisqu'ils peuvent se « développer sans malveillance selon l'intention de la nature, « c'est une opinion que je suis loin de contester. » Il faudrait être aveugle en effet, pour nier les salutaires effets de l'émulation dans les âmes vertueuses : et je ne veux pas parler ici de sa tendance manifeste au perfectionnement de l'espèce, mais des sentiments d'amitié sincère et dévouée qu'elle fait naître entre des rivaux généreux. Quant au ressentiment, on sait que dans l'homme il est instinctif ou réfléchi. Le ressentiment instinctif est une affection commune à l'homme et à la brute, et qui a une liaison évidente avec le désir de conservation. Selon le docteur Reid lui-même, il « nous a été donné pour notre défense, dans les cas où nous n'avons « pas le temps de délibérer. » Le ressentiment réfléchi, dans ce qu'il a de naturel, a pour objet une offense reçue, et non un dommage souffert : il tient à la fois à l'instinct de la conservation, qui nous porte à maintenir nos droits, et à l'amour du bien, qui produit la haine contre l'injustice. Dans cette mesure, qui est vraiment celle de la nature, le ressentiment réfléchi n'est pas simplement un

principe légitime; c'est aussi une affection noble et généreuse : car l'homme, qui ne ressent pas l'injure, n'est point un sage; c'est un lâche. Si dans les esprits étroits l'émulation est souvent remplacée par l'envie; si dans certaines ames le ressentiment dégénère en rancune, ou s'exalte jusqu'à la fureur, ce sont là des effets dont il faut gémir, mais qui ne sont point universels, et qui par conséquent ne dérivent pas de la constitution naturelle et générale de l'homme. Passez ainsi en revue tous les vices que l'observation nous révèle dans nos semblables, vous n'en trouverez pas un seul qui soit vraiment naturel à l'espèce entière. Chacun d'eux a sa racine dans quelques ames, ne croît et ne se développe que sous des conditions déterminées. Il en est des semences du vice comme des germes de maladie : la nature n'en dépose aucun dans les corps robustes; et ceux qu'elle laisse dans les corps débiles, ne sont jamais que des affections particulières à certaines constitutions.

Dans un chapitre où nous examinons les principaux mouvements de l'ame, qui accompagnent l'exercice de la sensibilité, nous ne pouvons nous dispenser de dire quelques mots sur les *passions* dont l'influence salutaire ou nuisible a été si souvent peinte des plus vives couleurs par les poètes, les orateurs et les moralistes. Mais, comme la plupart des considérations, dont les passions peuvent être l'objet, sont devenues des lieux communs, ou sont comprises dans nos observations précédentes sur les désirs, nous nous arrêterons peu sur ces puissants mobiles de notre conduite. Il est difficile d'ailleurs de parler des passions avec toute la précision qu'exige l'analyse psychologique : la signification de ce mot, passion, que l'on emploie si fréquemment, n'est en effet exactement déterminée ni dans le langage ordinaire, ni dans les écrits des philosophes.

On regarde le plus ordinairement la *passion* comme une sorte d'orage moral qui obscurcit l'intelligence et tend à détruire ce pouvoir de délibérer auquel tient l'empire que nous exerçons sur nous-mêmes. En ce sens, la passion est un désir violent : car le trouble auquel on donne ce nom est toujours causé par la privation d'un bien qui nous est cher. L'énergie et l'impétuosité paraissent être les seuls caractères distinctifs que Reid attribue aux passions. Selon lui, « quand nos désirs et nos affections sont assez
« calmes pour ne produire aucun effet sensible sur le corps, pour
« ne point troubler l'intelligence ni diminuer l'empire de l'homme
« sur lui-même, on ne leur donne point le nom de passions; mais,

« lorsque l'un d'eux devient assez violent pour émouvoir (à la fois) « l'ame et le corps, et rendre la délibération très difficile, c'est « une passion, ou comme Cicéron l'appelle avec justesse, une « *perturbation*. » Reid fait encore remarquer avec beaucoup de sagesse, que le nom de passion est rarement donné aux affections bienveillantes, par exemple, à la bienfaisance, à la reconnaissance et à l'amitié, « parce que ces affections sont paisibles de leur nature, et secouent rarement le joug de la raison ; » et il excepte de cette règle l'*amour* « qu'on a, dit-il, toujours appelé *passion*, « parce qu'il n'est pas facile de le contenir dans des bornes raisonnables. » Ces réflexions peuvent nous faire comprendre comment les sages se sont si souvent laissé emporter à des déclamations passionnées contre les passions. Si en effet elles ne se mêlent point à nos affections bienveillantes qui ne sont guère sujettes à excès, et qu'elles nous menacent dans notre possession de nous-mêmes, il ne faut pas trop s'étonner qu'en général la raison des philosophes ait été plus vivement frappée de leurs inconvénients que de leurs avantages.

Quoique les observations que nous venons d'emprunter au docteur Reid, soient pleines de justesse et de vérité, on ne peut se dissimuler que le sens qu'il donne au mot, *passion*, laisse à désirer sous le rapport de la précision philosophique. Comment déterminer en effet le degré exact de violence que le désir doit atteindre, pour se transformer en passion ? Où placer la limite qui les sépare l'un de l'autre. Selon quelques philosophes, parmi lesquels on compte Condillac, on trouve dans la langue vulgaire pour le mot, *passion*, une autre acception qui le détermine mieux, et en rend l'application plus facile. Qu'un homme se livre à un accès de colère, qu'il mette accidentellement trop d'ardeur dans la poursuite d'une dignité, ou dans ses efforts pour augmenter sa fortune, on ne dira pas encore que, dans ces différents actes, il ait été soumis à la passion : mais si la colère, l'ambition et la cupidité tourmentent constamment son ame, et s'y manifestent souvent avec empire, si elles marquent fréquemment leur trace dans sa conduite, alors vous n'hésitez plus ; et, pour qualifier la colère, l'ambition et la cupidité de cet homme, le nom de passion vous paraîtra seul convenable. « Comme on peut, dit Condillac, se faire une habitude « de jouir de certains plaisirs, on peut se faire une habitude de « les désirer. Le désir devenu habituel est une *passion*. » Il faut avouer que cette seconde acception est admise dans le langage

ordinaire, et qu'elle serait assez commode dans l'application philosophique. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit d'un usage aussi général que la première, et l'on ne pourrait l'adopter exclusivement que pour satisfaire, comme Condillac, aux exigences d'un système particulier. Au reste, elle n'est pas sous tous les points de vue opposée à la première. Que la passion soit un désir violent, ou un désir tourné en habitude; dans l'un comme dans l'autre cas, elle tend à obscurcir l'intelligence et à maîtriser la volonté.

C'est encore un fait généralement reconnu, que l'influence de l'organisation sur la vivacité des désirs et des passions. On aurait tort pourtant de s'imaginer que leur violence soit toujours proportionnée à la délicatesse et à l'irritabilité du système nerveux. Notre volonté et notre raison modifient puissamment nos tendances naturelles. Voyez cet homme vertueux, qui a usé toute l'énergie de son ame à combattre les passions : aujourd'hui sa volonté, devenue maîtresse absolue, n'a plus aucune lutte à soutenir; la raison parle, il se détermine sans effort; la vertu a cessé d'être pour lui une victoire, un sacrifice : vous croiriez qu'il est né impassible. Pourtant il fut doué par la nature d'une sensibilité ardente. Ceux qui ont été témoins de ses longs combats contre les passions, pourraient vous dire tout ce qu'il lui en a coûté pour s'élever à la sagesse. Il a donc, par une résistance opiniâtre, par des triomphes souvent renouvelés, calmé peu à peu les violentes tempêtes, qui s'élevaient dans son sein. Il est certain, en effet, que les passions se découragent, quand leurs attaques sont constamment repoussées par la volonté. Le clément, le patient Henri IV avait reçu de la nature un penchant à la colère, qui fût devenu irrésistible dans une ame commune : mais son énergique et puissante volonté sut réduire à quelques symptômes légers et fugitifs la passion la plus difficile à contenir. Pour l'homme, qui veut demeurer vertueux, c'est un encouragement bien fort que cette conviction qui l'assure que, dans la lutte contre les passions, les triomphes deviennent plus faciles, à mesure qu'ils se multiplient. Avec quel amer regret le lâche, qui a subi leur joug, doit-il se dire à lui même : je suis esclave, et pourtant un seul effort pouvait m'affranchir : je suis esclave, et un seul effort pouvait m'obtenir sur mes passions la première, la plus difficile victoire, et m'assurer à jamais l'empire sur moi-même!

Quoique l'expérience nous démontre que l'énergie des passions s'use par des défaites, gardons-nous de croire qu'on puisse jamais les anéantir. On a souvent attribué aux stoïciens le projet d'extirper

toutes les passions du cœur de l'homme, et d'établir dans l'ame l'empire exclusif de la raison et de la volonté. Je ne nierai pas que leur doctrine ne renferme des exagérations dangereuses : nous aurons plus tard occasion de les signaler et de les combattre : mais j'ai peine à m'imaginer, qu'ils aient assez grossièrement méconnu la nature de l'homme, pour lui commander de supprimer, non pas seulement les signes et l'influence du sentiment, mais les émotions même. Possidonius, abusant du langage, prétendait que la douleur n'est pas un mal : mais il avouait qu'elle est une douleur, ou, comme le dit Cicéron, une chose fâcheuse et incommode : il reconnaissait donc en lui-même un penchant déterminé à s'en débarrasser. Non, les stoïciens n'ont pas nié la nécessité des desirs et des passions : mais ils ont exagéré l'influence de la raison : ils ont cru que l'homme pouvait approcher assez de l'impassibilité absolue pour se suffire à lui-même, comme un Dieu terrestre, malgré quelques vestiges de faiblesse naturelle. Ils ont partagé peut-être la fausse opinion d'un grand nombre de philosophes, qui se sont imaginé que la passion dans les intelligences dépend de leur commerce avec la matière, et qu'ainsi l'on pourrait, en détachant l'ame des sens, s'élever à l'heureux état d'indépendance, qui est le partage de la divinité. Mais, si ce Dieu, que nous connaissons, et que le Portique a rêvé, est réellement impassible, s'il se suffit à lui-même, il n'est redevable de cette suprême béatitude qu'à son immuable perfection. Dégagez, si vous le voulez, ou plutôt si vous le pouvez, votre ame des liens du corps ; tant que vous la laisserez imparfaite, vous serez forcé de concevoir en elle des passions. Car, s'il est vrai que le bonheur tient à la perfection absolue, aucune créature intelligente ne peut trouver le bonheur en elle-même ; et, comme il est impossible qu'un être intelligent se forme l'idée de la perfection absolue, sans en désirer la possession, je ne saurais imaginer une intelligence imparfaite qui soit réellement dépouillée de tout désir, de toute passion. Quand les livres chrétiens nous représentent des esprits purs, devenus criminels par orgueil, ils peignent admirablement la nature des intelligences. Oui, les anges pouvaient faillir ! Car l'imperfection nécessaire, attachée à leur condition de créatures, devait être en eux une souffrance, et toute souffrance durable fait naître le désir ou la passion.

CHAPITRE X.

DU SENTIMENT DU BEAU.

Le sentiment du beau s'offre à l'observation sous deux aspects différents : 1° comme une émotion d'une nature particulière ; 2° comme la conception ou la perception de certains rapports : il implique deux phénomènes distincts, dont l'un s'accomplit dans la sensibilité, et l'autre dans l'intelligence. Or, comme de ces deux phénomènes, celui qui tient à l'intelligence est le seul qui se prête à l'analyse psychologique, le lecteur se demandera peut-être pourquoi nous n'avons pas décrit le sentiment du beau dans la première partie de notre Psychologie, en même temps que les facultés poétiques, sur lesquelles nous avons glissé rapidement pour nous engager dans de longues recherches sur les facultés rationnelles. J'avoue qu'en raison de sa spécialité le sujet que nous devons traiter dans ce chapitre aurait pu former un complément convenable aux analyses dont la conception et l'imagination ont été l'objet ; et nous n'aurions pas hésité à lui assigner une place à la suite des facultés intellectuelles, auxquelles il se rattache, si nous nous étions proposé de développer les notions de psychologie, qui se rapportent à l'esthétique, avec autant d'étendue que celles qui se rapportent aux sciences et à la logique. Mais la brièveté même de nos analyses sur l'imagination prouve assez clairement que notre but n'était pas de donner aux conceptions, qui se rapportent à l'esthétique, plus de place qu'elles n'en occupent d'ordinaire dans l'enseignement. C'est par nécessité, et non par choix, que nous avons renoncé à combler cette lacune que l'on peut remarquer dans tous nos cours élémentaires de philosophie. Une année est bien courte ; et il faut savoir déjà bien ménager le temps pour parcourir en un an la longue série des questions dont le programme de nos études est chargé. J'ai fait plus d'une tentative pour introduire dans mon enseignement les principes relatifs à l'appréciation et à la production du beau dans les arts : le défaut de temps m'a toujours contraint d'abandonner des

projets que l'on ne pourrait réaliser sans mutiler d'autres parties, non moins essentielles, de nos cours élémentaires. Si donc nous consacrons ici au sentiment du beau un chapitre particulier, ce n'est pas dans le but de poser les fondements de l'esthétique; mais dans l'espoir de parvenir à quelques résultats généraux sur le principe de la sensibilité morale, dont le sentiment du beau est la manifestation la plus compréhensive et la plus élevée.

Le sentiment du beau, considéré comme émotion, est en soi simple et indivisible : l'idée par laquelle l'intelligence se le retrace, quand il a cessé de nous affecter, est empreinte du même caractère, et ne peut être l'objet d'aucune analyse, d'aucune définition. S'il existe sur la terre des hommes qui soient entièrement dépourvus d'imagination et de goût, il est aussi impossible de leur faire comprendre la nature de ce noble plaisir, attaché à la perception de la beauté, que de donner à un aveugle-né une idée précise de la lumière et des couleurs. Gardons-nous cependant de nous plaindre ici de notre impuissance ou de celle du langage. Pour distinguer le sentiment du beau des autres phénomènes de la sensibilité, il suffit à chacun de nous de rentrer en soi-même et d'interroger sa conscience. Notre ame n'éprouve-t-elle pas tous les jours quelque-une de ces délicieuses émotions qui naissent du spectacle de la beauté; et les impressions qu'elles nous laissent, ne sont-elles pas plus instructives que des analyses verbales, qui n'ont presque jamais d'autre effet que d'obscurcir et de dénaturer le sentiment? Mais, si pour concevoir le sentiment du beau en lui-même, nous devons nous en tenir au témoignage de notre mémoire, ou aux révélations du sens intime, il ne sera ni sans intérêt, ni sans utilité d'examiner quelles sont les sources d'où il dérive, les causes qui le produisent, et les conditions auxquelles son développement est subordonné.

Ces importantes questions ont été abordées par une foule d'écrivains distingués; et pourtant il me semble qu'elles n'ont pas encore reçu une solution complète. La plupart des auteurs qui ont écrit sur le beau, sont demeurés au-dessous de leur sujet. Certains philosophes ont cru faire merveille en le traitant métaphysiquement : ils ne voient pas qu'en renfermant leurs idées dans des formules générales et abstraites, ils dénaturent l'objet réel de leurs études, et que leurs creuses spéculations ne peuvent conduire à aucun résultat vraiment utile pour les arts. D'autres, se proposant principalement un but pratique, n'ont recueilli que des

faits, et n'offrent à leur lecteur qu'un ensemble d'observations particulières qu'ils craignent ou négligent de rattacher à une théorie générale et philosophique. Enfin, presque tous les écrivains, philosophes ou artistes, se sont bornés à rechercher quels sont les caractères qui constituent le beau dans les œuvres de la nature et de l'homme. Or il est évident qu'en suivant cette marche, ils ne pouvaient s'élever jusqu'aux sources premières du sentiment dont ils prétendaient découvrir le principe. En effet, ce n'est point absolument et par elles-mêmes que les qualités des objets, telles que l'ordre, l'unité et la variété, la proportion, la symétrie, etc., font naître le sentiment du beau dans notre ame. Après avoir déterminé ces qualités, il reste encore une question à résoudre : on peut encore se demander pourquoi l'ame en leur présence est si doucement émue, ou si fortement ébranlée? Voilà pour nous la vraie, l'importante question, celle à laquelle nous devons nous attacher pour remonter à la raison première des émotions que nous éprouvons, en présence des beautés de la nature et de l'art.

Tout ce qui nous dérobe notre faiblesse, tout ce qui seconde et développe les diverses facultés de notre esprit, en un mot, tout ce qui éveille en nous le sentiment de notre propre grandeur, fait naître dans nos cœurs un plaisir pur et sans mélange. On ne doit donc pas s'étonner que l'ordre et la proportion nous plaisent, puisque avec leur secours nous distinguons plus nettement les diverses parties des objets, et que notre intelligence, embrassant leur ensemble d'une seule vue, sans gêne et sans confusion, se forme par là une plus haute idée de son étendue et de sa force. De même, nous aimons dans les objets un certain degré de variété, parce que la variété prévient la langueur à laquelle nous serions exposés, si l'art ou la nature ne nous offrait que des créations uniformes ; mais nous voulons aussi que l'unité se joigne partout à la variété, parce que les objets ou les phénomènes qui n'ont pas de liaison entre eux, passent sans laisser de trace dans l'intelligence ; parce que l'on est toujours tenté de ne voir en eux ou dans leur succession que l'œuvre du hasard ; parce qu'enfin la variété, quand elle est seule, ressemble au désordre. Sortez maintenant du domaine du monde physique, et cherchez la cause de ce ravissement d'admiration qu'excite en vous le spectacle des grandes et belles actions. Le transport que vous éprouvez, n'est-il pas une émotion sympathique ? Tout mouvement de sympathie n'est-il

pas un résultat de l'imagination qui nous élève au niveau de nos semblables, et nous approprie pour quelques instants des vertus dont nous sentons le germe dans nos cœurs? Ainsi la beauté consiste, au moins en partie, dans une certaine aptitude des objets à exciter en nous le sentiment de notre perfection, soit intellectuelle, soit morale. Par une loi aussi incontestable qu'étonnante, admirer les objets, c'est s'admirer soi-même. Le sentiment du beau a sa *matière* en nous-mêmes; c'est un plaisir de l'orgueil, mais de cet orgueil légitime, toujours attaché à la vraie grandeur, et dont Dieu même a déposé le germe dans nos âmes, puisqu'il les a formées à son image.

Les réflexions précédentes nous démontrent que la beauté, dans les êtres que nous connaissons, est relative à notre constitution présente, et qu'en identifiant le beau avec les qualités positives et absolues des objets, on serait conduit à une théorie entièrement fautive et surtout inapplicable. On ne conçoit pas, il est vrai, qu'il puisse y avoir pour aucun être de vraie beauté sans ordre, sans proportion, sans unité et sans variété: mais ce n'est pas l'existence générale de ces qualités, qui constitue pour nous la beauté, c'est leur mesure. Or cette mesure des qualités, qui constituent le beau, est évidemment déterminée par la capacité de nos sens et de notre intelligence. « Si nous avions été faits autrement, » dit Montesquieu, dans son Essai sur le goût, « nous verrions autrement; un organe de plus ou de moins dans notre machine nous aurait fait une autre éloquence, une autre poésie: une texture différente des mêmes organes aurait fait encore une autre poésie. Par exemple, si la constitution de nos organes nous avait rendus capables d'une plus longue attention, toutes les règles qui proportionnent la disposition du sujet à la mesure de notre attention, ne seraient plus: si nous avions été rendus capables de plus de pénétration, toutes les règles, qui sont fondées sur la mesure de notre pénétration, tomberaient de même; enfin toutes les lois établies sur ce que notre machine est d'une certaine façon, seraient différentes, si notre machine n'était pas de cette façon. » Et l'auteur ajoute plus loin: « Je sais bien que les rapports, que les choses ont entre elles, auraient subsisté; mais les rapports qu'elles ont avec nous, ayant changé, les choses, qui dans l'état présent font un certain effet sur nous, ne le feraient plus. »

Cette dernière observation nous fait voir cependant, que tout

n'est pas relatif dans ce que l'on nomme la beauté de la nature. En effet, quand un changement de constitution nous rendrait insensibles à la vue des rapports immuables que Dieu a établis entre les choses, ils ne cesseraient pas pour cela d'être l'expression d'une sagesse parfaite; et le monde continuerait d'être beau dans son rapport avec Dieu, même quand il aurait cessé de l'être dans son rapport avec nous. Seulement il semblerait permis de penser que, dans cette hypothèse, la création de l'homme serait essentiellement vicieuse, puisque, né intelligent et sensible, il ne pourrait néanmoins ni percevoir ni sentir la beauté réelle de l'univers. *La beauté du monde, considérée comme œuvre de Dieu, n'est donc ni changeante ni relative : il n'y a de changeant et de relatif que le milieu par lequel elle se manifeste à nous.* Ainsi, par les dernières paroles que nous avons citées, Montesquieu nous fait entrevoir l'existence d'une beauté réelle et absolue, attachée à la perfection même, propriété incommunicable du seul être qui soit vraiment parfait, puisqu'il est le seul qui joigne à une puissance sans bornes une intelligence infinie. Or il a plu à la divine sagesse, pour nous préparer à nos destinées futures, de se manifester, de se peindre en quelque sorte dans son ouvrage. La nature est comme un miroir dans lequel se réfléchissent tous les traits de son auteur; et quoique Dieu ait adouci, comme à dessein, l'éclat de son image sublime, quoiqu'il ne l'offre à nos faibles regards qu'environnée d'un nuage mystérieux, pourtant c'est parce que nous pouvons entrevoir, l'Être parfait dans ses œuvres, que le spectacle de la nature remplit notre ame d'admiration et même d'enthousiasme. Le sentiment du beau dépend donc de deux causes, dont l'une est en nous, et l'autre hors de nous : 1^o en vertu d'un rapport particulier, qu'ils ont avec notre intelligence, les objets éveillent en nous le sentiment de notre grandeur personnelle; 2^o ils nous apparaissent comme signes des perfections divines; et en nous retraçant l'image du Créateur, ils développent dans nos cœurs le sentiment religieux. Mais la première de ces deux causes est subordonnée à la seconde. En effet le sentiment religieux est lié à celui de notre grandeur, comme un principe à sa conséquence. Si l'homme parvenait à étouffer entièrement l'instinct de foi et d'amour, qui l'unit à son créateur, incapable désormais de sentir et d'apprécier ce qu'il y a de divin dans son ame, il laisserait périr les germes précieux de beauté, que chacun porte au dedans de soi : en se détachant de Dieu, il verrait se flé-

trir tous les sentiments qui ennoblissent sa nature, et bientôt il ne conserverait plus que des sensations.

Arrêtons-nous un moment, pour prouver que ces grandes idées ne sont pas des exagérations de rhéteur, mais d'incontestables vérités, puisées dans la constitution même de l'homme. Le beau, a dit Platon, est l'éclat du bon : définition concise et profonde, dont la justesse se fait aisément remarquer, surtout quand on l'applique au beau moral, que nous admirons dans le cœur et dans les actions de l'homme, et au beau intellectuel, qui se manifeste dans les qualités de l'esprit et dans les découvertes du génie. En effet, le beau moral n'est jamais que l'excellence d'un sentiment, d'une vertu, ou d'une action : le beau intellectuel consiste toujours dans la supériorité de quelqu'une des puissances, dont est doué l'esprit humain. En partant de ces définitions, il est facile de démontrer, que l'athéisme tend à détruire, dans son principe, le sentiment de la beauté, soit intellectuelle, soit morale.

Parmi les sentiments naturels au cœur de l'homme, il en est un qui ne peut jamais s'empreindre d'aucun caractère de beauté morale. Ce sentiment, c'est l'amour de soi : il a quelquefois droit à l'estime, jamais à l'admiration. Les actions qu'il inspire, sont souvent légitimes : elles ne peuvent devenir ni nobles, ni belles. Quoi donc ! me dira-t-on, si un homme sait se rendre maître de ses passions, parce qu'il en redoute l'influence sur sa destinée, si vous le voyez au milieu des obstacles, que la nature et les hommes élèvent autour de lui, marcher avec autant de fermeté que de prudence dans la route qui doit le conduire au bonheur, ne trouverez-vous rien d'admirable dans sa conduite, et jugerez-vous que ce soit assez de lui accorder votre estime ? Je réponds qu'à mes yeux un homme qui ne poursuit que son bonheur personnel, et qui, indifférent pour le bien, met des facultés puissantes au service de ses intérêts, est à peine digne, sous le point de vue moral, de cette estime que l'on regarde comme un trop faible tribut pour son mérite. Ne confondons pas dans l'exemple, que l'on nous oppose, deux éléments tout à fait différents, l'élément intellectuel et l'élément moral. J'admire dans l'homme, que l'on nous offre comme un modèle, une intelligence puissante qui sait se tracer un plan de conduite, et qui ne se laisse détourner de son but, ni par les passions, ni par les événements. Mais puisque l'homme que l'on vante, n'est en dernière analyse

qu'un égoïste prudent et ferme, quel caractère de moralité pourra-t-on nous montrer dans ses sentiments et dans ses actions? Et s'il n'y a nulle moralité véritable ni dans ses sentiments ni dans ses actes, n'est-il pas évident qu'on ne saurait admirer en lui rien de plus que la beauté intellectuelle? Si donc l'on veut découvrir une beauté qui soit vraiment morale, il faut la chercher hors du principe de l'intérêt personnel : les actions humaines ne peuvent être moralement belles, qu'autant qu'elles sont ou paraissent désintéressées. Or bannissez Dieu de l'univers, et vous ôtez à l'homme son ame immortelle : son intelligence n'est plus que le résultat d'un mécanisme organique : plus de liberté morale ; plus de vices ; plus de vertus ! Je me trompe, le matérialisme nous laisse encore une vertu, c'est la prudence ; encore un vice, c'est la témérité, la folie. Toute la morale de l'athée se réduit à cette seule loi : cherche ton bien ; fuis ton mal ; en un mot, aime-toi toi-même. L'infortuné ! que fera-t-il de la générosité, du dévouement, de l'héroïsme ? Il les flétrira des noms d'exaltation, de fanatisme, de délire. Pour lui, le désintéressement sera une chimère ou une duperie : il le méprisera en lui-même ; comment pourrait-il l'admirer dans autrui ?

Mais le génie au moins obtiendra encore son hommage, excitera encore son admiration ! Le génie ! pour nous, c'est une force intellectuelle dont l'énergie spontanée, image de la puissance divine, s'élève à la création. Ce que nous admirons en lui, c'est la plénitude de vie intérieure, dont il est animé ; c'est ce foyer d'activité indépendante, qui répand partout la lumière et la chaleur. Mais, dans l'hypothèse de l'athéisme, que devient le génie ? Puisque l'athée est nécessairement matérialiste, il est forcé de dépouiller le génie de toute spontanéité, de toute indépendance : je rougis de le dire, dans l'opinion des athées, le génie n'est plus que le résultat nécessaire d'une organisation spéciale : la pensée n'est plus l'œuvre de l'homme ; c'est un produit plus subtil et plus délicat que les autres, et qui s'élabore dans le cerveau tout aussi fatalement que le chyle dans l'estomac. Voilà donc ce génie, dont l'homme est si fier, avili et dégradé dans son principe ! N'espérez pas qu'il vous reste encore quelque admiration pour les résultats de l'intelligence : il n'est que trop évident qu'après avoir dégradé la cause, vous ne pourrez plus trouver aucune beauté dans l'effet ! Quand il ne reste plus rien de beau dans l'intelligence, que peuvent être encore ses produits ? Utiles ou nuisibles, et rien

de plus. Or les affections qui nous attachent à l'utile n'ont rien de commun avec le sentiment du beau. Le sentiment du beau est une affection désintéressée, qui nous absorbe dans son objet et nous le fait aimer pour lui-même. Quand, au contraire, nous nous attachons à un objet utile, l'émotion que nous éprouvons n'a pas son principe dans la nature et dans les qualités de l'objet; nous n'aimons rien de plus que l'influence qu'il peut exercer sur nous.

La beauté physique n'a pas d'existence propre et indépendante; elle n'est qu'un *signe*, qui nous révèle la beauté intellectuelle et morale. Ne parlons pas du caractère spécial de beauté qui, dans les êtres animés, est attaché à la physionomie : tout le monde sait que la physionomie n'est que l'*empreinte d'un principe spirituel sur un corps vivant*. Considérons exclusivement la nature que l'on appelle inanimée. La beauté que nous concevons en elle tient à l'ordre, à la proportion, à la symétrie, à l'unité, à la variété, c'est-à-dire à des caractères qui supposent l'idée d'un plan, d'un dessein dans la cause ordonnatrice. En effet, parmi ces qualités, qui constituent le beau physique, en est-il une seule qui fût capable de faire naître l'admiration dans notre ame, si derrière elles nous cessions réellement d'apercevoir l'action d'une intelligence. Imaginez un épicurien sincère, bien convaincu que la nature n'est qu'une collection d'atomes, soumis dans leurs combinaisons à des lois nécessaires et mécaniques; et dites-moi ce que ce spectacle du monde aura conservé à ses yeux de grand et d'admirable. Si nous pouvions nous persuader que l'*Iliade* n'est que le résultat d'un jet fortuit de caractères, cette œuvre d'un génie divin n'exciterait plus dans nos ames qu'un stupide étonnement. Des prodiges du hasard pourraient confondre notre raison; jamais ils n'exciteraient dans nos cœurs ces nobles élans d'admiration que les merveilles de la sagesse divine nous arrachent. Dieu est donc la source de la beauté comme de la vérité : avec lui et par lui, l'homme sent sa grandeur, sa perfection, sa noblesse; sans lui, nous ne sentons plus que notre bassesse et notre néant : avec Dieu, la nature est pleine de vie, d'éclat et de majesté; sans lui, elle n'offre plus à nos regards qu'un vil amas de matières, qu'une scène vide et inanimée.

Que l'on ne m'oppose pas l'exemple de quelques hommes qui, tout en faisant profession d'athéisme, ont pourtant conservé le sentiment de la beauté. N'est pas athée qui veut l'être; souvent, en faisant profession d'athéisme, on n'est que la dupe d'une triste

illusion. Il ne faut pas croire, en effet, que du moment qu'un homme, entraîné par ses passions ou par de vains sophismes, aura dit : *Il n'y a pas de Dieu*, toutes les affections morales, que produit et nourrit le sentiment religieux, soient éteintes dans son cœur. Le sentiment religieux résiste lui-même très longtemps aux efforts d'une raison impie et orgueilleuse. Cette grande image de la divinité est trop fortement empreinte dans tout notre être et dans toute la nature, pour que d'un mot nous puissions la faire disparaître. Bannie par la raison, elle se réfugie au sein de l'imagination, sa protectrice naturelle. L'imagination, en effet, portée par instinct à personnifier tout, à prêter la vie et l'intelligence aux objets les plus inertes et les plus insensibles, n'a-t-elle pas la première accueilli et développé les croyances religieuses avec une sympathie presque maternelle? Comment croire que, sur un mot de la raison, elle se résigne à repousser le merveilleux qu'elle aime, et à dépouiller la nature de l'éclat de cette beauté divine, qu'elle aurait nécessairement rêvée, si elle n'en avait pas puisé l'idée dans l'instinct rationnel. L'homme ne rompt donc jamais tout commerce avec la divinité. Quand la raison s'élève contre elle, l'imagination continue de lui donner asile : elle la protège contre nos funestes efforts, et répand, malgré nous, cette noble image sur toute la nature. C'est encore par un reste de sentiment religieux, concentré au sein de l'imagination, que l'homme qui se dit athée parvient à conserver en soi quelques vestiges de sa grandeur originelle, et demeure capable d'ouvrir son âme à un sentiment affaibli de la beauté.

Dans les arts, le sentiment du beau dérive également de deux sources. Les œuvres de l'homme n'ont aucun attrait qui leur soit exclusivement propre : ce que nous admirons en elles, c'est la puissance du génie qui les a faites à son image. Elles nous plaisent encore en raison du rapport qu'elles ont avec nos facultés, dont elles secondent le développement et dont elles nous dérobent les limites. Examinez les merveilles de l'art, ces palais majestueux, ces tableaux dont les figures se détachent sur la toile avec une si énergique expression, ces statues dont le marbre semble respirer, enfin ces poésies variées, pleines de noblesse, de délicatesse et de vérité : partout vous retrouverez l'action de la double cause que nous venons de signaler ; partout vous vous convaincrez que le charme qui vous séduit ou le transport qui vous agite est tout à la fois une affection de sympathie et de conscience : une affection

sympathique, en ce qu'elle dérive du sentiment qui nous attire vers les intelligences supérieures; une affection de conscience, en ce qu'il s'y mêle un sentiment de noble orgueil, résultat nécessaire du développement interne que l'image du beau imprime à nos facultés. D'où vient en effet que, selon le degré de perfection auquel nos facultés se sont élevées, on voit croître ou s'affaiblir notre admiration pour certains ouvrages? Pourquoi, par exemple, dans les siècles civilisés l'homme dédaigne-t-il l'imitation servile de la nature, quelle qu'en puisse être d'ailleurs l'exactitude, tandis qu'à son début dans la carrière des arts il prodigue ses hommages au copiste habile qui sait reproduire les objets avec la plus scrupuleuse fidélité? C'est que l'imagination, devenue capable de créer des modèles, doit voir avec déplaisir des ouvrages qui lui rappellent son enfance, tandis que l'esprit qui n'a pu s'élever encore jusqu'au monde idéal doit aimer une imitation parfaite, qui est pour lui un signe de progrès, et fait luire à ses yeux dans un avenir prochain le jour heureux de l'indépendance. D'où vient que les grands hommes se montrent souvent plus sévères pour leurs propres ouvrages que les critiques même? C'est que leur imagination, toujours supérieure à ses produits, ne peut s'admirer qu'imparfaitement en eux, par cela même qu'elle n'y trouve qu'une image incomplète de la perfection idéale qu'elle se sent ou se croit capable de réaliser. Placez le grand écrivain sous un autre point de vue; supposez que, sans rentrer en lui-même, il compare ses créations à celles d'autrui: il devient alors moins sensible à leurs défauts qu'à leur mérite; il les contemple avec plus de complaisance, par cela même qu'elles font naître en lui le sentiment d'une supériorité relative. Les œuvres de l'homme ne nous paraissent donc vraiment belles qu'autant qu'elles donnent à nos facultés un plus haut degré de développement, qu'autant qu'elles en reculent les limites et nous dérobent au sentiment de notre imperfection.

Or la nature, qui commence tout en nous, imprime à toutes nos facultés une direction certaine; leur développement progressif ne peut s'opérer que dans un sens déterminé. Si l'homme ignorant veut les contraindre à s'engager dans des voies artificielles, il éprouve un malaise qui provient de la lutte que sa volonté a imprudemment provoquée contre l'instinct. Sa marche est pénible, embarrassée; il est sans cesse arrêté par des obstacles, sans cesse humilié par le sentiment de son impuissance. Si cet état de gêne est produit en lui par l'action de quelque objet étranger, soit na-

tuel, soit artificiel, il le punit en quelque sorte de sa funeste influence par l'aversion et par le mépris. Supposez, au contraire, que l'art vienne seconder habilement en nous la marche naturelle de notre intelligence : tous nos mouvements sont pleins d'aisance et de vivacité ; une carrière sans obstacles s'ouvre devant nous, et le plaisir naît dans notre ame du sentiment de ses progrès et des espérances illimitées qu'elle conçoit pour l'avenir. Si quelque objet étranger contribue à cet heureux état de notre ame, entraînée par un secret mouvement de reconnaissance, elle reporte sur cet objet l'admiration qu'il lui a inspirée pour elle-même. Ainsi, en général, les ouvrages de l'homme sont parfaits, quand ils favorisent le développement des facultés auxquelles ils s'adressent ; par conséquent les produits de l'imagination en particulier devront toujours être conformes à la nature de cette faculté, et en seconder l'essor dans les autres. Les principes généraux des arts se déduisent donc tous de l'imagination et des facultés qui lui servent d'instruments.

Tel est le caractère de l'imagination, qu'après s'être traînée quelque temps à travers les réalités, elle s'élançe dans un espace sans bornes, et s'y forme un monde idéal, plus beau que les fragments du monde réel, soumis à notre observation ; mais pour se bâtir sa nouvelle demeure, elle emporte sur ses ailes brillantes les dépouilles de la nature ; et de toutes les beautés éparses qu'elle lui a dérobées, elle compose des ouvrages dans lesquels elle se complait et s'admire. Capable d'apprécier les dangers d'une indépendance absolue, elle accepte l'heureuse alliance de la raison, qui, sans se montrer, règle son essor et tempère son ardeur. La tendance de l'imagination est d'*embellir en imitant* ; c'est là aussi son premier devoir. De ce précepte fondamental nous pouvons en déduire un autre qui n'est pas moins nécessaire : il faut mettre du choix dans les objets que l'on veut peindre ; il est des choses que l'on ne peut présenter que sous certains points de vue, et dont il serait insensé de reproduire indifféremment tous les caractères. La réalité est quelquefois trop basse et trop vile pour notre imagination : alors si, dans les tableaux que nous en traçons, nous la laissons reconnaître, elle excite l'aversion et le dégoût ; si, pour éviter cet inconvénient, nous la cachons sous un amas d'ornemens étrangers, notre peinture déplaît encore, parce que l'esprit y cherche vainement ce que nous avons voulu imiter. Aux principes que nous venons de poser, quelques écrivains ont essayé de substituer un système d'imitation générale qui n'établit aucune distinction

entre les objets que l'on peut peindre et ceux que l'on doit négliger. A les en croire, tous les êtres devraient être représentés tels qu'ils sont; et pour prouver que les vers de Boileau,

Il n'est point de serpent ni de monstre odieux,
Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux.

sont vrais absolument et sans restriction, on les a vus fouiller dans tout ce que la nature offre de plus bas et de plus repoussant. Mais leurs malheureux efforts ont clairement démontré que, malgré elle, l'imagination tend toujours à modifier les objets de son imitation; car en renonçant au projet d'embellir la nature, ils l'ont avilie et dégradée. Dans leur peinture de l'homme, craignant sans doute de nous inspirer trop de présomption, ils ont substitué les monstres à l'espèce; et si parmi les promoteurs de cette nouvelle poétique, il en est quelques-uns qui aient tenté de reproduire ce que le monde a de grand et de sublime, sous prétexte que la nature place la bassesse à côté de la grandeur, les vallées au pied des montagnes, on les a vus en même temps se perdre dans les nuages et se traîner dans la fange; infidèles en dépit d'eux-mêmes à leur propre doctrine, puisqu'ils exagèrent à la fois la beauté et la laideur.

On est obligé d'avouer aussi que l'imagination n'est pas plus capable, que la raison même, de saisir un vaste ensemble d'objets qui lui seraient présentés sans ordre et sans liaison. Dans tous les travaux de l'intelligence, la règle de l'unité est nécessaire; il faut que les détails tendent partout à faire ressortir une idée principale et conspirent à un but commun. C'est de là que sont nés les différents *genres* de littérature et de poésie. S'il y a quelque chose de conventionnel dans les limites qui leur ont été assignées, tout le monde sent cependant que notre nature nous faisait une loi d'établir des lignes de séparation entre les œuvres diverses de l'esprit humain, et que, selon le but que l'on veut atteindre, il est nécessaire d'écarter ou de rechercher certaines pensées, de choisir ou de rejeter certains objets d'imitation. D'ailleurs l'expérience prouve que l'imagination saisit plus nettement les tableaux dont les parties ont de l'analogie entre elles, et que, pour émouvoir fortement la sensibilité, il ne faut pas la partager entre des affections trop différentes. Mais s'il est absurde de n'admettre aucune distinction entre les divers *genres*, si par là on s'expose au danger de faire rétrograder les arts vers leur enfance, gardons-nous, d'un autre

côté, de cette servile admiration pour les anciens, qui porte quelques esprits à soutenir que toutes les belles formes, sous lesquelles la pensée humaine peut se produire, ont été épuisées par nos devanciers; car, outre que dans ces formes anciennes des œuvres littéraires et poétiques, il serait facile de trouver quelque chose de conventionnel, quelque chose de relatif soit au siècle, soit aux mœurs des peuples qui les ont adoptées, il est évident que les écrivains de notre époque peuvent se proposer des fins particulières dont les anciens n'avaient pas l'idée, et par conséquent modifier les formes littéraires qui nous ont été transmises par l'antiquité. Ne portons pas toujours avec nous nos vieilles mesures : sachons étudier avec impartialité le but spécial auquel tend chaque auteur, et apprécier sans passion les moyens qu'il a employés pour l'atteindre; ne cherchons pas dans des écrivains du dix-neuvième siècle l'épopée d'Homère, la tragédie de Sophocle, la comédie de Molière, les divisions oratoires de Cicéron, l'histoire de Tite-Live ou de Tacite; ne leur demandons pas enfin ce qu'ils n'ont ni voulu, ni dû nous donner.

En me voyant, au commencement de ce chapitre, identifier le beau avec la perfection, plus d'un lecteur aura cru qu'à l'exemple de ces philosophes, dont j'avais blâmé les spéculations trop métaphysiques, je remontais moi-même à des idées trop générales et trop vagues, et qu'après avoir cherché le beau jusque dans le sein de la divinité, il me serait impossible de montrer comment on peut le reconnaître dans le monde et le reproduire dans les arts. Je crois avoir suffisamment démontré par les observations qui précèdent, que ma théorie, malgré la hauteur du principe sur lequel elle s'appuie, descendrait assez facilement aux applications. Il ne faut pas s'étonner, au reste, que le concept général de la beauté puisse, sous la forme que nous lui avons donnée, conduire à des résultats pratiques. En plaçant la beauté dans la perfection, nous n'en avons pas fait un être de raison, une abstraction insaisissable; nous lui avons laissé sa vie réelle, et nous l'avons présentée sous un point de vue qui permet à toutes les intelligences de la concevoir. En effet, quoique dans les êtres finis on attache la perfection aux qualités les plus diverses, l'idée du *parfait*, considéré en général, n'en est pas moins nettement déterminée dans tous les esprits. Est-il sur la terre un seul homme qui ne comprenne pas, ou qui ne sente pas, que dans l'être infini toutes les perfections se déduisent de la puissance et de l'intelligence, et que c'est dans

ces deux attributs que se résume la conception de la beauté absolue? La puissance et l'intelligence sont universellement considérées comme des attributs premiers de la divinité; en concevant ces attributs, l'homme sent qu'il pose implicitement toutes les perfections morales, puisque le mal dérive toujours d'un défaut de force ou de lumières. Descendez maintenant de la conception de l'Être divin à celle de la nature et de l'homme; ne retrouvez-vous pas ces deux idées de puissance et d'intelligence, comme éléments constitutifs et fondamentaux du concept de la perfection ou de la beauté? Il n'y a de beauté que dans la vie; et la vie n'est autre chose que le mouvement régulier d'une force soumise à des lois. Partout on attache une idée de laideur à la mort, qui est l'extinction ou le sommeil de la force. La perfection suppose donc toujours la force: mais elle implique un élément de plus. Car une force qui agirait en aveugle, sans ordre et sans règle, ne serait plus une perfection, mais un excès, et l'irrégularité même de ses mouvements en détruirait la fécondité. C'est donc l'union de la force et de l'intelligence, manifestée dans les créatures, qui constitue la perfection et la beauté du monde. « Dans toute la nature, » comme le fait remarquer avec justesse M. Dameron, « il n'est pas un seul « phénomène qui ne soit l'expression en même temps que le « résultat de quelque force qui se déploie. Quand les forces qui « animent ce monde vivent et se meuvent à peine, quand elles « manquent de déploiement, il y a laideur dans les êtres en qui « elles se manifestent, parce que ces êtres sont dépourvus de *forme* « ou d'expression; quand, au lieu de languir dans l'inaction, elles « s'agitent avec violence et se déchainent en désordre, il y a encore « laideur dans les êtres, parce qu'ils offrent le caractère de la *dif-* « *formité*. Mais, si ces mêmes forces unissent harmonieusement la « règle à l'énergie, la mesure au mouvement, l'ordre à la variété, « si elles se déploient avec plénitude et dans toute la vérité de leur « nature, alors il y a beauté, parce que c'est là qu'est la *perfection*, « parce qu'il n'y a rien de mieux pour une force, que d'être forcée « selon sa loi, que d'être active selon sa destinée. »

Le désordre que nous avons signalé comme un signe de laideur, est un phénomène relatif, une création de notre ignorance comme le hasard. Souvent nous n'apercevons dans l'action des forces naturelles aucune marque d'intelligence; souvent aussi leurs effets se dérobent à nos yeux: dans le premier cas, il semble que la nature soit aveugle et s'agite convulsivement; dans le second cas, on

croirait qu'elle est dépourvue d'énergie et de vertu. Mais la raison s'élevant au-dessus des phénomènes, nous dit que la force doit être répandue partout dans une juste mesure, s'exercer partout avec intelligence, et qu'il est, d'un autre côté, absolument impossible de concevoir une intelligence sans activité. Les idées de puissance et d'intelligence ne sont donc pas deux conceptions réellement distinctes et séparables : à parler rigoureusement, elles ne forment que deux faces d'une conception indivisible. Nous espérons rendre cette vérité évidente dans notre théologie, en montrant que l'intelligence de l'être nécessaire peut se déduire légitimement et à priori de sa puissance.

Après avoir prouvé que notre théorie sur le sentiment du beau ne peut être considérée ni comme stérile en résultats pour les arts, ni comme indéterminée dans son principe, cherchons maintenant à en déduire quelques conséquences générales, qui soient applicables à tous les phénomènes de la sensibilité morale. Puisqu'en présence de la nature notre sensibilité morale n'est réellement émue que par l'image des perfections divines ; puisque l'oubli de notre origine céleste tend à effacer de notre ame le sentiment inné de sa grandeur et de sa noblesse, n'est-il pas permis de penser que toutes nos affections morales et désintéressées de conscience ou de sympathie ont leur principe dans le sentiment religieux ? Otez à l'homme l'idée et l'amour de la perfection absolue ; pourra-t-il s'attacher encore à des perfections bornées et relatives ? Pourra-t-il même les concevoir ? S'il est incapable d'apprécier par comparaison la valeur relative de deux fractions, tant qu'il n'a pas l'idée de l'unité, qui leur sert de commune mesure, ne lui sera-t-il pas également impossible de déterminer les degrés de beauté réelle, que recèlent les êtres créés, s'il ne conçoit au dedans de lui une beauté absolue, que tous ces êtres expriment ou réalisent sous divers points de vue ? Comment mesurons-nous nos progrès intellectuels ou moraux ? N'est-ce pas en calculant la somme des perfections partielles, que nous sommes parvenus à réaliser ? Or, par cela même que nous concevons notre intelligence et notre vertu comme des éléments mesurables et en quelque sorte fractionnaires, qui dans leur développement tendent à se compléter, il est évident que nous les rapportons par un acte nécessaire de notre pensée à un type absolu, infini, objet immuable de notre amour.

Je dis plus : c'est Dieu même, c'est la perfection, la beauté absolue, que nous aimons dans les êtres créés. Comme notre in-

telligence est limitée, souvent sa capacité est comme épuisée par le spectacle des perfections réelles, que les objets offrent à son admiration. Absorbée tout entière dans la contemplation de ces objets, elle ne sent pas leurs défauts; et par une illusion de courte durée, elle leur attache l'idée d'une perfection ou d'une beauté absolue. Alors elle puise dans leur possession des plaisirs purs et sans mélange, et croit avoir saisi en eux la souveraine béatitude. Mais l'illusion ne tarde pas à se dissiper : la possession nous permet de mesurer en peu de temps l'étendue bornée de ce bien, dans lequel notre cœur rêvait l'infini : aussitôt il se détache de lui; et, trompé par un nouveau mensonge de l'imagination, il poursuit dans un autre objet un bonheur aussi peu durable. Je ne veux pas nier toutefois qu'on ne puisse trouver quelque jouissance dans un bien que l'on regarde actuellement comme fini : mais on est au moins obligé d'avouer, qu'alors le plaisir est toujours troublé par un mélange de peine et de répugnance; que tout objet, en tant que fini, excite à quelque degré notre aversion, et qu'il ne nous attire à lui que parce qu'il y a de réel, de positif ou d'absolu dans ses perfections. Ainsi l'âme de l'homme ne peut trouver le bonheur qu'en s'identifiant avec la perfection absolue, et par conséquent avec l'Être divin, en qui seul cette perfection est réalisée, et elle ne se laisse distraire durant cette vie par les biens terrestres, que parce qu'ils lui offrent une image du bien infini auquel elle aspire. Le principe de la sensibilité morale consiste donc dans une sorte d'attraction instinctive de l'âme humaine vers l'Être parfait, qui est tout à la fois son origine, son modèle et sa fin.

Mais quoique toutes les affections de conscience et de sympathie morale aient leur principe dans le penchant naturel qui nous attire vers l'être parfait, et qu'ainsi elles se rapportent à un objet absolu, elles sont néanmoins toujours marquées d'un caractère de relativité et de subjectivité. L'homme ne peut ici bas s'identifier immédiatement avec son créateur; il ne conçoit et n'aime la perfection absolue qu'à l'occasion des phénomènes relatifs, qui en sont la manifestation sensible. Or tous ces phénomènes physiques, intellectuels et moraux, signes nécessaires sans lesquels nous ne pourrions ni concevoir, ni par conséquent aimer Dieu, étant soit en eux-mêmes, soit dans leur aspect sujets au changement, éveillent dans notre intelligence et dans notre cœur des idées et des affections diverses; et ce Dieu, que notre âme poursuit dans toutes les œuvres qui l'annoncent, ne se montrant jamais à nous que sous

des faces déterminées par les phénomènes, excite en nous des émotions toujours relatives, et qui ne se rapportent jamais actuellement à toutes les parties de son être. Ce n'est pas d'ailleurs sur la grandeur de leur objet qu'il faut mesurer les émotions du cœur humain : c'est sur le degré de perfection, que nous sommes capables de sentir ou d'imaginer en nous-mêmes. La sympathie est un mouvement par lequel l'homme s'élève, autant qu'il est en lui, à la hauteur de l'objet qu'il conçoit ; et le plaisir dont elle est la source, est nécessairement proportionné à la force que nous déployons dans nos élans vers l'objet de notre amour. Une intelligence étroite ne saisit jamais qu'une légère parcelle de cette perfection, avec laquelle elle essaie de s'identifier ; et son émotion est faible, parce que sa vue est bornée. Notre jouissance, même lorsqu'elle a Dieu pour principe et pour objet, est donc toujours limitée par la capacité réelle ou fictive, que nous pouvons actuellement développer en nous ; et par conséquent elle demeure toujours, au moins dans ses degrés, essentiellement subjective.

TROISIÈME PARTIE

DE LA PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE XI.

DE L'ACTIVITÉ.

L'idée d'activité est, avant tout, celle d'une force qui se développe par elle-même et indépendamment de toute impulsion étrangère. Jamais l'homme ne se considère comme actif que lorsqu'il attribue à ses mouvements, soit internes, soit externes, un caractère de spontanéité réelle. Nous pouvons agir et nous agissons même toujours à l'occasion de quelque sentiment qui nous affecte, ou de quelque idée qui nous éclaire; mais nous ne croyons à notre activité qu'autant que nous plaçons en nous-mêmes, et non dans des sentiments ou dans des idées qui nous viennent du dehors, le principe réel de nos pensées et de nos mouvements. Pour qu'un être soit actif, il ne suffit donc pas que la cause de ses modifications soit en lui; il faut de plus que cette cause tire d'elle-même la puissance d'action qu'elle manifeste. Ainsi, quoique le principe, qui détermine le mouvement des aiguilles, soit dans la montre même, pourtant la montre n'est pas un être actif, parce qu'il n'y a pas une seule de ses parties constituantes qui soit douée d'une énergie spontanée, et que le ressort qui produit le mouvement n'agit qu'en raison de la force extérieure qui le comprime.

L'activité n'est pas simplement une puissance d'agir par soi-même; elle est de plus la puissance de faire quelque chose: sa vertu est essentiellement *causatrice*; elle ne peut se produire elle-même, sans produire un effet quelconque, ne fût-ce que sa propre

manifestation. Les Cartésiens ont prétendu que les êtres finis et créés sont dépourvus de toute vertu réelle et efficace, et néanmoins ils accordent à l'ame humaine une certaine spontanéité de pensée sans laquelle le libre arbitre serait impossible. Comment n'ont-ils pas vu que la volonté, en se manifestant d'elle-même, est une cause vraiment efficace? Enlevez, si vous le voulez, à la volonté le pouvoir locomoteur que le vulgaire lui attribue; concentrez-la tout entière dans l'esprit; pour lui laisser l'existence, il vous faut au moins en faire un jugement, c'est-à-dire une action qui unit ou sépare deux idées. Dans cette union ou dans cette séparation de deux idées, n'y a-t-il pas un fait réel dont la production nous appartient? Ne dites pas que les idées nous sont présentées par Dieu même, et que pour nous tout se borne à l'assentiment que nous leur donnons ou que nous leur refusons. L'assentiment lui-même est un acte que nous produisons et par conséquent un effet de notre puissance. La discussion ne saurait être poussée plus loin : car, si vous nous ôtiez même l'assentiment, il ne nous resterait plus rien, et nous ne serions plus que des machines entre les mains du seul Être puissant que le Cartésianisme reconnaisse. En vain, dans la partie morale de votre doctrine, vous vous efforcez de montrer « que notre puissance n'est que *négative*, puisqu'elle ne fait rien de plus qu'arrêter le mouvement par lequel Dieu nous attire à lui. » Même en la réduisant à ces limites, elle ne laisserait pas d'être positive. Car il ne faut pas moins de vertu positive pour arrêter un effet produit par une cause étrangère, qu'il n'en a fallu à cette cause pour le produire. L'activité est donc toujours essentiellement *productive*, en même temps que spontanée. Agir, pour Dieu c'est créer; et si les êtres finis ne possèdent pas une puissance vraiment créatrice, il est certain du moins qu'ils ne peuvent agir sans produire soit en eux-mêmes, soit au dehors quelque modification nouvelle.

Nous venons d'indiquer deux fonctions dans l'exercice de l'activité, l'une par laquelle l'être actif se modifie lui-même, l'autre par laquelle il modifie des substances étrangères. La première de ces deux fonctions ou puissances appartient évidemment à notre ame; nous croyons invinciblement à la spontanéité d'une moitié des phénomènes qui s'accomplissent en nous; et nous n'hésitons pas à regarder le moi comme la cause réelle, efficace de ces phénomènes. Quant à la seconde des deux fonctions de l'activité, la plupart des philosophes ne l'admettent aujourd'hui qu'hypothétiquement, et

comme un moyen plus naturel et plus commode d'expliquer les phénomènes. Le mode d'action réciproque que les deux substances exercent l'une sur l'autre, est généralement regardé comme un mystère impénétrable; et sous le point de vue scientifique, il y a bien peu de philosophes qui oseraient positivement affirmer que notre ame influe réellement et comme cause efficiente sur les organes auxquels elle est unie, et par leur intermédiaire sur les corps qui nous environnent. Le vulgaire ne partage pas, sur ce sujet, les doutes des philosophes : l'action réciproque du corps sur l'ame, et de l'ame sur le corps, est à ses yeux un fait de sens commun ou d'expérience, et il serait, je pense, beaucoup plus facile de lui faire croire qu'il n'existe en nous qu'une seule substance, que de lui persuader que l'homme est un composé de deux substances contraires, et qui, en raison de leur opposition même, ne peuvent réellement influencer l'une sur l'autre. Il faut avouer, au reste, que toutes les raisons par lesquelles certains philosophes ont essayé de prouver qu'il ne peut y avoir d'action réelle ni de la matière sur l'esprit, ni de l'esprit sur la matière, sont peu propres à convaincre les hommes qui ne se laissent guider dans leurs jugements que par le bon sens. Il est inutile de parler du *médiaireur plastique*, parcelle détachée de l'*ame universelle* de Platon et dont l'existence se rattache à une théorie qui ne vit plus que dans l'histoire. Ne nous occupons que de l'hypothèse des *causes occasionnelles*, imaginée par les Cartésiens, et de l'*harmonie préétablie*, rêvée par Leibnitz. Selon les premiers, il n'y a pas, il ne peut même y avoir d'action réelle de l'ame sur le corps, puisque Dieu, seul être créateur, est aussi la seule puissance qui agisse efficacement dans l'univers. La pensée que l'on nomme *volition*, n'est donc que l'occasion des mouvements qui lui correspondent dans l'organisation, et Dieu seul en est la vraie cause efficiente. — Suivant Leibnitz, le Dieu de Descartes joue le rôle d'un horloger maladroit, qui, n'ayant pu ajuster avec assez de précision les rouages de ses horloges, serait obligé lui-même d'en faire tourner les aiguilles. L'ame, il est vrai, ne peut mouvoir le corps, et le corps de son côté ne peut pas affecter l'ame; mais chacune de ces substances possède en soi le principe de ses changements; en vertu de ce principe, elles développent toutes deux une suite de modifications qui se correspondent, et dont Dieu avait de toute éternité prévu et réglé l'harmonie.

Il y a, si j'ose le dire, dans ces hypothèses trop de travail et trop de recherche. Au premier aspect, on y distingue l'œuvre de l'ima-

gination humaine. Leur construction est savante et hardie; mais elle manque de fondemens, et les principes qui leur servent de base, ont le double défaut de n'être ni prouvés, ni vraisemblables. Nous avons déjà montré qu'il est impossible d'attribuer l'activité à un être, sans lui accorder la puissance de produire quelques effets soit en lui-même, soit au dehors. Dieu n'est donc pas la seule cause efficiente qui agisse dans le monde. On se fonde aussi sur la nature de l'ame pour nier la réalité de son action sur le corps; mais le vulgaire ne voit là qu'une exagération de spiritualisme; il pense avec raison qu'une sage Providence ne s'amuse pas à combiner en un tout naturel des êtres incompatibles, et que, si l'esprit est distinct de la matière, il doit au moins exister entre eux de secrètes affinités que les savants n'ont pas le droit de nier, parce qu'ils sont incapables de les saisir. Ici d'ailleurs Leibnitz peut servir à réfuter Descartes. Car, bien loin de considérer les deux substances, dont l'homme est composé, comme des êtres incompatibles et violemment unis, il prétend que l'ame humaine n'est point faite pour vivre dans un état d'indépendance et d'isolement, et qu'elle ne quitte une organisation usée que pour entrer dans une organisation nouvelle. — Si nous examinons maintenant le principe que Leibnitz substitue à ceux des cartésiens, nous ne le trouverons pas plus solidement établi. « Toute substance, dit-il, possède en soi la raison de ses changements. » Mais ce principe ne peut être appliqué au problème de l'union des deux substances dans l'homme, sans qu'on lui donne la valeur d'une vérité nécessaire et absolue. Or Leibnitz ne saurait donner cette portée à son principe, sans tomber en contradiction avec lui-même. Leibnitz est chrétien, il croit que les substances ou *monades* finies ne sont pas simplement des parcelles de la substance divine, mais des êtres créés et distincts de leur créateur. Or, si les monades ont été créées, elles demeurent nécessairement soumises à l'action de la cause créatrice. Il n'est donc pas absolument impossible qu'elles subissent une influence étrangère. Si maintenant Dieu possède le pouvoir de modifier toutes les monades finies, comment Leibnitz parviendra-t-il à prouver qu'il n'a communiqué à aucune d'entre elles une partie de sa puissance? Pour établir que toute substance est indépendante, et qu'aucun changement ne peut lui venir du dehors, l'ontologie n'offre donc plus aucune ressource; et la question, descendant du domaine de la métaphysique dans celui des faits, doit être résolue au moyen de l'expérience. Or, si l'on s'en tient à l'expérience, n'est-il pas évident

que l'indépendance des monades entre elles sera universellement regardée comme une hypothèse sans vraisemblance? Ainsi les opinions des philosophes qui ont nié l'action réciproque des deux substances l'une sur l'autre, sont réellement dans leurs principes moins que des hypothèses; il est permis de les regarder comme des erreurs. Si la croyance du vulgaire est dépourvue de preuves scientifiques, les savants du moins ont échoué dans toutes les attaques qu'ils ont dirigées contre elle. Cette croyance a donc pour elle l'impuissance même de ses contradicteurs; et l'énergie du penchant qui l'a créée et qui la maintient dans tous les esprits, permet de la ranger parmi les faits de sens commun.

Les corps sont entièrement dépourvus de la faculté de se modifier eux-mêmes. La loi d'inertie est le fondement sur lequel reposent les sciences mécaniques. Si un corps existait seul dans le monde, et qu'on le supposât déterminé au mouvement par une cause quelconque, il est certain qu'il conserverait toujours le même mouvement, sans pouvoir par lui-même ni l'accélérer, ni le retarder. Si, au contraire, on le supposait en repos, le mouvement ne pourrait lui venir que de l'action d'une cause étrangère. Dans cet état d'isolement, le corps que nous imaginons subirait peut-être encore des changements dans la combinaison de ses parties; mais tous ces changements seraient l'effet d'attractions ou de répulsions moléculaires: ce qui suppose une certaine action des parties les unes sur les autres, mais, en même temps, l'impuissance absolue de chaque molécule ou de chaque atome à se modifier lui-même. « Si les corps ne peuvent agir sur eux-mêmes, vous ne leur contesterez pas au moins, me dira-t-on, le pouvoir d'agir les uns sur les autres: cette idée est impliquée dans les attractions ou répulsions moléculaires dont vous venez de reconnaître l'existence; elle l'est encore plus clairement dans les mouvements de translation que le choc et l'attraction produisent. » Écartons d'abord du débat les mouvements qui naissent de l'impulsion. L'impulsion n'est pas une cause première: quand un corps en pousse un autre, il ne crée pas le mouvement, il le transmet; il a reçu l'action qu'il exerce; il ne la tire pas de son propre fonds. Restent l'attraction et la répulsion. Mais, en physique, ces dénominations sont déduites de la nature des phénomènes, et non de la nature des causes qu'elles désignent. Quand le mouvement rapproche ou éloigne deux corps l'un de l'autre suivant des lois constantes, on dit que ces corps s'attirent ou se repoussent. La physique n'a pas la prétention d'ex-

primer par ces mots la vraie nature des forces qui agissent dans le monde. Son rôle est plus modeste et plus sûr : elle se borne à classer des effets selon leurs caractères et leurs rapports. Il y a, sans contredit, dans les corps des forces ou des causes dont l'action est continue et régulière; mais ne demandez pas au physicien quelle en est la nature. Il n'en sait rien et ne cherche pas à le découvrir. Le métaphysicien lui-même ne satisferait que fort imparfaitement votre curiosité : sur ce mystérieux sujet, il ne sait encore guère que soulever péniblement des questions dont le poids accable sa faiblesse. Toutefois, quand on se demande si la puissance d'agir est une force propre à la matière, ou si elle ne serait pas plutôt une force agissant, il est vrai, dans la matière, mais inhérente à une substance spirituelle, il semble que le raisonnement peut jeter quelques lumières sur cette question générale. En effet, la seconde des deux fonctions de l'activité paraît supposer la première; et l'on ne conçoit pas qu'un être qui ne peut rien sur soi, puisse quelque chose sur d'autres êtres. Par conséquent, puisque chaque corps est incapable de se modifier lui-même, on ne saurait admettre qu'aucune portion de matière puisse réellement, et par elle seule, exercer hors de soi la moindre influence; en un mot, pour ranger une substance parmi les êtres actifs, il faudrait avant tout la reconnaître capable de se modifier elle-même. Les corps étant absolument dépourvus de cette propriété doivent donc être considérés comme des substances essentiellement inertes; et ainsi l'activité est un attribut qui n'appartient qu'à des êtres immatériels.

L'activité, prise en soi, est une force indéterminée qui implique toujours la possibilité de deux effets contraires; mais ces deux effets, possibles en même temps, ne peuvent être simultanément réalisés. Lors donc que l'activité se détermine à la réalisation d'un effet quelconque, comme le contraire de cet effet était également possible avant la détermination, il y a, dans la détermination même, quelque chose que l'idée générale d'activité n'explique pas; et toute détermination réelle suppose comme condition nécessaire une raison, un motif ou mobile qui n'est point impliqué dans l'idée de la puissance active. L'expérience vient ici à l'appui du raisonnement. C'est toujours à l'occasion de quelque sentiment ou de quelque connaissance que notre activité se développe : même dans les actes que l'on nomme indifférents, au défaut d'idées claires, nous sommes déterminés par quelque sentiment secret de malaise,

par quelque besoin ou désir, qui, en raison de son obscurité et de sa faiblesse, ne laisse de trace ni dans l'intelligence, ni dans la mémoire. Mais, si toute action humaine suppose comme mobile ou comme motif la présence d'un sentiment ou d'une idée dans notre ame, il ne faut pas s'imaginer que les mobiles ou motifs soient doués d'une force réelle et impulsive, et qu'ils exercent sur l'activité la même influence que des poids sur le plateau d'une balance. Ils ne sont pour elle que des occasions ou des conditions d'exercice. Si l'activité est indéterminée, elle n'est pas indifférente : il y a en elle des tendances naturelles qu'elle suit spontanément, dès que le sentiment ou la connaissance vient leur donner un but déterminé. Quand, par exemple, l'intelligence nous montre le plaisir attaché à la possession d'un objet, les efforts que nous faisons pour nous approprier cet objet, ne sont pas l'effet d'une cause externe ou d'une attraction subie par notre ame : ils résultent d'une tendance inhérente à l'activité, que sa nature seule porte à la réalisation du plaisir. Les motifs n'ont donc d'autre effet que d'éclairer l'activité sur les tendances qui lui sont propres, mais qu'elle ne pourrait ni connaître, ni suivre sans les inspirations du sentiment, sans les lumières de l'intelligence. C'est dans la manifestation de ces mêmes tendances que réside le principe de nos déterminations : par conséquent, la vraie raison du développement de l'activité étant attachée à l'activité même, ce développement est toujours spontané.

Mais, quoique l'activité s'exerce toujours spontanément, on peut pourtant distinguer en elle deux modes d'exercice qui sont très différents et qui paraissent même opposés. 1^o Souvent nous agissons sous l'influence d'un sentiment obscur ; nous obéissons à un mobile secret qui nous excite sans nous éclairer ; nous n'avons aucune connaissance distincte de l'action, de son but, de ses conséquences : alors l'activité conserve le nom, devenu spécial, d'*activité spontanée*, parce qu'il semble qu'elle se développe par elle seule et sans motifs. 2^o Souvent aussi nous concevons nettement l'action que nous allons accomplir : nous sentons distinctement en nous des motifs qui nous y portent, et d'autres motifs qui nous en détournent ; nous nous sommes rendu compte du but auquel il fallait tendre, et des moyens qu'il convenait d'employer pour l'atteindre : nous agissons, en un mot, avec réflexion ; alors l'activité prend le nom de la faculté qui en règle l'exercice ; elle s'appelle *activité réfléchie*.

Parmi les actes spontanés sont compris, 1^o les actes *instinctifs*, c'est-à-dire ceux qui sont indépendants de l'expérience et privés de réflexion; par exemple, l'action de montrer un objet dont on a besoin; 2^o ceux qu'une fréquente répétition nous a rendus capables d'exécuter sans le secours actuel de la réflexion, mais qui ont réclamé, dans l'origine, l'intervention de l'expérience et le travail de l'étude, comme l'exécution d'un morceau de musique appris par cœur, et l'acte de la lecture dans un homme qui a reçu de l'éducation. Ces derniers actes se nomment *habituels*. — Les actes réfléchis sont tous volontaires, puisqu'ils impliquent la connaissance d'un but et des moyens propres à l'atteindre. Ils admettent pourtant deux degrés distincts, selon que la réflexion sert à déterminer à la fois le but et les moyens, ou qu'elle s'applique exclusivement au choix des moyens, sans être encore capable de déterminer le meilleur but à suivre. Ainsi l'enfant dont le discernement est encore faible, ne peut tirer de son expérience et de ses idées morales encore confusés que des motifs sans consistance et sans énergie; il n'est donc pas encore maître de lui-même; il n'est pas encore capable de suspendre ses déterminations pour délibérer froidement en présence des desirs qui le poussent à l'action. La perspective d'un plaisir suffit pour l'entraîner; et le choix du but est toujours pour lui une affaire de sentiment. Mais, quand le sentiment lui a imposé le but auquel il doit tendre, il peut réfléchir et il réfléchit souvent sur le choix des moyens qui offrent le plus de chances de succès. Les actes de l'enfant sont donc à la fois spontanés dans leur but, réfléchis et volontaires dans le choix des moyens. Plus tard, éclairé par de nombreux mécomptes, disposant d'idées morales plus claires et plus arrêtées, l'enfant, devenu homme, sera en état de suspendre ses décisions, même en présence des passions; toujours forcé d'entendre la voix de ses ennemis intérieurs, il pourra du moins leur opposer des motifs d'intérêt ou de devoir; il sera capable de délibérer; il sera libre.

On voit par les explications qui précèdent que, dans notre opinion, la réflexion est le principe de la liberté. Tant que l'homme ne réfléchit pas, il n'est encore soumis qu'à un seul mobile, à l'attrait du plaisir. Dans un tel état, c'est toujours le sentiment le plus énergique qui entraîne la détermination de l'activité. Car, puisque l'activité tend naturellement au plaisir, il est évident que, n'ayant pour se retenir aucun motif d'un autre ordre, elle se portera nécessairement, quoique toujours spontanément, vers l'objet le plus

agréable. Il n'y a point de choix possible entre des motifs de même nature : pour devenir libre dans ses déterminations, il faut pouvoir opposer l'utilité ou le bien moral au plaisir. Or l'idée d'utilité, supposant un calcul d'avenir, naît évidemment de la réflexion. Quant au sentiment du bien, il est, je l'avoue, naturel au cœur de l'homme, et se manifeste dès l'enfance; mais, dans la première période de la vie, il est encore vague et indécis, et n'a d'influence que sur les actions, dans lesquelles l'amour de soi n'est pas compromis. L'enfant sent avec vivacité le juste ou l'injuste dans les actions d'autrui : mais, comme la plus légère passion suffit pour effacer de son esprit des idées morales encore vagues et superficielles, dès que sa sensibilité est émue par l'idée du plaisir, sa conscience obscurcie et troublée cesse de discerner le bien, et ne peut plus lui imposer distinctement aucun devoir. Ainsi dans l'enfant l'amour du bien n'est jamais opposé à l'amour de soi : chacun de ces deux motifs vient alternativement influencer sur son activité; et, comme chacun d'eux agit toujours isolément et sans contre-poids, sa présence est toujours suivie d'une détermination nécessaire.

L'opinion que nous venons d'exposer sur la liberté, avait été jusqu'ici admise par tous les philosophes; elle a servi et sert encore de base à toutes les législations humaines, qui n'attachent l'imputabilité qu'aux actions qui ont été ou qui pouvaient être l'objet d'une délibération. Ces principes simples, et dont l'évidence avait jusque-là frappé tous les esprits, ont pourtant de nos jours rencontré des contradicteurs. M. Cousin leur a substitué une doctrine étrange, et dont on a trop longtemps négligé de combattre l'influence. Selon lui, « les actes spontanés et volontaires sont également libres: la liberté n'est autre chose que l'activité même, qui
 « constitue le moi; et elle comprend sous elle, comme ses formes,
 « la spontanéité et la volonté. » Voyons comment M. Cousin expose cette théorie et sur quels fondements il essaie de l'appuyer. « De
 « tous les phénomènes actifs le plus saillant, dit-il, est celui de la
 « volonté. C'est un fait qu'au milieu des mouvements, que les
 « agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons
 « le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent,
 « d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons,
 « enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la com-
 « mencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou
 « de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait est certain, et ce
 « qui n'est pas moins certain, c'est que le mouvement exécuté à

« ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous
 « l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors
 « nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine
 « de la notion de cause, non d'une cause abstraite ; mais d'une
 « cause personnelle, de nous-mêmes. Le caractère propre du moi
 « est la causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons
 « et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne
 « causons que ce que nous voulons : *vouloir, causer, être* pour nous,
 « toutes expressions synonymes du même fait, qui contient à la
 « fois la *volonté, la causalité* et le *moi*. » Arrêtons-nous un moment
 dans nos citations. L'auteur nous offre, dès ces premières lignes,
 quelques distinctions à faire, quelques erreurs à relever. Après
 avoir fort bien décrit le phénomène de la volonté, il ajoute que
 nous nous imputons tout mouvement volontaire, et que nous le
 rapportons à nous, qui alors nous en considérons comme la cause ;
 et jusque là il ne s'éloigne pas encore de la vérité : mais tout ce qui
 suit est, selon moi, ou équivoque ou faux. L'auteur place l'ori-
 gine de la notion de cause dans le fait de la volonté : pour qu'une
 telle assertion fût vraie, il faudrait supposer que le mot, *volonté*, est
 devenu, dans cette phrase, synonyme de celui d'activité. Mais en
 ce cas, le sens du mot, *volonté*, serait arbitrairement étendu au delà
 des limites qui lui sont assignées dans le reste du passage, puis-
 qu'en disant que « le phénomène de la volonté est le plus saillant
 « des phénomènes actifs, » et qu'il implique le pouvoir de se réso-
 oudre après délibération, on suppose évidemment des phénomènes
 qui sont actifs, sans être volontaires. La volonté demeure-t-elle au
 contraire, dans l'opinion de l'auteur, synonyme d'*activité réfléchie* ;
 alors son assertion est fautive. Il est impossible, en effet, que nous
 n'ayons pas conçu l'idée de cause, avant d'avoir exercé la volonté.
 Agir de quelque manière que ce soit, c'est produire. L'homme se
 sent donc cause dans les actes spontanés, aussi bien que dans les
 actes volontaires ; et par conséquent, *vouloir* et *causer* ne sont nul-
 lement deux expressions synonymes. L'homme est trop ignorant,
 pour vouloir toujours ce qu'il cause. Quand les enfants cherchent
 à s'excuser d'une faute, ils savent bien faire cette distinction, qui
 échappe à un philosophe préoccupé de généralités systématiques :
 ils opposent à vos reproches la formule commune : « Je ne l'ai pas
 fait exprès : » ce qui signifie : je l'ai fait sans le vouloir ; je suis cause,
 mais je n'avais pas l'intention de l'être : je suis cause et pourtant
 vous ne devez pas m'imputer cette action.

Après deux pages de réflexions générales et qui ne se rapportent pas à la question particulière dont nous nous occupons, M. Cousin détermine les caractères de la volonté, et démontre que la volition n'est pas une opération primitive. « Le phénomène de la volonté « présente, dit-il, les moments suivants : 1^o prédéterminer un acte « à faire; 2^o délibérer; 3^o se résoudre. Si l'on y prend garde, c'est « la raison qui constitue le premier tout entier et même le second; « car c'est elle aussi qui délibère; mais ce n'est pas elle qui résout « et se détermine.» En vérité, monsieur, j'ai beau donner toute mon attention à vos paroles; je ne puis apercevoir la justesse de ces distinctions. Il me semble que, dans vos trois moments, vous faites à la raison, telle que vous la concevez, une part beaucoup trop large. Prédéterminer un acte à faire, c'est, l'idée d'un acte étant conçue dans l'esprit, se résoudre à examiner s'il doit être fait. Or la raison nous donne l'idée de l'acte et nous fait concevoir l'utilité de l'examen: ce n'est pas elle qui décide que l'examen aura lieu. Ce que je dis de la prédétermination de l'acte à faire, s'applique à la délibération. Délibérer, c'est comparer des idées. La raison me donne les idées; ce n'est pas elle qui les compare; c'est moi: il n'y a rien de plus personnel, et par conséquent de plus étranger à ce que vous nommez raison, qu'un acte de délibération. Il est vrai que la raison, dont vous parlez ici, n'est plus un hôte étranger dans l'homme: « elle se mêle à la volonté sous une forme « réfléchie: concevoir un but, et délibérer emporte l'idée de réflexion.» Mais est-il permis, je le demande, de prêter à la raison une forme réfléchie, quand on en a fait une faculté absolue, impersonnelle et même dépourvue de subjectivité? Selon votre doctrine, l'homme n'est-il pas entièrement passif dans l'acte de raison? Comment la raison ainsi conçue peut-elle se transformer en un acte personnel? Il est évident que, dans ce passage, la raison cesse d'être l'aperception nécessaire du vrai, et qu'elle usurpe la place qui appartient à la volonté. Car prédéterminer, délibérer sont des actes tout aussi volontaires, que se résoudre, puisqu'ils emportent, selon vous-même, l'idée de réflexion, et que la réflexion est un acte de volonté intérieure.

Toutefois, si dans votre description « des moments, que présente le phénomène de la volonté », vous avez tort de ne lui réserver que le troisième, on ne peut nier du moins, que « la « réflexion ne soit, comme vous le dites, une condition de tout « acte volontaire », ou plutôt que la volition ne soit une opéra-

tion réfléchie. C'est encore avec raison que vous ajoutez : « Vou-
 « loir, c'est, sachant qu'on peut se résoudre et agir, délibérer si
 « on se résoudra, si on agira de telle ou telle manière, et choisir
 « en faveur de l'un ou de l'autre. Le résultat de ce choix est la
 « volition ; mais pour se résoudre et agir ainsi, il fallait savoir
 « qu'on pouvait se résoudre et agir ; il fallait antérieurement s'être
 « résolu, avoir agi autrement, sans délibération ni prédétermi-
 « nation, c'est-à-dire, sans réflexion. L'opération antérieure à la
 « réflexion est la *spontanéité*. C'est un fait que, même aujourd'hui,
 « nous agissons souvent sans avoir délibéré, et que l'aperception
 « rationnelle nous *découvrant spontanément l'acte à faire, l'ac-*
 « *tivité personnelle* entre aussi spontanément en exercice, et se
 « résout d'abord, non par une impulsion étrangère, mais par une
 « sorte d'inspiration immédiate, supérieure à la réflexion et sou-
 « vent meilleure qu'elle. — Cherchons bien, et nous ne trouve-
 « rons pas d'autres modes d'action ; la réflexion et la spontanéité
 « comprennent toutes les formes de l'activité. »

Cherchons bien! Ne dirait-on pas qu'ici vous ne puisez les faits que dans votre conscience ; que vous les décrivez en détail l'un après l'autre, et que par une observation scrupuleuse vous vous êtes assuré enfin qu'il ne reste plus rien à découvrir. A quoi bon ce charlatanisme de paroles, qui ne peut tromper que d'aveugles disciples ? Vous ne décrivez pas ; vous raisonnez : ce n'est pas par le moyen de l'observation, que vous constatez l'existence de l'activité spontanée ; vous la déduisez de l'activité volontaire, dont elle est une condition préalable. Il n'est pas nécessaire de se livrer à de minutieuses recherches, pour découvrir qu'il ne peut y avoir une troisième forme de l'activité. Dans la sphère de généralité, où vous avez l'habitude de vous renfermer, les divisions peuvent être vagues ; il est difficile qu'elles soient incomplètes. On ne risque pas de s'égarer en retournant des pensées telles que celles-ci : « Avant d'agir volontairement, il faut avoir
 « agi sans délibérer, ou spontanément : les actes réfléchis sont
 « *profondément* déterminés et distincts ; les actes spontanés sont
 « indéterminés et obscurs : les uns peuvent se répéter à volonté ;
 « les autres, ayant pour caractère propre de n'être pas volontaires,
 « ne peuvent être répétés à volonté ; ou s'ils deviennent réfléchis,
 « ils sont détruits comme faits spontanés. » Toutes ces distinctions peuvent se réduire à ce peu de mots : il y a deux espèces d'activité : l'une qui suppose la réflexion ; l'autre qui l'exclut.

Franchement, monsieur, n'est-il pas un peu ridicule de nous dire, après cette profonde découverte : « cherchons bien et nous ne trouverons pas d'autres modes d'action ! »

Ce que vous avez dit jusqu'ici de la spontanéité, n'est encore que superficiel et vague : ce qui suit est à la fois vague et faux. « Il ne peut y avoir rien de plus dans le réflexif que dans le spontané : tout ce que nous avons dit de l'un s'applique à l'autre; et, quoique la spontanéité ne soit accompagnée ni de pré-détermination ni de délibération : elle n'est pas moins, comme la volonté, une puissance réelle d'action, et par conséquent elle n'est pas moins personnelle. » Cette dernière conclusion est vraiment étrange. Quoi ! il suffit que la spontanéité soit une puissance réelle d'action, pour qu'elle devienne personnelle, comme la volonté ! A ce compte, il y a de la personnalité dans les actes des animaux ; car on ne peut douter qu'ils ne possèdent une puissance réelle d'action, et que cette puissance ne se développe souvent sans contrainte. Quand un animal a faim, et qu'il est libre, c'est spontanément qu'il se dirige vers la prairie, où la veille il a satisfait son appétit : il n'y a pas d'autre cause réelle de son mouvement que son activité propre. L'animal est, je le sais, soumis à l'influence d'un mobile, auquel il ne pourrait pas résister : mais ce mobile n'implique en soi aucune force réellement impulsive ; il n'est pas la cause efficiente de l'action. En prenant vos principes dans leur sens rigoureux, il faut donc reconnaître un caractère de personnalité dans les bêtes, ou les dépouiller de toute activité réelle, et en faire, à l'exemple de Descartes, des automates insensibles, dont les mouvements, déterminés par des ressorts habilement dissimulés, n'offrent qu'une trompeuse image de spontanéité. Laissons-là, si vous le voulez, cette conséquence, que sans doute vous n'aviez pas prévue ; renfermons-nous dans l'étude des faits humains, et voyons si, dans ces limites, vos principes soutiennent mieux l'examen. Eh bien ! nous avons déjà fait voir que l'homme est souvent cause, sans le vouloir, et qu'alors ses actes, quoique produits par sa puissance réelle d'action, ne lui sont pas réellement imputables. L'imputabilité en effet, ne suppose pas simplement l'intervention de notre activité ; elle suppose encore que nous connaissions la portée de l'acte, et que nous pouvions nous déterminer pour l'action contraire. Est-il nécessaire maintenant de prouver qu'il n'y a de vraiment personnelles que les actions imputables ? Quand nous

agissons sous l'influence de l'instinct, nous tendons spontanément, et pourtant nécessairement au plaisir. L'acte est alors considéré comme impersonnel, par cela seul qu'il est nécessaire; et, quoiqu'il soit impersonnel, il n'en demeure pas moins le résultat de la puissance réelle, dont notre ame est douée.

« C'est, dites-vous, un fait certain qu'il ne peut y avoir dans le réflexif rien de plus que dans le spontané, et qu'ainsi la spontanéité contient tout ce que contient la volonté. » Ce principe général sur le *réflexif* et sur le *spontané* est bien vague; vous en avez déjà abusé, en décrivant les phénomènes intellectuels. Car, s'il est vrai que la réflexion ne puisse rien ajouter à la connaissance universelle, qui résulte de l'exercice spontané de la raison, il est évident qu'elle peut nous fournir de nouvelles connaissances particulières, en étendant le cercle de nos facultés perceptives : en un mot, c'est la forme seule des connaissances qui nous est donnée dans le premier acte spontané de la pensée; leur matière est considérablement augmentée par l'usage réfléchi de nos capacités intellectuelles. Ainsi votre principe n'est vrai qu'à demi, même dans son application aux faits de l'intelligence. Il devient tout-à-fait insoutenable, quand on essaie de l'étendre aux phénomènes de l'activité; je dis aux phénomènes de l'activité : car, selon votre théorie, la volonté et la spontanéité ne sont que des formes de notre puissance d'agir, ou deux modes d'action. Plus loin, vous faites vous-même remarquer à vos lecteurs, « que l'activité spontanée et volontaire ne représente que le déterminé de l'activité ». Déjà dans la page précédente, en parlant de la spontanéité et de la volonté, vous leur avez donné le nom de *phénomènes*. Or, si la spontanéité et la volonté sont des phénomènes déterminés, il est impossible de les séparer de ce qui les détermine. A quoi tient donc la diversité de ces deux déterminations? évidemment à la diversité des mobiles ou motifs, à l'occasion desquels l'activité s'exerce. Vous évitez trop, Monsieur, de vous engager dans cette question des mobiles ou motifs de nos actions; je suis forcé d'appeler sur elle votre attention. Car ce sont les mobiles ou motifs, qui seuls servent de fondement à nos distinctions sur l'activité. La spontanéité est la puissance d'agir, déterminée par le sentiment; la volonté, c'est la même puissance d'agir, se déterminant à l'occasion des connaissances plus ou moins claires, que la réflexion a développées dans la conscience. Cela posé, pour qu'il n'y ait rien de plus dans la volonté que dans la

spontanéité, il ne suffit plus qu'elles soient identiques dans leur rapport avec cette *activité substantielle* que vous nommez *liberté d'indétermination*; il faut encore qu'elles soient identiques par rapport aux mobiles ou motifs qui les déterminent. Or, il est absolument impossible d'établir entre elles ce dernier genre d'identité.

Déclamez donc, tant que vous le voudrez, Monsieur, sur cette liberté d'indétermination, « idéal, auquel le moi doit tendre sans cesse, sans y arriver jamais, » vous ne réussirez jamais à prouver par là qu'il y ait de la liberté dans toutes nos déterminations actives. On peut vous accorder que l'activité, prise en soi, implique une sorte de liberté, puisqu'en raison de son indépendance naturelle elle suppose la possibilité de deux effets contraires. Mais, prenez y garde, en parlant d'une liberté de cette espèce, vous sortez du domaine de la réalité. Si, dans l'ordre métaphysique, on a droit de considérer l'activité comme contenant deux possibilités contraires, en fait, rien n'est possible à l'activité prise en soi, puisque tout développement réel de puissance est soumis à quelque condition. Otez à notre ame ses idées et ses sentiments; elle demeurera éternellement inactive. Maintenant, Monsieur, je vous le demande, puisque la réalisation d'un acte quelconque est essentiellement impossible dans un être actif, dépourvu de sentiments et d'idées, n'est-il pas évident qu'en présence d'une seule idée ou d'un seul sentiment il n'y a pour notre puissance d'agir qu'une seule détermination qui soit actuellement possible? Ainsi, lors même que l'activité prise en soi serait métaphysiquement libre, on ne serait nullement en droit de conclure de là qu'elle soit toujours libre dans son exercice. En fait, elle peut cesser et elle cesse souvent d'être libre, sans perdre pour cela le caractère absolu de spontanéité qui la caractérise.

Vous n'avez cité en faveur de votre théorie qu'un très petit nombre de faits et d'exemples : ils ne sont pas plus heureusement choisis que vos raisonnements métaphysiques. Vous rappelez d'abord « le qu'il mourût du vieil Horace, et le à moi, d'Auvergne, « du brave d'Assas, nobles élans que l'héroïsme n'a empruntés ni « au raisonnement, ni à la réflexion, et qui pourtant ne sont ni « aveugles, ni dépourvus de moralité. » Vous ajoutez, dans un autre passage, que « votre théorie est la seule qui s'accorde « avec les faits que la conscience du genre humain proclame « libres, » et qu'il n'en est pas de même de la théorie qui con-

centre la liberté dans la volonté. Celle-ci ne devrait admettre, selon vous, « d'autre liberté que la liberté réfléchie, précédée « d'une prédétermination, accompagnée d'une délibération, et « marquée de caractères qui réduiraient singulièrement le nombre des actes libres, et enlèveraient toute liberté à tout ce qui « n'est pas réfléchi, à l'enthousiasme du poète et de l'artiste dans « le moment de la création, à l'ignorance qui réfléchit peu et « n'agit guère que spontanément, c'est-à-dire aux trois quarts de « l'espèce humaine. »

Pour embrasser dans votre théorie tous les faits que le genre humain proclame libres, vous avez pris, Monsieur, un moyen sûr, mais en vérité trop facile : c'est d'écarter toute distinction réelle et de comprendre parmi les actes libres une multitude de phénomènes que tout le monde avait jusqu'à présent regardés comme nécessaires. Par là, vous échappez sans doute à l'erreur, que vous reprochez un peu légèrement à vos adversaires; mais ce n'est que pour vous jeter dans des exagérations évidentes, et surtout plus dangereuses que toutes les restrictions que l'on pourrait faire dans le domaine de la liberté. En concentrant la liberté dans la volonté, c'est-à-dire dans les actes où elle se manifeste le plus clairement, on mettrait du moins son existence à l'abri de toute contestation. Quant, au contraire, à votre exemple, on accorde aux ignorants et aux savants, aux hommes et aux enfants, la même dose de liberté, on compromet par une exagération ridicule un dogme précieux. Votre théorie serait une bonne fortune pour les fatalistes. Que ne donneraient-ils pas, pour que tous les philosophes voulussent bien reconnaître avec vous, qu'il y a autant de liberté dans l'enfant que dans l'homme fait, dans l'ignorant que dans le savant ! Il leur serait facile de conclure de ces principes, que l'homme n'est pas plus libre que l'enfant, et que l'enfant ne l'est pas plus que l'animal. Là se termineraient les débats entre eux et vous; et ils vous laisseraient volontiers en possession de votre stérile et vide liberté d'indétermination.

Est-il vrai, maintenant, que la théorie qui concentre la liberté dans la volonté soit aussi étroite que vous le supposez, et qu'elle soumette à la nécessité les trois quarts de l'espèce humaine? J'avoue que l'ignorant ne réfléchit guère, et qu'ainsi sa liberté est restreinte. Mais enfin il réfléchit quelquefois, et ses actes de réflexion sont des actes libres, d'où naissent des habitudes qui le dispensent ensuite de la nécessité d'examiner, de peser le pour et le contre,

en un mot, de délibérer. Dans l'ignorant, la plupart des actes spontanés sont des résultats de l'habitude; et quand ils ne sont pas imputables en eux-mêmes, ils le sont du moins en raison de leur origine première, puisque la formation des habitudes qui les déterminent dépend presque toujours de la volonté. Prétendre que la liberté de détermination a son principe dans la puissance de réfléchir, ce n'est donc pas dire, comme vous le supposez mal à propos, qu'il n'y ait d'actes libres que ceux qui sont actuellement précédés d'une délibération. Tout le monde sait que les conséquences d'un acte réfléchi sont imputables, quand il a été possible de les prévoir. L'homme ivre est actuellement dépourvu de liberté: il demeure pourtant responsable des fautes ou des crimes qu'il peut commettre, parce qu'en se privant volontairement de la raison pour satisfaire une ignoble passion, il n'ignorait pas que les aveugles excitations de l'ivresse l'exposeraient au danger de mal faire. D'ailleurs, il s'en faut de beaucoup que l'homme réfléchisse aussi souvent qu'il en a le pouvoir. Combien d'actions spontanées nous sont imputables, par cela seul qu'elles sont irréfléchies! L'examen coûte à notre paresse, et souvent, quand nous cédon^s immédiatement à l'attrait du plaisir, le défaut de résistance et de délibération est le résultat d'une faiblesse ou d'une négligence volontaire. Souvent aussi on reproche à l'homme ses imprudences. Or, qu'est-ce qu'une imprudence? Une détermination spontanée, que l'on pouvait et que l'on devait soumettre à la réflexion. Enfin, il y a aussi beaucoup d'actes sur lesquels l'homme s'abstient ou évite de délibérer. Souvent la délibération est inutile: quand, par exemple, une action a subi mille fois l'épreuve de l'expérience, et que la raison l'a toujours approuvée, pourquoi attendre, pour agir, les résultats d'un examen qui ne peut nous donner de nouvelles lumières? Quelquefois la délibération est dangereuse. Si le devoir se montre à vous clairement, si les émotions morales, qu'il excite, vous rendent moins sensible aux considérations d'intérêt ou de plaisir, gardez-vous de délibérer: les froids calculs de la réflexion n'auraient d'autre effet que de ranimer l'amour de soi, et de susciter en lui un obstacle au mouvement instinctif qui vous portait au bien. L'honneur même nous impose, dans certains cas, le devoir de nous décider immédiatement. Si l'on conseillait à un honnête homme une action basse ou odieuse, il s'y refuserait sans hésiter, et croirait s'avilir en délibérant.

Vous le voyez, monsieur, sans sortir des principes de vos adversaires, je suis parvenu à faire une part assez large à la liberté de l'homme. Il y a bien peu d'actions spontanées, sur lesquelles le pouvoir de réfléchir ne puisse exercer et n'exerce en effet aucune influence, puisque, comme nous l'avons vu, il est, en partie du moins, le principe de nos habitudes, puisque souvent il modifie l'instinct, et que même il en prévient ou en détruit les effets. Un philosophe, nourri comme vous de généralités métaphysiques, dédaigne toutes ces particularités; il ne voit qu'un fait : les actes spontanés sont libres; et, sans expliquer ce fait, il l'oppose à des philosophes qui le reconnaissent comme lui, mais qui ont sur lui l'avantage de le comprendre et de l'expliquer. Vous ne semblez pas avoir soupçonné qu'il fût nécessaire d'examiner si c'est en eux-mêmes, que les actes spontanés sont libres, ou s'ils tirent le caractère d'imputabilité qu'on leur attribue quelquefois, de l'influence que la réflexion a exercée ou pourrait exercer sur eux? C'est là pourtant la question vraiment décisive entre vos adversaires et vous. Permettez-moi donc de vous y ramener. Les actes spontanés sont-ils libres en eux-mêmes? Le simple bon sens suffit pour répondre. Supposez en effet pour un moment, que l'homme soit privé de la réflexion, et que toutes ses idées lui soient mystérieusement suggérées sous la forme d'un sentiment obscur; oseriez-vous encore soutenir que l'homme est libre; que ses actions lui sont imputables, et que le bien ou le mal qu'il fait, est empreint d'un vrai caractère de personnalité. Ne nous citez plus d'Assas et le vieil Horace : car, si d'Assas et le vieil Horace n'avaient jamais réfléchi, s'ils n'avaient jamais, par un libre usage de leur intelligence, nourri et fortifié dans leur cœur l'amour sacré de la patrie, s'ils n'avaient pas constamment lutté contre l'influence de l'amour de soi, je dis qu'ils n'auraient pas trouvé dans leur ame ces nobles élans qui nous arrachent des larmes d'admiration, ou que du moins leur héroïsme ne conserverait plus rien de personnel. J'applique la même distinction à l'enthousiasme du poète et de l'artiste, que vous considérez comme libres au moment même de la création. Loin de moi la pensée de ravir au poète et à l'artiste le mérite de leurs œuvres : je sais faire en eux la part de Dieu et celle de l'homme. Le génie vient de Dieu : mais pour se développer et se produire, il a besoin de culture et d'étude. Buffon a dit que dans le savant le génie est une longue patience : il en est de même, quoiqu'à un moindre degré, du génie de l'artiste. Quand les ames

privilégiées, qui ont reçu en dépôt le feu poétique, négligent de l'alimenter par le travail, il languit et se consume peu à peu; ou, si la nature suffit pour le conserver, il ne se produit au dehors que par quelques rares et vives étincelles, par quelques jets lumineux, qui se perdent au milieu d'un tourbillon de fumée. En soi, l'inspiration n'est donc pas un mérite : car elle implique l'action d'une cause étrangère, qui ne se montre pas toujours docile à nos vœux. Il serait encore moins sensé de regarder l'enthousiasme comme un acte libre : l'enthousiasme n'est pas même, à proprement parler, une action; c'est un sentiment; et qu'y a-t-il de moins libre qu'un sentiment? Mais, quoiqu'il ne soit pas au pouvoir de l'homme de créer en soi, où et quand il lui plaît, l'inspiration et l'enthousiasme, il peut du moins disposer son ame à recevoir ces grâces du ciel; il le peut et il le doit. Les nobles pensées, les généreuses émotions, quand on ne sait pas leur préparer dans son intelligence et dans son cœur un sanctuaire digne d'elles, ne peuvent jamais être que des accidents rares et fugitifs. L'inspiration continue que l'on admire dans les œuvres des grands artistes, n'est pas un don gratuit de la Providence : Dieu ne l'accorde qu'aux sollicitations du travail et de l'étude; et c'est pour cela que l'humanité la considère comme le signe d'un mérite vraiment personnel.

CHAPITRE XII.

DE L'ACTIVITÉ SPONTANÉE.

1^o De l'instinct.

Le docteur Reid a divisé en trois classes les principes ou mobiles qui déterminent notre activité : la première classe comprend des principes qu'il nomme *mécaniques* ou *automatiques* : tels sont l'instinct et l'habitude. Ils ne supposent, selon lui, que l'existence et la puissance de se mouvoir ; mais cette puissance s'exerce en aveugle ; et ses effets, en ne considérant que l'agent, semblent déterminés par le hasard ou par la fatalité. La seconde classe comprend des principes *animaux* ou *sensitifs*, c'est-à-dire des principes qui supposent sentiment et même connaissance, mais non réflexion et délibération. Tels sont en général les besoins, les appétits, les désirs, les affections et les passions. Enfin il est des principes qui, dans leur emploi, peuvent être nommés *rationnels* ou *moraux* : ils supposent sentiment, connaissance et réflexion. Tels sont l'amour de soi ou l'intérêt bien entendu et le sentiment du devoir.

Je n'ai pas l'intention d'examiner les deux derniers membres de cette division. Il suffit de faire remarquer que, si la définition générale, que Reid en a donnée, paraît assez précise dans ses termes, elle est au moins incertaine dans ses applications. On ne conçoit pas bien pourquoi toutes les affections bienveillantes ou malveillantes sont rangées dans la classe des principes animaux ou sensitifs ; et il semble que quelques-unes d'entre elles mériteraient, tout autant que l'amour de soi, de figurer parmi les principes rationnels. Quoi qu'il en soit, l'existence des principes animaux et rationnels est un fait incontestable, et cette partie de la division ne comporte guère que des critiques de détail. Mais nous

ne saurions admettre, même avec des restrictions, que l'instinct et l'habitude soient des principes mécaniques ou automatiques. Selon nous, l'instinct et l'habitude supposent un développement spontané de l'activité; et les actes qu'ils produisent, sont toujours déterminés par la présence de quelque sentiment ou de quelque idée. En suivant les définitions de Reid, on serait donc en droit de classer l'instinct et l'habitude parmi les principes animaux ou sensitifs. Dans la seconde section de ce chapitre, nous expliquerons la nature de l'habitude, et nous démontrerons qu'en général elle n'exclut que la réflexion des actes auxquels l'âme participe. Quant à l'instinct, c'est sur de bien faibles considérations que l'auteur s'appuie, pour nous prouver que ce principe est réellement mécanique ou automatique; et les exemples par lesquels il essaie d'établir son opinion, sont fort peu concluants. Il cite parmi les faits instinctifs le phénomène de la respiration, qui s'accomplit en nous à notre insu et indépendamment de la volonté. Il pouvait citer encore les mouvements du cœur, la circulation du sang, la nutrition et la digestion. De bonne foi, ces mouvements vraiment mécaniques peuvent-ils être considérés comme des actes de l'homme? Les a-t-on jamais rapportés à l'instinct? On attribue à l'instinct l'acte de l'enfant, qui, poussé par la faim, presse de ses lèvres le sein de sa nourrice, et en fait jaillir sa nourriture naturelle. Mais, quoique l'enfant n'ait aucune idée des instruments physiques, c'est-à-dire des nerfs et des muscles, au moyen desquels la succion s'opère, son action diffère pourtant essentiellement des mouvements dont nous venons de parler; elle implique, outre l'action des causes physiologiques qui produisent les mouvements vitaux, un développement d'activité mentale, occasionné par une sensation agréable; et il ne serait pas permis de la regarder comme instinctive, si elle était indépendante de l'âme, comme la respiration et les battements des artères. Pour qu'un mouvement soit instinctif, il faut qu'il soit spontané dans son principe. L'instinct n'est jamais une propriété du corps; c'est un mobile *spirituel*, qui émeut la sensibilité, inspire l'intelligence, et détermine l'activité.

Si l'instinct n'est pas une impulsion purement machinale, il est au moins entièrement irréfléchi. L'homme, soumis à son influence, ne sait ni pourquoi, ni comment il agit: il sent son action; il ne s'en rend pas compte: il en ignore la nature, les mobiles et les effets: il agit, en un mot, sans connaissance et sans

intention. Le caractère le plus essentiel de tout acte instinctif est d'exclure la réflexion et l'expérience; et, dès que nous voyons un acte nouveau se produire soudainement, sans étude, sans calcul, sans intention distincte, c'est toujours à l'instinct que nous le rapportons. Si maintenant nous examinons quels sont ces actes étonnants que la nature, au défaut de l'expérience, enseigne ou plutôt inspire aux animaux, il nous sera facile de nous convaincre qu'ils ont tous pour objet ou la conservation et le développement de l'individu, ou la propagation et le bien de l'espèce. La puissance de l'instinct ne se manifeste, en effet, chez les animaux avec une entière évidence que dans les actes qu'ils accomplissent pour se conserver par la nourriture, pour se garantir des dangers dont les menacent leurs ennemis naturels, pour préparer la naissance de leurs petits et pour les élever jusqu'à l'âge où ils deviennent capables de se suffire à eux-mêmes. Ajoutez que les actes qui se rapportent à ce double but, sont souvent très complexes, et que, si l'on croyait devoir en chercher l'explication dans les lumières d'une intelligence propre à l'animal, on serait justement émerveillé de la multitude des rapports qu'il peut embrasser sans effort et discerner à la première vue. En réunissant tous les caractères que nous venons de signaler dans les actions instinctives, nous pouvons définir l'instinct, une impulsion interne et mystérieuse, en vertu de laquelle les êtres animés exécutent, sans les avoir appris, des actes souvent compliqués, et qui tendent, soit au bien de l'individu, soit à la conservation de l'espèce.

S'il est difficile de pénétrer le mystère dont l'instinct couvre ses opérations, l'existence de ce principe est du moins un fait devenu incontestable. Il n'y a pas au monde une puissance, dont la réalité se manifeste par des effets plus nombreux et plus marqués, que celle de l'instinct. Un chien jeune encore, sortant pour la première fois de la maison de son maître, choisit, sans se méprendre, dans la campagne, les herbes propres à le préserver d'une maladie spéciale, à laquelle son espèce est sujette; quand je m'emporte contre lui pour la première fois, il devine et prend aussitôt l'attitude suppliante la plus capable de désarmer ma colère. Faut-il rappeler au lecteur cette industrieuse société des abeilles, qui, sans avoir étudié les règles de la géométrie et de la mécanique, accomplit une œuvre à l'épreuve de l'examen le plus sévère des géomètres et des mécaniciens? Citerai-je ces demeures légères et commodes, que les oiseaux préparent à leurs petits avec un art si merveilleux,

et ces voyages lointains, que quelques espèces entreprennent aux approches de l'hiver, pour aller attendre, dans de plus doux climats, le retour de notre printemps? Ce sont là des prodiges devenus communs. Le savant osera-t-il les attribuer à l'imitation? Osera-t-il prétendre, que les abeilles construisent leurs cellules sur des modèles antérieurs, qui leur ont été transmis par les générations précédentes, et que les oiseaux voyageurs ont appris de leurs pères la route qui doit les conduire vers leur seconde patrie? Le sens commun suffit pour repousser de telles hypothèses. Il est évident en effet, que dans les actes que nous venons de signaler, l'animal ne s'est point élevé par degrés à l'étonnante perfection que nous admirons en lui, et qu'il ne s'est point appuyé sur l'exemple de ses devanciers pour les surpasser. On ne découvre dans ces faits aucune trace de tradition, d'imitation, de développement ou de progrès continu; et ce serait une folie de s'imaginer que les premières générations des abeilles et des hirondelles aient montré moins d'habileté dans leurs travaux, moins de prudence dans leurs voyages, que les abeilles et les hirondelles de nos jours.

Le vulgaire, en qui le sens commun n'a point à lutter contre l'esprit de système, n'a jamais essayé d'expliquer les merveilles de l'instinct, ni par la tradition, ni par l'imitation, ni par un exercice inconcevable des facultés propres à l'animal: il s'est laissé aller aux impressions naturelles que les actes instinctifs sont destinés à produire; et comme il les voyait se renouveler avec autant de précision, de constance, et d'uniformité, que les phénomènes, dont la matière inanimée est le sujet ou le théâtre, il a conclu de cette analogie, que dans les actes d'instinct l'animal est soumis à la nécessité, comme la matière dans ses mouvements, et qu'il obéit à un maître intérieur, dont les lumières suppléent à son ignorance, dont la puissance fait produire à sa faiblesse les effets de la force. Il y a pourtant entre l'animal soumis aux inspirations de l'instinct, et le corps inanimé qui subit les lois du mouvement, une différence importante et qui n'a point échappé au vulgaire. La matière est passive dans tous les phénomènes dont elle est le sujet: l'action qui se produit en elle, lui est entièrement étrangère; elle subit le mouvement, et n'a point de force propre, capable de concourir avec la puissance étrangère qui la modifie. L'animal n'est point une matière inerte, soumise en tout à une impulsion extérieure; il participe à l'action dont il est le sujet, et la nécessité du mouvement instinctif n'est en lui que de la docilité. L'instinct

n'est pas en effet une force réellement impulsive ; c'est un mobile déterminant, qui agit sur la sensibilité par le plaisir, sur l'intelligence par l'inspiration. Quand l'abeille, volant d'une fleur à l'autre, recueille laborieusement son précieux butin, il serait absurde de s'imaginer que ses mouvements sont des effets purement mécaniques, produits en elle par l'impulsion d'une cause étrangère. Le principe mystérieux qui la dirige ne lui impose rien de plus qu'une suite de sentiments, qui déterminent en elle des actes nécessaires et spontanés tout ensemble ; nécessaires, puisqu'il est impossible que l'activité ne soit pas déterminée par un mobile qui n'a point de contre-poids ; spontanés, puisque l'activité, déterminée par l'instinct, suit une pente qui lui est naturelle, et ne fait que ce qui lui agréé. Cette union de la nécessité et de la spontanéité dans les actes instinctifs est un fait simple et facile à concevoir : pour le comprendre, il suffit de se rappeler que la nécessité à laquelle se soumet l'animal est toute intérieure, et qu'elle tient à la nature même de l'activité. Quand un objet externe sollicite l'animal par l'attrait du plaisir, bien loin de combattre l'activité, il seconde, au contraire, la manifestation des tendances qui lui sont inhérentes. La détermination de l'animal est donc toute spontanée, puisque le plaisir même lui offre un moyen d'agir suivant sa nature ; et elle est en même temps nécessaire, puisqu'il est impossible qu'un être actif ne tende pas au plaisir, quand aucune influence extérieure ne l'en détourne. Il semble même permis de penser que les actes libres de la réflexion sont moins spontanés que les mouvements nécessaires de l'instinct. En effet, quand l'homme délibère, toutes ses déterminations impliquent le sacrifice d'un mobile à un autre mobile contraire : par conséquent, l'action est toujours accompagnée d'un sentiment secret de répugnance, et ne s'accomplit qu'au moyen d'un effort plus ou moins pénible, suivant l'énergie du mobile dont il a fallu combattre et vaincre l'influence. Quand, au contraire, on agit par instinct, comme l'activité n'est sollicitée que dans une de ses tendances, elle n'est troublée par aucune répugnance, arrêtée ou retardée par aucun obstacle : elle s'exerce dans toute sa plénitude, et le plaisir pur que nous éprouvons durant tout le cours de l'action nous en révèle la parfaite spontanéité.

Tous les caractères que nous avons jusqu'ici attribués aux actes instinctifs, sont universels ; on les retrouve également dans tous les êtres animés. Mais l'influence de l'instinct est, sans contredit, beau-

coup plus étendue dans les bêtes que dans l'homme. Nous avons déjà montré que, s'il existe dans les animaux quelques facultés spéciales qui leur soient communes avec nous, toutes ces facultés sont subordonnées à l'instinct, que tout ce qui contrarie en eux le développement de ce principe est pour les individus ou pour l'espèce une cause de dépérissement et de ruine; qu'enfin l'instinct est dans les animaux la cause immédiate ou l'origine première de tous leurs actes, l'élément constitutif, la loi fondamentale de leur nature. On peut ajouter avec un grand nombre de philosophes, que l'instinct des bêtes paraît être un principe complet et achevé, qui, dans la sphère bornée où s'exerce leur activité, produit, sans le secours de l'expérience et de l'art, des œuvres parfaites. Il est certain, en effet, que l'animal n'est susceptible d'aucun perfectionnement collectif ou social, et que l'espèce est condamnée par la nature à parcourir constamment le même cercle d'actions. Si l'individu peut ajouter à son instinct primitif quelques leçons de l'expérience et quelques inventions qui lui sont propres; si vers la fin d'une longue vie il se montre un peu plus habile que dans sa jeunesse, il faut avouer néanmoins que les inspirations de l'instinct demeurent toujours pour lui le principal moyen de conservation.

Dans l'homme, au contraire, l'instinct semble n'être qu'un principe accessoire, partiel et incomplet; il étend son influence sur un très grand nombre de phénomènes; mais il en est fort peu dont la détermination dépende exclusivement de lui. En général, l'instinct de l'homme commence tout et n'achève rien; il est pour la réflexion et la raison un point de départ nécessaire; il leur fournit en tout genre la matière première de leurs travaux. C'est lui qui, avant que la réflexion ne vienne imposer des règles à l'intelligence, imprime à nos facultés une direction certaine; c'est lui qui nous a inspiré notre premier langage, la première et la plus énergique manifestation des sentiments; c'est lui qui nous suggère ces jugements étonnants par lesquels nous atteignons les vérités universelles, placées hors de la portée de nos facultés perceptives; c'est lui qui détermine une partie de nos affections; il y a de l'instinct dans le penchant qui attire l'homme vers son semblable, et dans l'amour d'une mère pour ses enfants. Mais comme il ne faut pas que l'homme puisse se reposer sur l'inspiration du soin de diriger sa conduite, et que, cessant de sentir le besoin du travail, il laisse languir dans une funeste inaction cette intelligence per-

fectible dont le développement est la condition de son bonheur et la source de son mérite, l'instinct qu'il a reçu en partage est tout à la fois universel dans ses applications et borné dans ses résultats. Il n'y a pas une seule classe de phénomènes à laquelle il demeure complètement étranger ; mais il ne produit jamais que des ébauches, des œuvres imparfaites que notre travail personnel doit achever. L'instinct a créé notre premier langage ; mais ce langage si énergique dans l'expression du sentiment ne peut suffire ni pour analyser, ni pour transmettre la pensée. L'instinct nous a donné quelques croyances universelles ; mais la réflexion seule peut les appliquer sûrement aux diverses circonstances de la vie. *L'instinct a fait naître en nos cœurs quelques nobles sentiments, mais la raison nous est nécessaire pour n'en pas abuser. Même dans les actes les plus simples, l'instinct nous laisse quelque chose à faire. Quand, par exemple, il pousse un enfant nouveau-né à presser le sein de sa nourrice, il ne détermine qu'une tentative indécise et vague, et l'on a vu des enfants manifester dans leurs premiers essais de ce genre quelque hésitation et même quelque maladresse. Ainsi l'instinct est assez faible pour rendre nécessaire l'usage de la réflexion, et en même temps il est assez fort pour nous exciter au travail et pour nous donner confiance dans le succès de nos tentatives.*

Après ces explications sur la réalité et l'influence de l'instinct dans l'animal et même dans l'homme, on conçoit à peine comment un principe, dont les applications sont si multipliées et les conséquences si fécondes, a pu être méconnu par des philosophes. Pourtant le mystère même, dont son action est comme enveloppée, lui a suscité des ennemis. Les uns redoutaient en lui un argument puissant en faveur de la divinité ; il gênait les autres dans leur prétention de rendre raison de tout. Nous pouvons citer Condillac parmi les philosophes qui, pour pouvoir résoudre tous les phénomènes psychologiques en un fait général, simple et connu, se sont efforcés de détruire cette mystérieuse réalité de l'instinct, tout en conservant le nom qui l'exprime. Selon lui, « les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes, ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît. Les deux premiers principes sont absolument insuffisants. L'instinct n'est donc rien ou il est un commencement de connaissance. » Le degré d'intelligence qui constitue l'instinct s'acquiert en peu de temps : car les animaux, n'ayant qu'un petit nombre de

besoins qui se reproduisent constamment, découvrent de bonne heure les moyens propres à les satisfaire; bientôt la pratique de ces moyens devient une habitude, et tous les actes s'exécutent alors sans dessein, sans étude, sans réflexion. C'est ainsi qu'un habitant de Paris traverse les rues de cette ville populeuse sans être jamais arrêté par les mille obstacles qu'il rencontre, sans avoir besoin d'attention, en causant avec un ami ou en s'occupant de l'affaire qui l'a forcé de sortir. Mettez à sa place un sauvage, et celui-ci ne pourra faire deux pas sans être renversé ou du moins sans se voir tourné et retourné de gauche à droite et de droite à gauche par les nombreux passants qui le coudoient. Il y a dans chaque homme un moi d'habitude, à l'aide duquel il peut pourvoir sans réflexion à ses besoins ordinaires. Nos instincts, suivant Condillac, ne sont que la collection de nos habitudes, privées de réflexion mais acquises en réfléchissant. »

L'instinct est une habitude! Philosophe, plus de bonne foi ou moins de légèreté. Pourquoi donner le change à votre lecteur, en conservant le mot, quand vous détruisez la chose? S'il n'y a dans l'homme que des actes d'habitude et des actes de réflexion, niez franchement l'existence de l'instinct, et ne dissimulez plus votre aversion contre un principe qui ne peut entrer dans votre étroit système. *L'instinct est une habitude!* Ignorez-vous donc que partout on oppose l'instinct à l'habitude? Celle-ci est le fruit de l'expérience et de la réflexion; celui-là leur est antérieur. On a toujours appris ce que l'on fait par habitude; on n'a pas encore appris quand on agit par instinct. Si l'animal apprend tout ce qu'il fait, c'est étrangement abuser du langage que de rapporter à l'instinct les actes par lesquels il pourvoit à ses besoins. Permettez moi donc de rendre à votre opinion son véritable caractère. Selon vous, « ce que l'on nomme *instinct* est une chimère : car l'animal et l'homme apprennent tout ce qu'ils font, et ils l'apprennent au moyen de la réflexion. » Il est évident d'abord que cette théorie implique en soi une impossibilité réelle. Il est impossible, en effet, que les premiers actes de la vie intellectuelle soient réfléchis. On ne cherche point à apprendre sans savoir qu'on en est capable; et l'on ne sait que l'on peut apprendre quelque chose qu'après avoir appris sans dessein, sans intention d'apprendre. On croit avoir tout expliqué quand on a dit : l'animal éprouve une première sensation, et cette première sensation détermine en lui un premier développement de l'activité. Mais sous ce premier développement

d'une activité qui s'ignore, se cache l'influence d'un mobile mystérieux, distinct de la sensation. Car la sensation n'est point une force impulsive, et le développement de l'activité n'est point une réaction mécanique. D'un autre côté, la sensation ne me fait pas savoir que je puis agir, soit pour la retenir, soit pour l'écarter; et ainsi il ne serait pas juste de dire qu'elle me sollicite à l'action, puisque solliciter un être à une action c'est lui en donner l'idée. La sensation n'exerçant sur l'activité aucune influence ni physique, ni intellectuelle, il faut bien supposer que dans l'origine l'activité se détermine par inspiration; autrement son premier développement serait le produit du hasard, c'est-à-dire un fait sans raison. Or, qu'est-ce que cette inspiration primitive qui me détermine à l'action avant que l'expérience ne m'ait appris que je puis agir? Nest-ce pas ce même instinct dont Condillac a nié l'existence.

L'animal a, je l'avoue, peu de besoins à satisfaire; mais les moyens qu'il emploie sont bien moins simples qu'on l'imagine, et il lui faudrait, pour les découvrir en si peu de temps, une force de réflexion plus qu'humaine. A qui persuadera-t-on que les hirondelles aient profondément médité le plan d'après lequel elles construisent des nids si commodes pour leur jeune famille; qu'elles mesurent la distance qui les sépare de leur pays natal, quand elles s'en éloignent pour échapper aux rigueurs de l'hiver; qu'elles examinent avec soin les chemins qui pourront les ramener au sein de leur patrie; et qu'elles observent, dans l'intention d'y revenir, la maison qui les a vues naître? Dans les œuvres complexes de leur instinct, les animaux atteignent immédiatement un degré de perfection dont l'homme n'approche pas encore après plusieurs siècles de société. Qu'un oiseau, qui a toujours vécu en cage et qui n'a pu profiter de l'exemple de ses semblables, ait à sa disposition les matériaux nécessaires; il se montrera beaucoup plus habile architecte dans la construction de son nid, qu'un sauvage dans celle de la hutte grossière qui doit protéger sa famille contre les injures de l'air. Il résulterait donc de l'étrange théorie de Condillac, que dans ses premiers travaux l'intelligence des animaux serait supérieure à la nôtre. Comment concilier ce fait avec l'infériorité naturelle et nécessaire à laquelle la Providence les a condamnés? Les principes de Condillac ne sont pas plus vraisemblables, quand on en borne l'application à notre espèce. Si, en effet, l'instinct n'est qu'une habitude privée de réflexion, mais acquise en réfléchissant, il est évident que l'homme fait use beaucoup

moins de réflexion que l'enfant au berceau. Celui-ci, n'ayant point encore d'habitudes formées, est obligé de tout examiner, de tout étudier; celui-là, au contraire, peut presque toujours soumettre ses déterminations à l'influence des nombreuses habitudes qu'il a formées dans son jeune âge; et la nécessité de la réflexion ne se fait sentir à lui que dans les rares circonstances où quelque besoin nouveau vient lui imposer de nouvelles études. Je ne veux pourtant pas opposer une exagération à une autre. J'avoue que l'enfant réfléchit quelquefois, puisque toutes les facultés s'exercent à toutes les époques de la vie; mais il n'est pas d'homme sensé qui ne reconnaisse que, dans le jeune âge, l'emploi de la réflexion n'est guère qu'un accident, une exception, et que l'enfant, dans presque tous ses actes, cède à ce que l'on a coutume de nommer le *premier mouvement*; ce qui veut dire qu'il agit presque toujours d'inspiration; et parmi ces inspirations étrangères, qui règlent ses jugements et dirigent sa conduite, il y en a incontestablement un grand nombre qui ne lui viennent ni des hommes, ni des objets sensibles. L'hypothèse de Condillac est donc aussi peu soutenable dans ses conséquences que dans son principe, et il demeure démontré contre lui et contre les partisans de son étroit système, que toutes les actions de l'homme et de l'animal ne sont pas, comme ils le prétendent, des résultats de l'expérience.

Si le mystère qui environne l'instinct, a porté quelques philosophes à nier l'existence de ce principe, il a souvent aussi donné l'éveil à l'esprit de système et provoqué des essais d'explication scientifique sur la nature et la cause des actes instinctifs. Suivant quelques philosophes, « les actes d'instinct ne peuvent avoir leur principe dans des notions ou jugements propres à l'animal; ils exigeraient de lui beaucoup plus d'intelligence que la nature ne lui en a réellement accordé. Il n'y a donc dans l'animal qu'une impression aveugle et mécanique, en vertu de laquelle la nature pourvoit sans étude et sans effort à tous ses besoins. » — Ces philosophes s'en tiennent à ces mots vagues d'impulsion mécanique, de nature, s'imaginant, sans doute, qu'il serait trop peu scientifique de chercher la source des actes instinctifs dans une inspiration divine. Ainsi, pour enlever aux faits le caractère de merveilleux, que le vulgaire leur attribue, ils refusent d'entendre la voix du sens commun, qui leur crie que les travaux des abeilles, des castors, des hirondelles, etc., sont l'œuvre d'une admirable sagesse. S'il ne faut pas faire intervenir Dieu

sans nécessité dans l'explication scientifique des phénomènes, de quel droit la science, qui ne doit être ennemie que de l'erreur, se permettrait-elle de nier dans l'instinct l'intervention immédiate ou médiate de la divinité, quand les faits nous font une loi de la reconnaître, et qu'elle est l'unique moyen de résoudre les difficultés? Observez attentivement les actions des animaux : ces actions ne sont-elles pas en parfait rapport avec leurs besoins? N'y voyez-vous pas une combinaison de moyens, adaptés avec une justesse merveilleuse aux résultats qu'il s'agit d'obtenir? Ne parlez pas d'une impulsion aveugle et mécanique, quand tout vous révèle une intelligence qui dirige l'animal vers un but qu'il ignore. Si les bêtes sont ignorantes, comme vous le dites, soumettez-les donc à l'influence d'une sagesse étrangère; autrement, vous n'échapperez au merveilleux que par une inconséquence qui, certes, n'a rien de plus scientifique.

D'autres philosophes ont prétendu que les actes instinctifs des bêtes sont déterminés par le sentiment. Mais cette seconde explication est insuffisante comme la première. Le sentiment ne peut rendre raison que des actes simples qui dérivent de l'instinct. Ainsi, quand de jeunes canards, conduits par une poule, s'élancent dans l'eau, malgré les cris d'angoisse que pousse leur mère adoptive, pour expliquer cette action, je n'ai besoin de supposer en eux qu'un penchant irrésistible pour un élément qui plaît à leur espèce; mais, quand il s'agit des œuvres complexes et merveilleuses que nous avons déjà citées, il ne suffit plus de dire que les animaux sont mûs par le sentiment ou par le besoin. Le sentiment et le besoin peuvent bien expliquer les tentatives de l'animal; ils n'expliquent en aucune façon le succès immédiat que ces tentatives obtiennent : le sentiment et le besoin font naître le désir et la volonté d'agir; ils ne donnent pas les moyens d'atteindre le but désiré.

« Quelques autres philosophes, persuadés que les actes instinctifs supposent l'intervention d'une intelligence, ont cru pouvoir attribuer à l'animal même le discernement qui se manifeste dans sa conduite. A les en croire, les bêtes sont réellement intelligentes; mais leur intelligence n'est pas de même nature que la nôtre : c'est une lumière innée, qui ne les éclaire que selon la mesure de leurs besoins, un principe non perfectible, achevé en son genre, mais dont les applications sont essentiellement bornées aux actes qui tendent au bien-être de l'individu et à la conservation

de l'espèce. » — Si l'existence d'un tel principe était démontrée, elle suffirait, sans contredit, pour rendre raison des actions instinctives. Mais, quand on observe les faits réels, on ne tarde pas à découvrir que la supposition d'une intelligence innée dans les bêtes est entièrement invraisemblable. En effet, nous voyons que l'animal est capable d'apprendre quelque chose, de se former des habitudes, et quelquefois d'imiter les actes des êtres qui l'environnent. Il possède donc quelques facultés qui lui sont communes avec l'homme, et qui comportent dans l'individu un certain développement. Il faudrait par conséquent, suivant l'hypothèse que nous examinons, supposer dans l'animal deux principes intellectuels essentiellement distincts : l'un borné et imparfait sans doute, mais capable de quelques progrès; l'autre primitif, invariable, et ne pouvant rien perdre ni rien acquérir. Ces deux principes ne pourraient jamais se combiner l'un avec l'autre : on ne les verrait jamais concourir à la production d'un même acte. Chacun d'eux agirait isolément dans la sphère qui lui serait réservée par la nature, et jamais l'expérience et l'habitude ne viendraient modifier les effets primitifs de l'instinct. Or ces conséquences, qui résultent évidemment de l'hypothèse d'une intelligence innée et invariable, sont tous les jours contredites par les faits. Il est constant que l'animal combine les acquisitions de son expérience avec les données de l'instinct; que, même dans les actes qui sont le plus en rapport avec ses besoins, il acquiert, en vieillissant, une plus grande habileté, et que les habitudes, qui lui sont imposées par l'éducation, ont quelquefois assez d'influence pour changer le but vers lequel il était poussé par sa nature.

A ces hypothèses qui, comme on le voit, soutiennent mal l'examen, on peut en ajouter une quatrième, qui attribuerait la détermination des actes instinctifs dans les animaux à l'extrême subtilité de quelqu'un de leurs sens. Il n'est pas impossible, en effet, qu'un chien, qui a été éloigné de la maison de son maître, y soit ramené par la finesse de son odorat. On a prétendu aussi que les pigeons qui sont portés à cent lieues de leur colombier, n'y retournent qu'en suivant la trace d'une odeur lointaine, qui les attire. Cette supposition, quoiqu'elle confonde notre imagination, n'est pas dépourvue de toute vraisemblance. Pour ne pas prolonger cette discussion, je suis prêt à l'admettre, et à reconnaître dans certains animaux tous les prodiges de sensibilité physique qu'il plaît à quelques-uns d'imaginer. Donnez donc à

l'animal les sens les plus délicats et les plus parfaits; il restera toujours une multitude de phénomènes dont vous ne pourrez rendre raison. Je suppose que l'abeille soit émue par le parfum des fleurs, et que l'odeur la conduise auprès des trésors qu'elle doit recueillir : cela n'explique en aucune façon l'admirable architecture des cellules qu'elle construit, et l'étonnant concert de travaux dont une ruche est le théâtre. Ainsi cette hypothèse, qui résout quelques questions de plus que les précédentes, et qui tire de l'observation un caractère incontestable de vraisemblance, est pourtant encore insuffisante, et laisse sans explication un très grand nombre de phénomènes.

Quelques esprits religieux ont pensé que les actes d'instinct dérivent d'une inspiration divine, qui dirige l'animal sans se révéler à lui, sans se faire sentir autrement que par ses effets : le vulgaire semble partager cette opinion. Je ne puis ni ne veux chercher comment Dieu intervient dans la production des actes instinctifs; mais les vaines tentatives des savants qui ont essayé d'écarter cette intervention, me porte à croire que l'opinion populaire, dans ce qu'elle a de général, est l'hypothèse la moins éloignée de la vérité.

2^o De l'habitude.

Lorsque l'homme fait quelque chose pour la première fois, ses procédés sont lents, timides et presque toujours imparfaits; il est obligé de donner toute son attention aux divers détails de l'acte qu'il accomplit; et, comme les déterminations successives de sa volonté ont chacune une durée appréciable, la conscience les distingue les unes des autres, et la mémoire même peut en conserver la trace. Ainsi, par exemple, l'homme qui apprend à exécuter sur le violon un morceau de musique, et qui est encore peu habile à manier cet instrument, sent fort bien que, pour distinguer les notes, il est obligé de fixer quelque temps ses regards sur chacune d'elles, que son attention doit aussi se porter sur les divers mouvements de ses doigts et de l'archet, et que chacun de ces mouvements est le résultat d'un acte exprès de volonté. Il en est de même de l'homme qui apprend à lire : son œil se dirige successivement sur chaque lettre; c'est par un acte spécial de volonté qu'il articule chacune d'elles; et il ne prononce le mot écrit, qu'après avoir perçu distinctement l'ensemble de ce mot dans les syllabes, et les syllabes au moyen des divers caractères qui les

représentent. Mais, quand nous répétons fréquemment les mêmes opérations, ces difficultés qui nous arrêtaient à chaque pas, et qui jetaient même quelquefois le découragement dans notre ame, diminuent par degrés : peu à peu l'esprit acquiert plus de promptitude et d'habileté dans les opérations qui lui sont propres ; et si le corps intervient dans l'acte que nous réalisons, devenu plus souple et plus docile, il se soumet à tous les ordres de la volonté et accomplit avec plus d'exactitude les mouvements qu'elle lui prescrit. La répétition des mêmes actes a donc pour effet d'en rendre l'exécution plus facile, plus prompte et en même temps plus précise : *cette facilité, cette promptitude et cette précision des opérations que l'on a fréquemment répétées, sont les caractères généraux qui distinguent le principe que l'on nomme habitude.*

Quand, par un concours de circonstances fortuites ou par l'influence de notre volonté, les sentiments se renouvellent fréquemment, on remarque ensuite en eux une tendance plus prononcée et plus constante à se réveiller : la plus légère excitation suffit alors pour nous émouvoir, en produisant dans l'organisation ou dans l'esprit les mouvements ou les idées auxquels ces sentiments sont attachés. C'est encore là un effet de l'habitude ; elle n'exerce pas moins d'empire sur notre sensibilité que sur nos facultés actives. On s'habitue à jouir de certains plaisirs, on s'habitue aussi à les désirer ; et nous avons déjà vu que, selon quelques philosophes, c'est l'habitude de désirer certaines choses qui constitue la passion. Le sentiment semble s'éteindre, quand il est fréquemment renouvelé. Une douleur, que l'on éprouve souvent, devient plus supportable ; et les objets dont l'usage est habituel, ne causent plus, au moment de la possession, qu'une faible émotion de plaisir.

En devenant moins vifs, les sentiments ne perdent pas leur influence sur la volonté. L'expérience prouve, au contraire, qu'il est plus difficile de résister à l'attrait d'un plaisir usé par une fréquente répétition, que de triompher des violences d'une passion naissante. Au premier aspect, on peut trouver étrange qu'un sentiment devienne plus impérieux en même temps qu'il perd de sa vivacité. Pour expliquer cette anomalie apparente, quelques philosophes ont prétendu que l'habitude a pour effet d'écarter tous les mobiles qui lui sont contraires ; que, lorsque nous sommes sous l'empire d'une émotion habituelle, il nous est difficile, quelquefois même impossible de réveiller d'autres sentiments, et que

cette émotion, quelque faible qu'elle soit, devient irrésistible, parce que notre volonté ne peut lui opposer aucun autre mobile. J'avoue que l'habitude sait habilement éloigner de la scène tous les motifs qui pourraient la combattre, et que c'est à cette sorte d'adresse qu'elle doit une partie de sa puissance. Pourtant, cette explication ne me satisfait pas, parce qu'elle s'appuie sur des faits mal définis et que la question est mal posée. On aurait dû distinguer les sentiments que l'habitude émousse, des besoins et des désirs qui nous portent à les renouveler. Quand on est habitué à jouir d'un objet, sa possession actuelle nous laisse presque indifférents : c'est là un fait généralement reconnu ; mais il est évident aussi que la privation de ce même objet nous est très douloureuse. Je trouve aujourd'hui beaucoup moins de plaisir, qu'il y a vingt ans, à prendre du tabac, et il me serait beaucoup plus pénible de m'en passer. L'habitude ajoute donc à l'énergie du besoin, en même temps qu'elle diminue la jouissance ; et ce n'est pas par l'attrait d'un plaisir à demi-éteint qu'elle nous subjuge ; c'est par les tortures de la privation. Le bonheur de ce rentier, qui se promène tous les jours aux Tuileries, dîne au Palais-Royal, et passe sa soirée à l'orchestre du Théâtre-Français, n'a rien de positif, rien qui soit digne d'envie. Mais, si quelques troubles civils le forcent à rester chez lui, l'ennui qu'il éprouve est un vrai supplice ; et quand, par malheur, son théâtre favori donne relâche pendant quelques jours, ses amis tremblent pour sa santé et même pour sa vie. L'habitude, en rendant la privation plus pénible, crée donc en nous un penchant plus déterminé à l'action, et c'est ce penchant qui nous met quelquefois dans l'impossibilité de modifier notre conduite journalière.

Quand on observe superficiellement les faits, on est porté à croire qu'il existe beaucoup d'actions habituelles qui nous sont absolument indifférentes, et pour lesquelles, par conséquent, nous n'éprouvons aucun penchant réel. Dans les arts mécaniques, par exemple, l'homme suit sans y penser, sans peine ni plaisir, les procédés qu'un long usage lui a rendus familiers. Eût-il choisi primitivement ces procédés par goût, après les avoir longtemps pratiqués, il est bien certain qu'il n'y trouve plus rien d'agréable, et qu'il n'existe plus en lui aucune trace du penchant qui les lui a fait adopter. Il semble donc que, dans un grand nombre de cas, l'habitude n'est accompagnée d'aucune tendance de l'esprit à la répétition des mêmes actes. — Selon moi, cette opinion n'est qu'une

erreur, fondée sur quelques apparences trompeuses; et la tendance à l'action est une loi universelle, inhérente à toutes nos habitudes. Si, dans un grand nombre de circonstances, la tendance à l'action habituelle est à peu près insensible, on ne doit pas s'en étonner. Le penchant n'a pas besoin de se montrer, et il reste en effet caché au fond de notre ame, tant que nous ne songeons pas à lui résister, ou qu'aucun accident ne vient le contrarier. Quand un ouvrier se met à l'ouvrage, il fait spontanément, et sans avoir l'idée d'agir autrement, ce qu'il a fait la veille; son goût pour la routine n'a pas le temps de se manifester, tant il est prompt à le satisfaire. Il en est de même du rentier que j'ai cité plus haut. Tant qu'il peut reproduire sans obstacle la série d'actes quotidiens auxquels tient son repos, il ne s'aperçoit pas que l'habitude, qui le domine, a pour auxiliaire une passion, et que ses actes, devenus en apparence insipides, sont pour lui un irrésistible besoin. Nous avons vu déjà tout ce que souffre le paisible rentier, quand le mouvement uniforme de sa vie vient à être dérangé. Supposez maintenant que l'ouvrier soit forcé par les circonstances ou par une volonté étrangère à modifier les procédés qui lui sont familiers; pensez-vous qu'il adopte sans répugnance les innovations qui lui seront imposées? Ne sera-t-il pas obligé de se contraindre pour sortir de ses habitudes? Et l'antipathie qu'il éprouvera pour toute opération nouvelle, n'a-t-elle pas sa raison dans le penchant secret que la routine oppose à la volonté?

Cette tendance, qui accompagne l'habitude, est un résultat nécessaire de l'organisation, dans laquelle des mouvements souvent répétés se lient avec tant de force, qu'il est difficile à la volonté qui les renouvelle d'en modifier la suite. Elle s'explique encore par la nature même de l'esprit humain. En effet, l'esprit de l'homme s'attache volontiers à tout ce qui est facile : les grands efforts lui répugnent; et, dans cette répugnance, il trahit son orgueil autant que sa paresse. Presque toujours les grands efforts nous révèlent le secret de notre faiblesse et nous font sentir des limites en nous-mêmes, des résistances et des obstacles dans les choses. Nous n'agissons avec énergie que lorsque les objets nous permettent en quelque sorte de les saisir et d'en disposer à notre gré, parce qu'alors la promptitude de l'action nous empêche d'apercevoir qu'elle a épuisé presque toutes nos forces. Ainsi, indépendamment des phénomènes organiques auxquels il convient de réserver ici une assez grande part d'influence, l'ame est portée par orgueil et par paresse à revenir sur ce qu'elle a déjà fait; et il suf-

fit qu'un acte soit facile, pour qu'elle se sente du penchant à le reproduire.

Nous avons déjà fait remarquer que les sentiments dont nous avons été fréquemment affectés sont ensuite plus faciles à ranimer, et qu'ils profitent, pour se réveiller, des excitations les plus légères. Ce que nous avons dit des sentiments est applicable aux idées. Celles dont nous nous occupons le plus se gravent dans la mémoire d'une manière plus durable; elles nous reviennent constamment, et leur tendance à se reproduire est si énergique, qu'il est souvent difficile à la volonté même d'en prévenir le retour. De toutes ces observations, il résulte que l'habitude se manifeste avec les mêmes caractères dans la sensibilité, dans l'intelligence et dans l'activité; qu'elle s'impose à toutes les facultés du moi comme une loi dont l'action est uniforme et universelle; qu'enfin, partout et toujours elle consiste dans une plus grande facilité et dans une tendance déterminée à éprouver ou à faire ce que nous avons éprouvé ou fait plusieurs fois.

Comme l'âme ne peut ni penser, ni sentir, ni agir, sans que le corps intervienne dans ses actes comme condition ou comme instrument, il est évident que l'habitude ne peut influer sur l'âme, sans modifier en même temps le corps. Pour que les phénomènes de sensibilité et d'intelligence se renouvellent avec plus de facilité et de promptitude, il faut que les mouvements organiques se reproduisent avec plus d'aisance et de souplesse. De même, dans nos actes habituels, il nous serait fort inutile de penser et de vouloir avec plus de promptitude et de précision, si les membres chargés de l'exécution continuaient de se mouvoir avec lenteur, s'ils ne savaient pas se mettre en rapport avec la volonté qui leur commande. Mais l'expérience prouve que les deux substances marchent toujours de concert, et que le corps, suivant l'âme dans ses modifications progressives, apprend à exécuter les mouvements avec le degré de vitesse que réclame l'intelligence. Tout le monde connaît les effets de la pratique sur les muscles. Plus habitués à observer qu'à réfléchir, nous sommes même plus vivement frappés de l'influence que l'habitude exerce sur nos organes, que des progrès intellectuels dont nous lui sommes redevables. Qui d'entre nous ne s'est senti quelquefois saisi d'étonnement, en voyant l'agilité merveilleuse avec laquelle les doigts d'un musicien exercé parcourent en tous sens et frappent, sans être dirigés par le regard, comme par une sorte d'inspiration, les touches d'un piano? Parlerai-je

du danseur, dont les jambes ont acquis tant de souplesse et d'élasticité; du faiseur d'équilibres, dont le coup d'œil est si rapide, dont les mouvements sont si précis et si justes; du joueur de goblets, dont la dextérité, selon Dugald Stewart, n'est pas indigne de l'attention du philosophe? Mais pourquoi m'appesantirais-je sur des exemples que le lecteur connaît, et qu'il a mille fois admirés comme des prodiges de l'habitude? Dans tous les exercices du corps et dans tous les arts manuels, l'habitude produit des effets merveilleux; et son influence ne s'arrête pas aux organes que l'on exerce; elle s'étend aussi indirectement aux appareils similaires que l'on a laissés inactifs. Les nerfs et les muscles de la main gauche profitent de l'exercice que l'on a donné à la main droite; et, si quelque accident imprévu me forçait à écrire de la main gauche, je me montrerais dès l'abord beaucoup plus habile que ceux dont la main droite s'essaie pour la première fois dans l'art d'écrire. J'avoue que l'esprit, habitué depuis longtemps à diriger la main droite, peut commander à la gauche avec plus de précision; mais il est évident, néanmoins, que celle-ci, malgré son inaction pendant que sa compagne s'exerçait, est devenue plus souple, plus docile, et, par conséquent, plus capable d'obéir aux premiers ordres de la volonté.

Le docteur Reid, en traitant de l'association des idées, a dit qu'elle semblait pouvoir se résoudre dans la loi de l'habitude. Il est vrai que, dans l'homme fait, l'habitude et l'association se confondent, puisqu'il n'y a plus en lui de liaisons de pensées, dont l'origine ne soit plus ou moins ancienne, et ne suppose dans son esprit une fréquente répétition des mêmes actes. Néanmoins, c'est avec raison que Dugald Stewart reproche ici à son maître d'avoir pris l'effet pour la cause. On ne peut rendre raison de l'habitude, sans supposer qu'au moment où les actes de la pensée se produisent pour la première fois, il se forme entre eux un commencement de liaison, et que cette liaison va se resserrant de plus en plus à chaque répétition nouvelle des mêmes opérations, jusqu'à ce qu'elle devienne enfin assez étroite pour créer cette facilité et cette tendance qui constituent l'habitude. Ainsi l'habitude, bien loin de produire l'association, peut elle-même être considérée comme le résultat d'une liaison étroite de pensées ou de mouvements.

Mais la liaison de pensées, d'où naissent les habitudes de l'esprit, résulte-t-elle d'une faculté propre à l'ame, ou n'est-elle qu'un

effet de la liaison des mouvements qui s'accomplissent dans le corps? Cette question paraîtra sans doute étrange et même absurde à ceux de nos psychologues qui ne tiennent aucun compte du physique dans l'homme, et qui transforment l'ame en une sorte d'esprit pur et indépendant, servi par des organes. Pourtant, dût cette assertion m'attirer leur dédain, je ne crains pas d'assurer que l'observation psychologique ne fournit sur ce problème aucune donnée certaine. Je suis très disposé à admettre que l'union des deux substances implique la nécessité d'une parfaite harmonie entre les propriétés du corps et les facultés de l'ame; et qu'ainsi, à cette liaison de mouvements qui engendre les habitudes physiques, doit correspondre, dans l'esprit, un pouvoir d'association qui engendre les habitudes mentales. Mais ce n'est là qu'une présomption morale et en quelque sorte une raison de convenance. Comme l'ame n'a point d'idées qui soient entièrement indépendantes des mouvements cérébraux, et que le réveil des pensées est toujours déterminé par quelque phénomène physiologique, il est certain qu'en posant une propriété naturelle de liaison entre les mouvements organiques excitateurs de la pensée, on peut rendre raison des associations qui s'établissent dans l'intelligence. Or le corps possède cette propriété naturelle; le fait est démontré par l'expérience : c'est cette propriété qui explique ces mouvements convulsifs et souvent ridicules que certains hommes reproduisent constamment et qu'ils ne peuvent plus éviter, quelle que soit l'énergie de volonté qu'ils leur opposent. Puisque le corps est naturellement capable de contracter des habitudes, et que ces habitudes seules suffisent pour engendrer, dans les pensées qui en dépendent, une tendance prononcée à se réveiller dans le même ordre, les phénomènes qui se manifestent dans l'ame n'impliquent pas nécessairement en elle un pouvoir d'association spécial, distinct et indépendant. Ce pouvoir existe; du moins, je le crois : je dis seulement que nous n'avons aucune preuve directe et positive de son existence.

Mais, dira-t-on, « si nous placions l'origine des habitudes dans le corps, il deviendrait par-là le vrai principe de nos actes, puisque les idées et les sentiments habituels déterminent nécessairement l'activité. » Pour résoudre cette objection, il suffit de faire une distinction entre l'origine physique des habitudes et la cause efficiente qui les détermine. C'est en vertu d'une propriété naturelle au corps organisé qu'il se forme en lui des habitudes; mais il ne

les forme pas de lui-même ; souvent c'est notre volonté qui, agissant librement sur le cerveau, crée en lui ces liaisons de mouvements qui exercent ensuite sur elle une irrésistible influence. On peut comparer l'esprit à un musicien qui aurait monté son instrument de manière à ne pouvoir plus en tirer qu'une suite de sons déterminés. Quand un violon n'est pas d'accord, je ne plains pas le malheur du musicien ; je lui reproche sa maladresse ou sa négligence. Ainsi l'ame ne doit s'en prendre qu'à elle-même, lorsque le cerveau, vicié dans ses habitudes de mouvement, lui impose des déterminations funestes ou immorales ; car c'est l'abus de son activité qui a créé ces habitudes pernicieuses dont elle est devenue l'esclave ; ou, si elles viennent du dehors, elle pouvait arrêter l'action des causes externes qui les ont produites.

Il suffit d'une seule expression, d'un seul exemple pour tromper même des philosophes. On vient de voir que, par l'effet de certaines associations physiques, il peut se former dans le corps des tendances ou dispositions à des mouvements déterminés. C'en est assez pour que l'on s'imagine que l'esprit n'a plus besoin d'intervenir, quand les mouvements se sont fortement liés les uns aux autres, et que si, dans une suite de mouvements, le premier est reproduit par une cause quelconque, les autres le suivront d'eux-mêmes selon l'ordre que leur liaison détermine. On confond ici les mouvements internes qui produisent la pensée et qui renaissent sans intervention de l'esprit, sans cause externe connue avec les autres mouvements physiques qui primitivement ont dépendu de la volonté ; par là on est conduit à supposer que les doigts acquérant par l'exercice une disposition déterminée à répéter ce qu'ils ont déjà fait, peuvent, à force de pratique, apprendre à se mouvoir et à se diriger spontanément. On oublie que, si l'usage donne aux cordes d'un violon plus de facilité à reproduire les sons, il serait néanmoins ridicule de supposer qu'elles puissent devenir capables d'exécuter un air entier sans l'intervention du musicien.

Pour confirmer le préjugé qui attribue à l'organisation le pouvoir de s'assujétir par habitude à une suite de mouvements mécaniques, on allègue et l'on commente quelques faits qui lui paraissent favorables. « Voyez, dit-on, cet artiste assis devant un piano ; il prélude en causant avec vous ; ses doigts prompts et sûrs parcourent, sans se méprendre, les différentes touches de l'instrument qui leur est familier ; il exécute un morceau difficile, et pourtant il trouve encore le moyen d'entendre la conversation et d'y

prendre part ; il s'accompagne ensuite de la voix ; il bat la mesure ; vous retrouvez toujours même promptitude, même précision, même accord dans ces différents actes. Demandez-lui si sa volonté intervient toujours pour diriger ses doigts dans leurs mouvements, et sa voix dans les diverses inflexions qu'elle sait prendre ; il vous dira que peu à peu, à mesure que se formait en lui l'habitude de chanter en s'accompagnant, il a senti diminuer les efforts de volonté qu'il était, dans le principe, obligé de faire pour rendre exactement chaque note et mouvoir avec justesse ses doigts sur le clavier ; il ajoutera qu'aujourd'hui il n'a plus aucun sentiment qui l'avertisse, que son esprit continue de diriger les détails de son exécution musicale, et que si, par un effort particulier, il essayait de fixer sur eux son attention et sa volonté, il y introduirait le désordre et la confusion. Qui donc oserait soutenir que la volonté influe encore sur des actes dans lesquels elle a cessé de se faire sentir, sur des actes que l'on n'est plus maître d'accélérer ni de retarder par des efforts réfléchis ? D'ailleurs, comment supposer que l'esprit soit capable d'opérer avec assez de promptitude pour qu'un acte spécial et distinct de volonté corresponde à chaque mouvement déterminé ? Enfin, si la volonté n'est pas bannie des actes habituels, d'où vient qu'ils sont souvent en contradiction avec elle ? Un vieillard a contracté l'habitude d'aller se promener aux Tuileries ; il prend un jour la résolution de changer sa promenade quotidienne et de se rendre au Jardin-des-Plantes ; il sort bien décidé à l'exécution de ce projet extraordinaire ; mais l'heure où il a coutume d'aller aux Tuileries vient de sonner : il reprend, malgré lui, la même direction que les jours précédents, et il ne s'aperçoit de cette rébellion de ses jambes contre sa volonté, qu'au moment où il se retrouve à côté du banc sur lequel il a l'habitude de s'asseoir.

Telles sont les raisons sur lesquelles on se fonde pour soutenir avec Reid que l'habitude est un principe mécanique. Il m'est, je l'avoue, impossible de comprendre comment des philosophes ont pu se laisser séduire par des raisonnements qui ont si peu de valeur. Il nous est facile d'apprécier celui qui se tire de ce que les opérations de l'intelligence ne pourraient, en raison de leur lenteur, diriger dans leurs détails nos actes d'habitude. Quelques faits nous ont déjà prouvé que l'esprit acquiert, dans les actes qui lui sont propres, une merveilleuse promptitude ; nous savons que souvent il nous est impossible de sentir distinctement nos opérations mentales,

parce qu'elles se succèdent les unes aux autres dans des intervalles de temps si courts, qu'ils cessent d'être appréciables, et qu'il existe un grand nombre d'actes dont les éléments fugitifs traversent l'esprit sans laisser dans la mémoire aucune trace de leur passage. La psychologie fournit une multitude d'exemples qui tous démontrent clairement que le plus haut degré de promptitude possible dans les phénomènes de la pensée est vraiment incalculable. Je ne veux me prévaloir d'aucun de ces traits de surexcitation mentale, où la pensée semble avoir des ailes; je ne montrerai pas jusqu'où peut aller la mobilité des idées dans les rêves, dans l'ivresse, dans les instants de crise, dans l'enthousiasme poétique et dans la chaleur de l'improvisation. Bornons-nous à quelques exemples dans lesquels la pensée se développe avec calme et suit son cours ordinaire. La perception de distance par la vue implique une suite de jugements souvent assez nombreux, et cependant elle paraît une et instantanée. En lisant, notre œil peut percevoir en une minute deux mille lettres, à peu près neuf cents syllabes et quatre cents mots : pour distinguer une figure géométrique, il est obligé d'en parcourir les divers côtés, et par conséquent l'attention donnée à une figure se compose d'une série d'actes partiels et successifs; mais ces actes sont si rapides que le raisonnement et l'induction peuvent seuls nous convaincre de leur existence; souvent, en effet, il suffit d'un instant inappréciable pour discerner et nommer une figure que l'on a analysée du regard. En présence de tels exemples (et ils sont incontestables), n'est-on pas forcé de convenir que la pensée est assez prompte pour diriger dans ses plus petits détails l'exécution musicale la plus compliquée et la plus rapide?

J'avoue qu'un musicien peut, en exécutant un morceau que l'habitude lui a rendu facile, prendre part à la conversation : mais c'est à condition que le sujet de l'entretien ne soit pas trop attachant. Forcez-le à s'occuper d'objets qui excitent vivement son intérêt et réclament toute son attention; vous le verrez hésiter d'abord, puis s'arrêter tout-à-fait dans son exécution musicale. Quelque facile que soit un acte habituel, il ne comporte jamais qu'un certain degré de distraction possible. Par conséquent, jamais l'habitude n'exclut toute participation de l'esprit aux actes, qui dans l'origine étaient intellectuels; et l'exemple que l'on nous oppose, ne prouve qu'une chose; c'est que la facilité des opérations habituelles nous permet souvent de détourner sur d'autres objets

une partie de notre activité. Quand le musicien prétend qu'il n'a plus aucun sentiment qui l'avertisse de l'intervention de la volonté dans l'acte qu'il reproduit par habitude, il ne peut déjà plus consulter que sa mémoire : car c'est toujours après l'exécution, qu'il est appelé à répondre aux questions que vous lui adressez. Or nous savons que la mémoire ne conserve pas la moindre trace des impressions qui passent trop rapidement dans l'esprit. Il est certain d'ailleurs, que le musicien, quand il agit par habitude, ne réfléchit pas sur ce qui se passe en lui-même ; qu'ainsi le sentiment, qu'il a de ses opérations, demeure obscur et semble en effet ne pas exister.

On ajoute que si, par un effort particulier, le musicien fait intervenir la volonté dans ses actes habituels, il y apporte le désordre et la confusion. Mais ici, le mot, volonté, est un peu équivoque. Ceux qui soutiennent que la volonté intervient dans les actes d'habitude, donnent au mot son sens le plus général, et ne l'emploient que pour exprimer une intervention de l'activité, spontanément déterminée par une suite de souvenirs et de perceptions. Quand, au contraire, on prétend que la volonté ne peut se mêler aux actes habituels, sans les troubler, on parle alors d'un effort réfléchi, tendant à faire prévaloir un nouveau mode d'exécution. Or nous avouons que cet effort réfléchi serait une cause de désordre et de confusion : mais on a tort de conclure de là, que l'habitude soit un principe mécanique, qui exclut toute action de l'intelligence. Supposez, en effet, que les doigts du musicien soient dirigés par une suite d'actes de l'esprit : l'effort particulier qu'il fera pour modifier leurs mouvements habituels, ne les affranchira-t-il pas, au moins en partie, de l'influence à laquelle ils étaient soumis ? Vous leur imposez à la fois deux maîtres ; ils ne savent plus à qui ils doivent obéir. Cette lutte entre deux principes contraires, cette anarchie intellectuelle, résultat nécessaire de l'opposition d'une volonté de commande aux tendances de l'habitude, ne doit-elle pas se manifester dans l'exécution par l'incohérence et l'indétermination des mouvements.

Le dernier fait que l'on nous oppose, peut s'interpréter aussi facilement en faveur de notre opinion. Ce n'est pas malgré soi qu'on se rend aux Tuileries, après avoir résolu d'aller au Jardin-des-Plantes. Il n'y a dans cet acte qu'un simple changement de détermination. La volonté nouvelle, que l'on a essayé de substituer à l'habitude, va s'affaiblissant, tandis que l'on marche : elle

cède peu à peu la place aux idées habituelles et à la volonté qui leur est liée : enfin le moment arrive où cette dernière, redevenue maîtresse absolue, reprend la direction du corps et le conduit à sa promenade accoutumée.

L'hypothèse, qui transforme l'habitude en principe mécanique, ne s'appuie donc sur aucun raisonnement solide : elle a d'ailleurs le défaut d'introduire dans la nature humaine une loi étrange, invraisemblable, sans aucune analogie avec les autres lois qui nous dirigent ; je ne crains même pas d'ajouter qu'elle crée des effets sans cause. Car admettons pour un moment que les doigts du musicien puissent se mouvoir d'eux-mêmes : pourquoi frapperont-ils les touches du clavier dans un ordre invariable, et de manière à reproduire toujours fidèlement un morceau donné ? On suppose, je le sais, que la volonté leur donne une première impulsion, et que les mouvements qui suivent, étant liés à ceux que la volonté détermine, se reproduisent spontanément en vertu de cette liaison. Mais, je le demande, ne peut-il y avoir dans le cerveau d'un musicien trois ou quatre airs qui commencent par les mêmes notes ? Alors, les mêmes mouvements servent de point de départ à plusieurs séries distinctes et diverses, comment se fait-il que les doigts, restés sans guide, ne se méprennent jamais sur la série particulière de mouvements qu'on leur demande ?

Ajoutons, pour terminer cette discussion, qu'il existe des milliers d'actions habituelles, dans lesquelles la série des mouvements n'est pas donnée à l'avance. Un faiseur d'équilibres ne peut prévoir quelles seront les déviations particulières des baguettes qu'il tient verticalement suspendues sur diverses parties de son corps : il n'a aucun moyen de deviner les mouvements précis, qu'il lui faudra faire pour prévenir leur chute. Ici tous les détails de l'acte sont nouveaux à chaque nouvelle expérience. Le corps peut avoir acquis plus de souplesse, plus d'aptitude à exécuter les mouvements qui lui seront imposés : mais il est impossible qu'il ait formé d'avance des associations physiques, qui le dirigent au défaut de l'intelligence et de la volonté. Ce raisonnement est applicable aux actes du danseur de corde, du joueur de gobelets, et à bien d'autres encore, qu'il est inutile d'énumérer. Tous ces actes, sous le point de vue de leur principe, sont en parfaite analogie avec celui du musicien, et n'exigent pas moins de promptitude dans les opérations de la pensée. Si donc il est clairement démontré que les uns sont déterminés par l'intelligence et par l'activité, il doit

en être de même de l'autre, et ainsi l'induction nous fait une loi d'admettre que l'habitude exclut, il est vrai, la réflexion; mais qu'elle laisse subsister, en leur donnant seulement plus de promptitude, les autres opérations de l'intelligence et de l'activité, qui primitivement présidaient à la réalisation de nos actes.

Nous avons déjà décrit quelques-uns des effets de l'habitude : on a vu qu'elle produit en nous un penchant déterminé à l'action. Ce penchant, quand l'habitude est ancienne, se manifeste avec tant d'énergie et de constance, qu'il semble tenir à la constitution même de notre être. Ce n'est donc pas sans raison que le vulgaire regarde l'habitude comme une seconde nature. Les tendances, qui accompagnent l'habitude, restreignent la liberté dans certaines limites, et vont même quelquefois jusqu'à rendre moralement impossibles les actes qui sont en contradiction avec elle. Proposez à un homme, qui a toute sa vie pratiqué la vertu, une action basse et déshonorante; il ne s'arrêtera pas à délibérer : pour rejeter votre proposition, il lui suffit d'en avoir compris la nature et la portée. Quand Molière nous représente l'Avare, forcé par son ridicule amour à donner un souper, ce peintre fidèle du cœur humain fait ressortir, dans cette action toute nouvelle pour son personnage, les effets de la passion habituelle à laquelle il l'a soumis. Il n'est pas impossible qu'un avare devienne sensible à l'amour : mais l'amour ne sera jamais en lui qu'une passion secondaire; sa passion principale exclura toujours ce qui lui est opposé, et marquera du caractère qui lui est propre, les effets des passions, qui auront trouvé place à côté d'elle. Cette puissance de l'habitude se manifeste encore dans ce vieillard, qui, à une heure donnée, ne peut, quoiqu'il en ait pris d'avance la résolution, changer sa promenade de tous les jours, dans ces machines vivantes qui parcourent incessamment le même cercle d'événements quotidiens. Leur vie automatique est pour les autres hommes un objet de mépris et de risée. On se prend aussi quelquefois à les plaindre : on s'imagine qu'ils ne peuvent plus sentir que l'ennui d'une existence monotone; et l'on a raison de croire qu'ils vivent sans plaisir; mais ils vivent aussi sans peines, et, si on leur ôtait leurs habitudes, la vie deviendrait pour eux un insupportable fardeau. Voyez aussi ce malheureux asservi depuis longtemps à des passions criminelles; combien de fois dans les courts intervalles, où ses désirs satisfaits laissaient quelque exercice à la raison, n'a-t-il pas résolu de changer de conduite! Mais dès que les désirs se réveillent, il voit aussitôt disparaître toutes ses

bonnes résolutions. Il n'y a pas de joueur qui n'ait maudit vingt fois son délire et qui n'ait trouvé dans son cœur un conseiller sévère. Ce n'est pas la connaissance du bien, qui manque à l'homme vicieux ; c'est la force de résister à ses penchans habituels.

Ce que je viens de dire des habitudes morales s'applique aussi aux habitudes intellectuelles. On a vu au chapitre de la Mémoire, qu'il est des liaisons de pensées qui tendent à développer, soit l'imagination au préjudice de la raison, soit la raison au préjudice de l'imagination. Or supposez que les liaisons qui sont favorables à l'imagination ou à la raison, soient devenues des habitudes, et que ces habitudes aient vieilli en vous : alors le caractère de votre intelligence est fixé ; et, comme son développement est exclusif et incomplet, vous êtes condamné à l'erreur. Car pour l'imagination naturellement crédule les vraisemblances sont des vérités ; les hypothèses sont des réalités ; les absurdités, des mystères. Pour la raison qui veut tout expliquer, souvent le vrai n'est pas vraisemblable ; les mystères sont des absurdités, et le sens commun n'est qu'un préjugé populaire. Je ne pousserai pas plus loin ces remarques : elles suffisent pour nous faire comprendre que notre destinée n'est pas toujours en notre pouvoir, et qu'il est nécessaire de profiter du temps que la Providence nous accorde pour la fixer. Notre mérite intellectuel et moral dans l'âge mûr dépend presque exclusivement des habitudes que l'éducation et la volonté ont créées en nous dans l'enfance et dans la jeunesse. L'homme fait suit d'ordinaire la pente où l'attirent ses habitudes : il lui arrive bien rarement de les combattre ; et, quand il l'essaie, il use sans succès contre elles une énergie trop tardive et désormais impuissante.

CHAPITRE XIII.

DE L'ACTIVITÉ RÉFLÉCHIE.

1^o De la volonté.

Le mot, *volonté*, a été souvent employé par les philosophes dans un sens général, pour désigner l'ensemble de nos facultés actives et des mobiles qui les déterminent. Ainsi, dans Malebranche, la *volonté* est le *mouvement* de l'âme, par opposition à l'*entendement*, qui en est la *forme*; dans Condillac, elle est la réunion des facultés qu'engendre la *sensation affective*, c'est-à-dire du besoin, des désirs, des passions, de la volonté proprement dite et de la liberté, comme l'*entendement* est la réunion des facultés qu'engendre la *sensation représentative*, c'est-à-dire de l'attention, de la comparaison, du jugement, du raisonnement et de la réflexion. Laromiguière lui-même divise les facultés de l'âme en deux classes : les unes, telles que l'attention, la comparaison et le raisonnement, constituent l'*entendement*; les autres, qui sont le *désir*, la *préférence*, et le *libre arbitre*, constituent la *volonté*; et l'auteur fait remarquer que l'*entendement* et la *volonté* ne sont pas des facultés réelles, mais des dénominations collectives et générales sous lesquelles on réunit plusieurs facultés de même ordre. La philosophie de nos jours a renoncé à cette terminologie vague et vicieuse qui attribuait au mot, *volonté*, deux acceptions différentes et sans analogie entre elles; dans l'emploi de ce mot, elle s'est avec raison rapproché de la langue commune, qui sur ce point ne laisse rien à désirer ni pour la précision, ni pour la clarté.

En consultant avec les philosophes de notre temps l'usage ordinaire, nous remarquerons d'abord que le mot, *volonté*, bien loin de pouvoir s'appliquer à la réunion de toutes nos facultés et de leurs mobiles, ne comprend pas même dans sa signification tous les phénomènes de l'activité. Il y a bien des choses que

l'homme fait sans le vouloir, et nous avons déjà montré, en combattant la théorie de M. Cousin sur la liberté, que *vouloir* et *causer* ne sont nullement deux expressions synonymes. Par exemple, les phénomènes déterminés en nous par l'instinct sont spontanés, puisqu'ils résultent de la tendance naturelle de notre activité vers le plaisir. L'homme est donc la vraie cause de ces phénomènes, et pourtant il n'a pas fait acte de volonté en les produisant. L'acte volontaire suppose quelque chose de plus que l'inspiration d'un sentiment obscur; il implique une connaissance distincte du but où l'on tend et des moyens propres à l'atteindre. Tout acte volontaire est imputable, il est le résultat d'une intention; or qu'est-ce que l'intention, sinon la tendance de l'esprit vers un but qu'il connaît et qu'il approuve. Pourquoi, dans les tribunaux, les actes d'un enfant ne sont-ils considérés ni comme volontaires ni comme imputables? C'est que l'on suppose que son défaut de discernement ne lui permettait d'encomprendre ni le caractère ni la portée, et si l'on impute à l'homme les actions qu'il commet sans discernement et sans dessein, c'est que l'on y voit les conséquences d'une volonté antérieure, ou que l'on regarde le défaut actuel de connaissance et d'intention comme l'effet d'une négligence volontaire. La volonté est donc la puissance de se déterminer avec connaissance et intention à faire quelque chose; souvent aussi on a donné le même nom à l'acte de la détermination. Selon moi, ce double emploi que l'on fait du même mot pour désigner la cause et l'effet, n'entraîne pas en pratique de grands inconvénients: il est toujours facile de distinguer dans les phrases où le terme de volonté est employé, si l'on parle de la puissance générale de se déterminer ou de la détermination même. Au reste, la langue philosophique nous offre un moyen d'éviter toute équivoque, puisque nous trouvons dans un grand nombre d'écrits le mot, *volition*, qui sert à exprimer l'acte même de détermination volontaire.

Le vulgaire, plus habitué à observer qu'à réfléchir, ne distingue l'exercice de la volonté que dans les actes extérieurs; pourtant, s'il est vrai que le moi ait la puissance de se modifier lui-même, comme il est capable de suspendre l'usage de cette puissance pour examiner comment il doit la diriger, et par conséquent de la déterminer avec connaissance et intention, il est évident que la volonté influe sur les actes internes de la pensée comme sur les mouvements du corps. L'activité, qui modifie l'intelligence sous les noms d'attention, de comparaison, de raisonnement, n'est pas

distincte de celle qui gouverne le corps et règle ses mouvements. Quand un homme se décide, après réflexion, à fixer son attention sur des objets dont la connaissance lui paraît utile, à chercher par la comparaison et par le raisonnement les rapports auxquels tient la solution d'un problème qu'il lui importe de résoudre, les actes d'attention, de comparaison, de raisonnement, qui s'accomplissent au dedans de lui sont volontaires, comme les mouvements qui le rapprochent d'un lieu où il a l'intention de se rendre dans l'intérêt de ses affaires ou de ses plaisirs. Il y a donc une volonté interne et une volonté externe. Je dis plus : si la première n'existait pas, la seconde serait impossible. Supposez, en effet, que l'homme ne soit déterminé au mouvement que par un sentiment énergique, mais vague, par une idée soudaine, mais obscure, son mouvement sera involontaire, par cela seul que la volonté intérieure ne sera point intervenue pour apprécier la valeur du mobile auquel il obéit. Une action extérieure ne peut donc être volontaire qu'autant qu'elle a été dans notre pensée l'objet d'un examen réfléchi, c'est-à-dire d'un acte de volonté interne, et par conséquent c'est dans la réflexion que réside le principe ou l'essence de toute volonté.

On a quelquefois fait consister la volonté intérieure dans l'affirmation du rapport qui constitue le jugement. Il est certain, en effet, que vouloir c'est décider qu'un acte doit ou ne doit pas être fait, et que décider quelque chose, c'est juger. L'homme qui veut, prononce un arrêt sur un acte à faire, comme le juge sur un acte accompli, soumis à son tribunal. J'avoue donc que tout acte de volonté interne peut être considéré comme un jugement. Mais il n'est pas permis de renverser les membres de cette proposition, et de prétendre que tout jugement soit un acte de volonté. L'affirmation est souvent déterminée par l'instinct. Il y a bien des vérités, que nous admettons, sans nous en être rendu compte, et par une inspiration secrète qui ne se manifeste que dans ses effets. Lorsque nous voyons un phénomène se produire, nous jugeons aussitôt qu'il dépend d'une cause qui lui est antérieure; un tel jugement n'attend pas, pour se former, le secours de la réflexion : il surgit en nous, comme de lui-même; et notre affirmation est ici tout à la fois nécessaire et spontanée. Ce n'est pas non plus en vertu d'un acte de réflexion, ou d'une perception claire de convenance, que nous rapportons tous les phénomènes à l'espace et à la durée, et que nous comprenons tous les objets de nos idées sous les conceptions

corrélatives de la substance et du mode. Ces jugements universels ne sont pas et ne peuvent pas être précédés de délibération : car ils ont leur origine dans l'instinct, et il n'est pas en notre pouvoir de suspendre notre assentiment en présence des vérités que l'instinct nous révèle, et d'attendre, pour les admettre, que la réflexion les ait dégagés du nuage qui les enveloppe à leur naissance. Les jugements même, qui impliquent une perception réelle de rapport, ne doivent pas être indistinctement regardés comme des actes de volonté intérieure. Souvent les facultés à l'aide desquelles nous percevons les rapports, sont spontanément déterminées à l'action par l'intérêt immédiat que les objets nous inspirent ; et alors l'affirmation qui suit leur exercice, n'est pas plus volontaire que les actes qui l'ont préparée. Pour qu'un jugement soit un fait de volonté, il faut que, dans son principe, il soit indépendant de l'instinct, et que la perception du rapport résulte d'un examen réfléchi.

Puisque la réflexion entre toujours comme élément dans l'activité volontaire, celle-ci ne peut s'exercer qu'autant que l'homme est maître de lui-même, et capable de résister aux premières impressions que les choses font sur lui. Sans cette possession de soi-même, l'homme n'aurait jamais le temps de réfléchir : chaque impression nouvelle entraînerait immédiatement sa détermination ; et, comme il n'y a pas dans la vie un seul instant où l'âme humaine soit vide de tout sentiment, elle agirait toujours, sans pouvoir jamais s'interrompre pour examiner à loisir ce qu'elle doit faire ou éviter. La volonté implique donc 1^o résistance aux sentiments qui nous sollicitent à l'action, 2^o examen de l'acte à faire, 3^o jugement ou résolution motivée : elle comprend par conséquent tous les éléments qui constituent le libre arbitre. On distingue, il est vrai, dans les tribunaux les actions volontaires de celles qui sont *préméditées*. Mais les premières sont imputables comme les secondes ; et il n'existe entre les unes et les autres qu'une différence de degré. Les actions préméditées supposent toujours, soit un intervalle entre la délibération et l'exécution, soit un examen fréquemment repris et toujours terminé par la même résolution. On peut donc les considérer comme plus criminelles ou plus méritoires que les actions qui sont simplement volontaires, puisqu'elles sont le résultat d'une volonté plus opiniâtre ou plus constante.

Ces dernières remarques nous font entrevoir que la volonté doit être distinguée de l'exécution. Cette vérité deviendra évidente, si nous songeons que l'homme qui réfléchit, peut soumettre à ses dé-

libérations l'avenir comme le présent, et régler d'avance le plan de conduite qu'il devra suivre dans une circonstance donnée. Des conspirateurs, après avoir longuement calculé les chances de réussite, se décident à tuer un prince : mais, comme ce meurtre est actuellement impossible, ils remettent l'exécution au lendemain. N'est-il pas évident que, dès à présent, il y a en eux volonté de commettre ce crime, et qu'aux yeux du souverain Juge il leur est déjà imputable, quoiqu'il ne doive pas être consommé sur le champ, et que le repentir puisse, dans l'intervalle, les faire changer de résolution. En vain on prétendrait que résoudre sans exécuter, ce n'est pas vouloir pleinement, puisque tel qui se résout sans peine, tant qu'il ne conçoit que l'idée de l'action, recule devant elle, quand vient le moment d'agir. Tous les exemples de cette espèce prouvent bien que le courage manque quelquefois à nos volontés : mais ils supposent toujours qu'il y a eu volonté d'agir. Quand vous connaissez bien la nature d'une action, et que vous prenez la résolution de la faire, il y a dans votre décision un assentiment volontaire donné au crime ou à la vertu ; et, si vous devenez plus criminel ou plus vertueux après l'accomplissement de l'acte, on ne saurait nier, que la seule intention de le commettre ne fût déjà digne de blâme ou d'éloge, lors même que vous y auriez renoncé ensuite par défaut d'énergie. Il arrive d'ailleurs très souvent que l'homme se trompe sur ses moyens, et qu'il veuille ce qu'il ne peut exécuter. On ne prévoit pas toujours les obstacles que l'on rencontrera ; on apprécie mal ceux que l'on a prévus ; et l'action se trouve arrêtée par des circonstances indépendantes de la volonté. Peut-on nier, qu'en ce cas la volonté ne demeure entière, même quand l'exécution n'a pas eu de commencement ?

Mais, quand la volonté se rapporte au présent, elle est toujours suivie d'une tentative ; et cette tentative suppose évidemment que nous croyons à notre pouvoir. Un brigand oublie qu'il a déchargé son pistolet, et il le dirige contre ma poitrine ; cet acte est une tentative de meurtre qui n'aurait pas eu lieu, s'il n'eût été faussement persuadé qu'il pouvait me donner la mort. S'il savait que le pistolet n'est plus chargé, on pourrait encore supposer qu'il a voulu m'effrayer ; mais il serait absurde d'imaginer qu'il *voulait* me tuer. Tant qu'un prisonnier est soutenu par l'espoir de briser ses fers, il forme mille projets et mille tentatives d'évasion. Mais, quand l'inutilité de ses efforts l'a pleinement convaincu de son impuissance, on voit s'éteindre, avec les illusions de l'espérance,

toute cette agitation stérile. Le malheureux tombe dans une morne apathie : au profond chagrin, dont son visage porte l'empreinte, il est aisé de reconnaître qu'il désire toujours la liberté; mais il cesse de faire d'inutiles efforts pour reconquérir le bien précieux dont il est privé. Ainsi, notre volonté s'abstient de toute tentative, dès qu'elle est entièrement convaincue de son impuissance; et, en ce point, elle se distingue du désir qui ne s'arrête pas devant cette conviction, et continue de se porter vers des objets qu'il nous est devenu impossible d'atteindre.

Comme la volonté suppose un examen réfléchi, il semble que ses déterminations ne dépendent que des lumières de la raison. Pourtant, quand on observe de près les motifs qui influent sur nos actions, on ne tarde pas à se convaincre que la volonté est toujours déterminée par un sentiment. Concentrez votre volonté à l'intérieur; ne lui donnez d'autre objet que la vérité : dans ces limites même, vous la trouverez mue par la sensibilité. Ne faut-il pas qu'un penchant vicieux ou une passion criminelle nous attache à l'erreur, pour que notre esprit repousse la lumière et se détourne volontairement de l'évidence? Lorsque nous entrevoyons la vérité, et qu'elle ne blesse ni nos intérêts, ni nos passions, ne nous sentons-nous pas attirés vers elle par un penchant naturel? Ce penchant nous est si intime, qu'il se confond avec l'action de l'intelligence; et c'est pour cela que souvent on attribue à l'intelligence même l'amour du vrai qui est sa fin dernière, et en quelque sorte son souverain bien. Ainsi, aucune action intellectuelle n'est absolument indifférente; et c'est toujours par sentiment que nous cherchons ou que nous fuyons la lumière de la vérité. Si maintenant nous considérons la volonté hors de l'intelligence, nous verrons que sa nature même exclut toute idée d'indifférence à l'action pour laquelle elle se détermine. Vouloir, c'est choisir : ce que l'on choisit ne peut jamais être indifférent. Je n'examine pas s'il peut y avoir des actions absolument indifférentes; je dis seulement qu'il ne peut pas y en avoir qui soient volontaires, et que les actions indifférentes, s'il en est de telles, sont nécessairement toutes spontanées. On veut une action, parce qu'elle est agréable, ou utile, ou moralement bonne. Si elle est agréable ou bonne, elle est en soi un objet d'amour, puisque l'âme tend naturellement, soit au plaisir, soit au bien : si elle est utile, on l'aime comme moyen d'atteindre un but désirable. L'expérience nous prouve, d'ailleurs, que l'intelligence n'a point par elle seule d'ac-

tion efficace sur la volonté. L'intelligence n'est qu'une lumière : pour qu'elle se transforme en mobile, il faut que le sentiment lui vienne en aide. Le jugement le plus évident, s'il laissait notre cœur sans émotion, ne parviendrait pas à triompher de la plus faible passion. C'est là une vérité d'expérience. Rousseau nous la rend sensible, quand il nous représente le froid et impassible Volmar vaincu, dans son âge mûr, par une légère fièvre d'amour qui surpassait à peine la chaleur ordinaire de l'amitié, et ne pouvant trouver, dans les conseils de sa raison, assez de force pour renoncer à un mariage qu'il regardait comme une imprudence. La raison demeure donc impuissante, tant qu'elle se borne à nous éclairer : comme mobile, elle tire toute sa force des affections morales que ses jugements font naître dans nos cœurs. Dieu lui a ménagé, dans l'amour du bien et dans les sentiments sympathiques, des auxiliaires indispensables : il a voulu que, sur cette pente rapide où les passions s'efforcent de l'entraîner, l'homme pût profiter, pour se retenir, de l'énergie des affections morales. C'est en opposant sentiment à sentiment, désir à désir, que notre ame demeure capable de délibérer et de choisir ; et, quand elle cède aux passions, elle ne peut reprocher qu'à elle seule sa faiblesse et sa dégradation, puisque la Providence lui avait donné, dans la sensibilité même, les moyens de combattre et de vaincre ses penchans vicieux.

2^o *Démonstration de la liberté.*

Il y a sur la liberté deux questions distinctes, et que toute bonne philosophie doit se faire une loi de séparer. L'une concerne l'existence de cette faculté précieuse ; l'autre son exercice et sa nature. La première tient à la morale : sa solution est un des fondemens de la philosophie pratique. La seconde appartient à la philosophie spéculative, et n'offre qu'un intérêt de curiosité métaphysique. C'est le fait seul de la liberté qui importe au moraliste : quelle que soit l'explication que les métaphysiciens en donnent, dès que le fait est reconnu, les conséquences restent les mêmes ; l'homme demeure soumis aux mêmes lois. Nous ne voulons pas, néanmoins, que le philosophe renonce à toute recherche sur l'exercice et la nature de la liberté. Ce n'est pas assez pour lui de constater les faits ; il doit essayer aussi d'en découvrir et d'en faire comprendre la raison. Mais nous prétendons que c'est toujours un devoir pour le philosophe de s'assurer avant tout de la réalité

des phénomènes, et de les entourer d'une telle lumière qu'ils n'aient plus à souffrir de l'obscurité et de l'incertitude des controverses, auxquelles leur explication métaphysique peut donner lieu. Ce devoir devient plus étroit et plus rigoureux encore, quand il s'agit d'un fait auquel se lie l'existence de la morale tout entière. Avant d'aborder les questions délicates que fait naître l'étude de la liberté considérée dans son exercice et dans sa nature, nous devons donc nous occuper du fait, et chercher si l'homme est réellement libre, c'est-à-dire si ses actions peuvent lui être imputées, soit en bien, soit en mal; s'il est responsable de sa conduite, et s'il peut mériter louange ou blâme, récompense ou punition.

Que chacun se consulte soi-même, et se demande s'il a le sentiment de sa liberté; si, en commettant une action, il ne se rend pas souvent le témoignage qu'il pouvait se déterminer pour l'action contraire. Que l'on me conseille une promenade, lorsqu'aucune affaire indispensable ne me retient à la maison; je sens que je suis en état de délibérer sur le conseil que l'on me donne, de le suivre ou de le rejeter, suivant que je le jugerai à propos. Si je sors, un sentiment secret m'avertit que je pouvais rester chez moi: si je reste, je suis pleinement convaincu qu'il dépendait de moi de sortir. Le sentiment que nous avons de notre liberté n'est pas uniforme; il ne se borne pas à une révélation générale et invariable, que l'on pourrait à bon droit accuser d'imperfection ou d'erreur: notre conscience nous fait connaître et apprécier la liberté dans tous ses degrés, dans toutes ses nuances; elle marque, avec une extrême délicatesse, tous les intermédiaires qui séparent la liberté parfaite de la nécessité physique, qui en est la négation. Ainsi, la liberté nous paraît entière et complète, quand, indépendants des objets extérieurs, exempts de toute passion violente, nous pouvons dans l'examen des choses déployer sans obstacle toutes les forces de notre intelligence, et consulter exclusivement la raison. Quand, au contraire, nous sommes fortement émus, nous reconnaissons intérieurement que notre libre arbitre est entravé, et que nous sommes moins pleinement maîtres de nous-mêmes et de nos déterminations. Quelquefois même il nous semble que notre sensibilité, trop violemment ébranlée par l'action des objets externes, arrache à notre ame la décision qui lui est favorable, et rend toute délibération impossible. Or, toutes les fois que cette dernière circonstance se réalise, il est certain que l'homme cesse de se regarder comme responsable de ses actions.

Qu'un malade dans le délire de la fièvre, s'élançant hors de son lit, essaie de se précipiter par la fenêtre de sa chambre; que, pour écarter les obstacles qu'on lui oppose, il frappe et blesse les amis qui l'entourent et le retiennent; je le demande, quel sentiment éprouvera-t-il, quand, après cette funeste crise, il apercevra les tristes effets de sa fureur? Sans doute, il s'affligera du mal qu'il a fait à ses amis, mais il sera sans remords; car il croit invinciblement que la douleur physique lui avait enlevé tout empire sur lui-même, et qu'elle avait soumis sa volonté à l'influence de ces affections vives et de ces idées incohérentes qu'éveille fortuitement en nous l'agitation universelle des organes.

N'y a-t-il pas même des circonstances où nous sentons notre liberté s'affaiblir et s'éteindre par degrés? Un homme vertueux a reçu l'un de ces affronts qu'un Dieu seul pourrait pardonner: il brûle, malgré lui, du désir de la vengeance; mais fidèle au devoir, il ne veut pas se faire justice à lui-même. Si son ennemi s'offre à sa vue, la colère s'éveille dans son ame; elle croît par degrés malgré la résistance de sa volonté, jusqu'à ce qu'enfin, sentant s'évanouir le reste d'empire qu'il avait conservé sur lui-même, il s'éloigne brusquement, ou force son ennemi à se soustraire à une vengeance dont il ne pourrait plus calculer ni restreindre les effets. Mais, sans nous attrister à l'aspect de l'humanité souffrante et dégradée, rentrons encore une fois en nous-mêmes: n'y trouvons-nous pas deux ordres de faits bien distincts; les uns, que nous regardons comme nécessaires, inévitables, et qui sont en nous l'œuvre de la nature; les autres, qui nous paraissent contingents, et que nous rapportons à un acte de volonté libre, à un choix de l'esprit. Notre tendance au bonheur n'est-elle pas en nous un fait primitif, essentiel, et que rien ne saurait détruire? A-t-on jamais songé à délibérer, pour savoir s'il serait bon d'agir conformément au désir du bonheur, de vouloir ou de ne vouloir pas être heureux? L'instinct de conservation n'exerce-t-il pas aussi sur nos déterminations une influence immédiate et irrésistible? Quand aucun motif ne nous porte ou ne nous oblige à recevoir la mort avec résignation, ne sommes-nous pas nécessités à repousser ou à fuir tout ce qui menace notre vie? Quand, au contraire, il s'élève en nous des désirs particuliers, bornés dans leur objet et dans leur durée, tels, par exemple, que le désir de se promener ou de rester à la maison pour lire un ouvrage nouveau, notre conscience ne nous dit-elle pas que nous demeurons, en leur pré-

sence, maîtres de nous-mêmes; que nous pouvons résister à leurs sollicitations, examiner s'il nous convient ou non de les suivre, et accomplir enfin la résolution qui résulte de cet examen, même quand elle leur est contraire.

Dans tout ce qui précède, nous avons supposé que l'homme a le sentiment de son libre arbitre. Les expressions qui font dépendre du sens intime la connaissance que nous avons de notre liberté, ne sont peut-être pas rigoureusement justes. Nous avons vu que la conscience ne nous révèle rien de plus que les opérations actuelles de notre esprit, et qu'elle ne saisit jamais que les pouvoirs qui sont en exercice. Il est donc permis de penser que nous n'avons pas réellement conscience du pouvoir contraire à celui que nous exerçons, puisque ce pouvoir demeure dans l'inaction. Mais si le sentiment de la liberté n'est pas réellement un fait de conscience, il devient un fait d'instinct rationnel, une révélation, une croyance du sens commun. Au reste, quel que soit le principe qui, dans certains cas, nous avertit que nous sommes libres, c'est encore lui évidemment qui, dans d'autres circonstances, nous avertit que nous ne le sommes pas. Je conclus de là qu'il n'est pas plus raisonnable de prétendre que l'homme n'est libre dans aucune de ses actions, qu'il ne le serait d'imaginer, qu'il est partout et toujours également libre. Pour donner un fondement à leur doctrine, les fatalistes ne sont-ils pas obligés d'invoquer le témoignage de la conscience ou du sens commun? Ne faut-il pas qu'ils supposent ce témoignage infaillible, au moins dans le cas où il nous montre nos actes, subordonnés à des influences extérieures? Sans cette supposition, leurs raisonnements ne seraient plus que de vaines hypothèses, et leur doctrine ne reposerait sur aucun fait constaté. Or, si le sens intime ou le sens commun mérite notre confiance, quand il nous révèle l'existence de la nécessité, sur quel prétexte peut-on s'appuyer pour l'accuser d'erreur ou de mensonge, lorsqu'il proclame l'existence du libre arbitre? Ses révélations dans les deux cas offrent les mêmes caractères; elles sont également nécessaires et naturelles; elles ont donc toujours même autorité. Si elles ne suffisent pas pour légitimer notre foi au libre arbitre, elles ne suffisent pas non plus, pour légitimer la croyance de nos adversaires à la fatalité; et quiconque refuse d'admettre avec nous, qu'il existe des actions libres, doit douter en même temps qu'il y en ait de nécessaires. Hors de notre opinion, on ne peut rien imaginer de conséquent, qu'un scepticisme absolu, suffisamment réfuté par le sens commun.

J'ai dit que le sentiment du libre arbitre est nécessaire et naturel. Pour en comprendre toute l'énergie, il suffit de considérer sa liaison intime avec la conscience morale. Il n'y a personne sur la terre qui soit entièrement dépourvu de la connaissance du bien, et qui ne rapporte, au moins dans certains cas, ses actions à une loi, qu'il regarde comme obligatoire. Tous les hommes s'adressent intérieurement des reproches, quand ils ont agi contre leur intérêt bien entendu, ou quand ils ont violé cette loi de justice sociale et de bienveillance mutuelle, que Dieu a gravée dans leurs cœurs. Comment expliquer le remords, qui suit les actions, que l'on nomme criminelles, et cette joie intime et pure, attachée à ce que l'on appelle la vertu ? Avoir du remords, n'est-ce pas se blâmer, se condamner, se punir soi-même pour avoir abusé de la liberté que l'on sentait en soi ? Tout exercice de la conscience morale suppose donc, comme condition nécessaire, le sentiment de la liberté : par conséquent, s'il est vrai que la conscience morale s'exerce à quelque degré dans tous les hommes, et que son action, quoique souvent obscurcie et viciée, ne puisse être entièrement détruite, on est obligé de reconnaître que le sentiment de la liberté est invincible. Vainement d'ailleurs on nous objecterait que l'homme peut cesser de croire à la vertu et au crime, qu'il parvient quelquefois à étouffer le remords, et qu'il est des monstres à figure humaine, dont le sommeil n'est plus troublé par le souvenir des forfaits qu'ils ont commis. Admettons, si l'on veut, cette désolante supposition, qu'un homme puisse méconnaître toutes les lois que respecte le genre humain, et que, dans l'ivresse des passions, il parvienne à corrompre ou plutôt à éteindre en lui tout sentiment moral : cette hypothèse même nous fournit un nouveau moyen de prouver que le sentiment de la liberté est invincible. Ce même homme, qui a rejeté toutes les lois morales, se soumet pourtant encore à une loi, à celle de son intérêt. Il ne croit plus rien devoir à ses semblables ; mais il croit toujours qu'il se doit à lui-même d'agir avec prudence : il ne se reproche plus ses crimes ; il se reproche encore ses folies : il n'a plus aucune vertu dont il puisse s'énorgueillir ; mais il est toujours fier de l'habileté avec laquelle il a conduit ses entreprises criminelles. Ainsi dans ces âmes dégradées, qui semblent avoir perdu le sens moral, le sentiment de la liberté continue de se manifester avec la même clarté et la même énergie ; et, puisqu'il pourrait survivre même à la conscience morale, il est évidemment un résultat immédiat et né-

cessaire de notre constitution intellectuelle. Je n'examine pas l'hypothèse de ces sophistes, qui transforment la conscience en un préjugé de l'éducation. Il est inutile aujourd'hui de la réfuter : et d'ailleurs, fût-elle vraie, nous n'aurions point à modifier nos conclusions sur le sentiment de la liberté. Car le préjugé, que l'on nomme conscience, ne pourrait prendre racine que dans une ame qui croirait à son libre arbitre, et s'imputerait à elle-même ses propres actions.

Puisque la croyance à la liberté se manifeste chez les scélérats qui se sont affranchis du joug importun de la morale, cette croyance n'admet pas d'exception, et vit au fond de toute intelligence humaine. Lui contesterait-on ce caractère d'universalité, sous prétexte que quelques sophistes n'ont pas craint de prêcher la désolante doctrine du fatalisme. Mais on aurait grand tort de ne juger de leurs opinions que par leurs paroles. Observez de près ces ardens adversaires du dogme de la liberté; et leur conduite vous convaincra qu'en dépit de leurs tristes raisonnements, le dogme qu'ils combattent, a conservé sur eux une partie de son influence. Il existe toujours dans leur ame de l'indignation et de la colère contre ceux qui les ont outragés, de la reconnaissance et de l'estime pour ceux qui leur ont rendu service. Qui oserait soutenir que l'homme utilen'obtient du fataliste que le même genre d'estime qu'il accorde à la terre qui le nourrit, au bois qui le chauffe, à la maison qui le garantit des injures de l'air, au cheval qui le porte, et aux précieux animaux qui lui apportent le tribut de leur lait ou de leur toison? N'est-il pas évident qu'il reste toujours quelque chose de moral au fond des sentiments que nous inspirent les actions de nos semblables; et serait-on capable d'éprouver la moindre affection morale, si l'on ne croyait à sa propre liberté et par induction à celle des autres hommes? Une montre, à qui Dieu aurait donné, avec la sensibilité, la connaissance de la nécessité physique à laquelle elle est soumise, pourrait-elle éprouver du ressentiment contre une autre montre dont le choc aurait troublé ses mouvements? Pourrait-elle lui en vouloir pour une action qu'elle regarderait nécessairement comme involontaire? J'avoue que souvent nous nous emportons contre des objets inanimés qui nous ont blessés, quoique nous sachions bien en général, qu'ils sont privés de sentiment et de liberté; mais nous sommes alors sous l'empire de l'imagination, qui, concevant ces êtres à notre image, leur prête pour un moment notre vie, notre intelligence

et notre volonté. La moindre réflexion suffit pour calmer ces mouvements soudains de colère, qu'une conception illusoire excite dans nos ames. Eh ! bien, que le fataliste s'argumente tant qu'il le voudra : il ne parviendra pas à étouffer son ressentiment contre l'homme de qui il aura reçu une injure. Ses affections morales ne sont donc pas un effet momentané et fugitif de l'imagination ; elles ont leur racine dans une croyance intime et constante à cette liberté humaine, contre laquelle il entasse en vain les déclamations et les sophismes.

On ne s'étonne plus de l'impuissance de ses efforts, quand on songe aux pitoyables suppositions qu'il lui faudrait admettre pour transformer en préjugé le dogme du libre arbitre. Écoutez-le : « L'homme, dit-il, est soumis à mille influences extérieures, qui déterminent ses idées et ses actions. Lorsqu'il sent distinctement ces influences, comme cela arrive dans la fièvre, dans l'ivresse, il s'aperçoit bien que ce qu'il nomme sa volonté n'est qu'une réaction mécanique ; il ne peut alors se faire illusion et rêver une liberté imaginaire. Mais il n'en est plus de même, quand les mobiles externes qui le déterminent agissent à son insu. Comme il ne sent plus les causes réelles qui lui donnent l'impulsion, il transforme, par vanité, des actions nécessaires en actions spontanées et libres. On peut le comparer à une pierre qui aurait conscience du mouvement que ma main lui imprime, et qui, ne sentant point l'action que j'exerce sur elle, s'imaginerait follement qu'elle se meut par un principe intérieur et qui lui est propre. »

Cette hypothèse ne se borne pas à nous enlever le libre arbitre ; elle nous dépouille de l'activité même ; et en cela du moins elle est conséquente. Car on ne peut nier la liberté dans un être intelligent et raisonnable, sans lui refuser en même temps l'activité spontanée, puisqu'évidemment l'activité spontanée devient libre, du moment que l'intelligence lui offre, pour se déterminer, des motifs d'ordre opposé. L'homme est donc libre, ou il n'est qu'une machine mue par des ressorts tantôt cachés, tantôt évidents. Voyons quelles seraient les conséquences de la seconde supposition. 1^o Si l'homme n'était qu'une machine qui croit vouloir, quand le ressort qui le meut ne se montre pas, le sentiment trompeur, qui nous ferait croire à l'existence d'une volonté en nous, devrait toujours être postérieur à la conscience du mouvement. Il faudrait d'abord que le mouvement fût commencé, pour qu'au

défaut des causes externes, qui nous échappent, notre imagination rêvât une cause interne et chimérique qui l'aurait déterminé. L'acquiescement, ou la pensée que nous nommons volition, ne se manifesterait donc qu'après le commencement de l'acte. Or c'est toujours dans l'ordre contraire, que notre conscience nous présente les phénomènes : la volonté est toujours distinctement antérieure au mouvement dont nous lui attribuons la production. Ajoutez que le sentiment qui nous la révèle, est toujours immédiat, et qu'il ne se montre jamais sous la forme d'une déduction résultant de notre impuissance à saisir l'action des causes externes qui nous mettent en mouvement. 2° Si l'homme n'était qu'une machine, toute action humaine devrait être en rapport exact avec la cause externe qui l'aurait produite. Or cette supposition est évidemment contredite par l'expérience, et nous en démontrerons plus complètement l'absurdité dans le chapitre où nous traiterons de la nature du principe pensant. 3° Enfin, si l'homme n'était qu'une machine, il faudrait admettre que l'idée de cause dérive de la sensation ; qu'elle nous est donnée dans l'action des objets externes sur nous, et que son application à un prétendu principe interne de nos mouvements, n'est que le résultat d'une fausse induction. Or nous avons déjà longuement prouvé, que la notion de cause ne peut être légitimement déduite d'aucune sensation ; que nous ne percevons pas l'action des objets extérieurs sur le moi ; que l'existence de ces objets nous serait nécessairement inconnue, si nous n'avions pas la puissance de concevoir et de juger à priori, que le phénomène de la sensation n'est pas un produit de notre activité ; qu'ainsi l'homme ne se sent jamais passif, et qu'il ne conçoit la passivité qu'en niant l'intervention de son activité dans certains phénomènes. L'hypothèse du fatalisme est donc manifestement en contradiction avec les données de la conscience, et avec les résultats scientifiques, qui nous sont fournis par l'observation et le raisonnement.

Pour combattre les funestes conséquences du fatalisme, quelques philosophes ont prétendu, « que dans le système de ses défenseurs, les peines et les récompenses deviendraient inutiles, puisque l'homme serait soumis d'avance à un sort inévitable, et que, s'il était dans sa nature de nuire à ses semblables, aucune cause ne pourrait le détourner de la malheureuse carrière que son destin lui aurait réservée. » Il me semble que l'on confond ici le fatalisme psychologique avec la prédestination religieuse. Si nous étions

poussés à l'action par une puissance divine, aucun mobile créé par les hommes ne pourrait nous arrêter. Mais les fatalistes, que nous avons ici à combattre, ne subordonnent pas notre conduite à d'irrésistibles décrets. Dans leur opinion, la destinée de l'homme est de céder machinalement à l'empire des causes extérieures les plus fortes, ou des mobiles les plus puissants. Or en ajoutant aux mobiles, qui agissaient auparavant sur un homme, l'attrait de récompenses spéciales, ou la menace de châtimens redoutables, il est clair que l'on modifierait la force et les rapports des anciens mobiles, et qu'ainsi la suite d'actions que ces mobiles devaient amener, pourrait être changée. Ne parvenons-nous pas tous les jours, à l'aide d'un système bien combiné de châtimens et de récompenses, à obtenir des animaux domestiques une suite d'actes conformes à notre intérêt, et qui ne dérivent pas de leur instinct primitif? Pourquoi s'imaginer que, dans l'hypothèse même du fatalisme, la société deviendrait incapable d'exercer sur ses membres par l'éducation et par les lois une influence que l'individu exerce sur des animaux privés de raison et de liberté?

J'avoue donc qu'en thèse générale, l'inutilité absolue des peines et des récompenses ne me paraît pas nécessairement résulter de l'hypothèse des fatalistes : mais il est au moins évident, que si l'homme n'était pas libre, il deviendrait ridicule de le punir comme coupable, ou de le récompenser comme vertueux ; que, dans les lois humaines, il ne devrait plus être question ni de crimes ni de délits, mais seulement de pertes et de dommages ; que ces lois ne pourraient plus frapper que l'homme nuisible, et qu'avec les idées de justice et d'injustice devrait disparaître tout le respect que nous éprouvons pour elles, puisqu'en cessant de les regarder comme des protectrices équitables de tous les intérêts, nous haïrions nécessairement en elles des ennemies jalouses, toujours armées contre nos penchans individuels. Le pouvoir des lois serait donc dépouillé de cette autorité sacrée, qui constitue dans la société la plus grande partie de sa force ; et avec cette autorité des lois humaines, on verrait périr celle des lois morales et religieuses. Or, si la religion, la morale, le désir de l'estime, et les lois positives suffisent à peine aujourd'hui pour arrêter les progrès du vice, que deviendraient, grand Dieu ! les sociétés humaines, quand, de tous ces mobiles si puissants sur le cœur de l'homme, il ne lui resterait plus que la crainte des châtimens dont la justice des tribunaux menace les coupables? Je ne pense pas, en effet, qu'il fût encore

possible de compter pour quelque chose le désir de l'estime dans une société, qui aurait accepté toutes les conséquences du fatalisme. Dépouiller l'estime de son caractère moral, c'est lui enlever tout son prix, et il nous importerait fort peu d'être placés sur la même ligne que les animaux domestiques, dont on retire quelque profit. Nous ne serions donc plus détournés du mal que par un intérêt souvent mal compris et par la crainte des lois civiles. Or je laisse à penser si les passions ne triompheraient pas partout de ces faibles obstacles, et si les progrès du vice sur la terre n'auraient pas bientôt détruit toute la puissance des législations humaines. L'hypothèse du fatalisme est donc incompatible avec l'existence de la société, et elle serait pour les individus un principe de dégradation, de misère et de ruine.

Pour établir complètement le dogme de la liberté, il nous resterait à résoudre les difficultés qui se tirent de son apparente contradiction avec les dogmes théologiques de la prescience et de la Providence divine. Nous réservons pour notre théodicée la discussion de l'argument dans lequel on oppose la prescience à la liberté, afin de les détruire l'une par l'autre. Nous espérons démontrer facilement que la prescience, telle que les théologiens la conçoivent, peut se concilier avec notre libre arbitre, et que si, dans le domaine de la raison, les deux dogmes de la prescience divine et de la liberté humaine étaient réellement inconciliables, la logique nous ferait une loi de conclure contre la prescience qui a été combattue par des objections vraiment embarrassantes pour la raison, et de maintenir le fait de la liberté qui nous est immédiatement révélé par la conscience ou par l'instinct rationnel. Nous aurions également renvoyé à la théodicée l'objection qui se fonde sur le fatalisme religieux, et soumet aux décrets éternels de la Providence tous les événements sans exception, si cette objection ne tendait pas à détruire l'une des preuves que nous avons développées en faveur de la liberté de l'homme : je veux parler de celle qui se tire de l'universalité de la croyance au libre arbitre. Il semble en effet au premier abord, que le fatalisme religieux subordonne les actions de l'homme à la volonté de Dieu tout aussi nécessairement que les mouvements de la matière, et qu'ainsi il est impossible d'admettre en même temps la liberté morale de l'homme et la subordination de tous les phénomènes de ce monde à la volonté d'une Providence universelle.

Pour bien comprendre la difficulté, entrons dans quelques ex-

plications sur le fatalisme religieux. Puisque Dieu est parfaitement sage, il tend dans toutes ses créations à une fin générale que nous ne connaissons pas, mais que nous devons croire excellente; et comme, une fin étant donnée, le choix des moyens cesse d'être indifférent, il est évident que Dieu a dû régler et ordonner toutes choses en vue de la fin que sa sagesse voulait atteindre. Aussi voyons-nous que dans le monde physique rien n'est donné au hasard, que tous les mouvements des corps sont soumis à la nécessité, et que l'ordre des événements est immuable. Or comment imaginer que cet ordre invariable, établi dans le monde physique, soit dans le monde moral livré au hasard de nos volontés capricieuses, et que des intelligences libres, mais ignorantes, puissent troubler le plan de la Providence par des actes contraires à ses vues et à ses décrets? En vain quelques théologiens essaient d'établir une distinction entre les événements que Dieu *veut* et ceux qu'il *permet*. Pour n'être que permis, il faudrait qu'un fait fût indifférent, c'est-à-dire, qu'il ne fût ni conforme, ni contraire à la fin de la Providence. Or cela est impossible, puisque chaque créature a son rôle à jouer sur la scène du monde, et que ce qu'elle ferait d'inutile détruirait ou retarderait au moins la série des actes, par lesquels elle est appelée à concourir pour sa part au but général de la création. Si rien n'est indifférent, tout est nécessaire, et par conséquent il existe dans l'univers un enchaînement immuable de causes et d'effets. C'est là ce Destin des anciens, divinité inflexible qui commande à toute la nature et même aux immortels. Les Grecs nous font sentir avec énergie la force irrésistible du destin, quand ils nous retracent les crimes et les malheurs de cet OEdipe qui, vainement averti par l'oracle, est précipité dans les voies funestes, que le sort le condamnait à parcourir, par les précautions même qu'il prend pour les éviter.

Ce dogme d'une destinée ou d'une Providence devant laquelle s'anéantit toute la puissance de l'homme, a été admis chez les anciens dans la religion des Grecs, et, au moyen-âge, dans la religion de Mahomet : il a marqué sa trace dans tous les cultes de l'Orient, et a influé sur les opinions d'un grand nombre de docteurs chrétiens. Nous n'avons point à examiner ici ce qu'il contient de faux ou d'exagéré. Nous nous bornerons à montrer, 1^o que les peuples chez qui il a été le plus en vigueur ont laissé à côté de lui une large place au dogme de la liberté morale, qui conserve ainsi le caractère d'universalité que nous lui avons attribué; 2^o que le

fatalisme religieux n'est pas, comme quelques-uns se l'imaginent, absolument incompatible avec le dogme du libre arbitre. Pour établir le premier point, il suffit de faire remarquer que les mêmes religions qui soumettent tout au destin, promettent néanmoins des récompenses aux âmes vertueuses, et menacent les coupables de châtimens terribles; que le sentiment de la liberté morale est empreint dans toutes les lois de ces mêmes peuples, dont les théologiens semblent reconnaître la nécessité de toutes nos actions, puisque ces lois déterminent, comme les nôtres, les délits et les crimes; qu'enfin, chez les Grecs en particulier, le sens moral était porté au plus haut point de délicatesse et d'énergie. En étudiant, même superficiellement, l'histoire des Grecs, on s'aperçoit que leur fatalisme religieux, réduit à l'état de doctrine rationnelle et spéculative, n'exerçait sur leurs actions qu'une très faible influence. Si, dans leurs discours, ils rendaient hommage à la fortune, et reconnaissaient en elle la maîtresse du monde, sujets indociles dans la pratique, ils luttaient contre elle avec courage et lui enlevaient tout ce qu'ils pouvaient par conseil et par prévoyance. Les Turcs, plus indolents et plus ignorants que les Grecs, ont ressenti un peu plus fortement l'influence de leur doctrine religieuse. Pourtant il ne leur est pas donné d'attendre avec une stupide résignation tous les événemens que la nature leur prépare : ils agissent quelquefois, sinon pour repousser les fléaux qui triompheraient de leur ignorance, du moins pour écarter les maux ordinaires de la vie. Les peuples fatalistes en religion ont donc tous admis, leurs lois et leurs mœurs en font foi, le dogme du libre arbitre : ils ont tous reconnu, au moins à quelque degré, que notre activité n'est pas dépourvue de toute puissance, et qu'elle est capable de modifier à son profit le cours des événemens.

Devons-nous croire que la morale et la législation de ces peuples aient été formellement en contradiction avec leurs dogmes religieux? Leur foi au fatalisme est-elle absolument inconciliable avec leur sentiment de la liberté? Étudiez les raisonnemens qui servent à démontrer le fatalisme théologique, et vous verrez qu'ils n'ont pas d'autre but que d'assurer à la Providence la direction exclusive des événemens. En quoi consiste maintenant l'essence du libre arbitre? Dans la puissance toute morale de délibérer et de vouloir. Le fatalisme et la liberté morale ne se rapportent donc pas au même objet, et ainsi il n'existe pas entre ces deux dogmes de conflit nécessaire. Suivant le premier, le parricide et l'inceste

d'Œdipe étaient des faits inévitables, dont la réalisation avait été déterminée par le destin. Suivant le second, si le destin imposait à Œdipe la réalisation du parricide et de l'inceste, il ne lui imposait pas du moins la volonté de commettre ces actions criminelles. Ce qui le prouve, c'est qu'au lieu de contraindre une volonté rebelle, le destin s'est borné à lui donner le change et à profiter de son ignorance. Œdipe, en un mot, avait la puissance de vouloir librement; mais il n'avait pas celle de réaliser à son gré ce qu'il avait voulu. Cette distinction entre la volonté et la puissance d'exécution est connue de tout le monde : elle résout complètement l'objection dans laquelle on oppose le fatalisme religieux à la liberté morale. Si l'ordre des événements exige que je tue un homme, la puissance divine a-t-elle besoin d'agir sur ma volonté pour me contraindre à cette action? Ne lui est-il pas facile de disposer les circonstances de manière à me faire commettre ce meurtre, même indépendamment des résolutions que j'aurai prises? Un général ne veut pas livrer une bataille : si Dieu veut que cette bataille soit livrée, elle le sera, malgré les efforts que fera le général pour l'éviter. Car Dieu peut trouver, dans sa puissance et dans son intelligence infinie, mille moyens de neutraliser notre pouvoir d'exécution, quand notre volonté est contraire à la réalisation de ses vues. Il est donc évident qu'en accordant à l'homme la faculté de vouloir librement, on ne lui donne pas, par ce seul fait, une puissance d'exécution indépendante de la volonté divine, et capable de changer la marche providentielle des événements. Par conséquent, l'objection déduite du fatalisme religieux n'infirme aucune des preuves sur lesquelles nous avons appuyé notre croyance au libre arbitre.

50 Discussion sur l'exercice et sur la nature de la liberté.

Après avoir mis à l'abri de toute atteinte le dogme important de la liberté, nous pouvons nous engager sans crainte dans les discussions qu'il a fait naître parmi les philosophes. Si quelques-uns de nos lecteurs trouvaient de l'obscurité et même du mystère dans cette seconde partie de notre travail, si nos explications leur paraissaient incertaines, ils devraient se souvenir que le fait de la liberté a été pleinement démontré, et qu'il n'est pas permis de douter d'un fait, parce que des philosophes l'auraient obscurci ou altéré en essayant d'en faire comprendre la nature. Nous nous proposons de faire connaître dans cette section les opinions opposées et exclu-

sives que les philosophes ont admises sur l'exercice de la liberté, les principaux raisonnements sur lesquels chacune de ces opinions se fonde; nous ajouterons à cette analyse quelques réflexions propres à éclaircir la question, et si nous ne parvenons pas à la résoudre d'une manière satisfaisante pour tout le monde, nous avons au moins l'espoir de déterminer avec précision les points qu'il faudrait examiner et discuter, pour arriver à une solution complète des difficultés qu'elle présente.

Les débats qui se sont élevés entre les philosophes sur l'exercice de la liberté, portent principalement sur le rôle que jouent les motifs dans les déterminations de la volonté, et sur la part d'influence qu'il est permis d'attribuer à la nécessité dans la conduite de l'homme, sans détruire l'imputabilité de ses actions. Bien des philosophes regardent la nécessité, de quelque nature qu'elle soit, comme absolument incompatible avec le libre arbitre; mais il en est quelques-uns qui soutiennent que nos actes peuvent être soumis à une sorte de nécessité, sans cesser pour cela d'être imputables. Pour prévenir l'effet du préjugé que fait naître immédiatement le mot seul de nécessité, et pour rendre parfaitement intelligibles les explications qui vont suivre, il me semble indispensable de déterminer les différences qui existent entre la nécessité physique et la nécessité morale. Nous n'avons point à nous occuper de la nécessité absolue : il est bien évident que nos actions ne peuvent jamais être que conditionnellement nécessaires.

Une chose est physiquement nécessaire, quand le contraire est impossible en vertu d'une loi ou d'une action physique : ainsi il est physiquement nécessaire qu'un corps tombe, quand il cesse d'être soumis à l'action de la force qui le tenait suspendu en l'air; sa chute est un effet inévitable de la pesanteur, dont l'influence ne rencontre plus d'obstacle. Il y a encore nécessité physique dans les actes que produit le délire de la fièvre, parce que les idées et les volitions qui les précèdent sont fatalement déterminées par le désordre de l'organisation, et que ce désordre est le résultat d'influences externes qui troublent les fonctions du corps et détruisent sa subordination au principe intelligent. La nécessité physique a donc lieu dans tous les mouvements des corps, et l'on sait que tout corps qui se meut obéit à l'action d'une cause extérieure; elle a lieu encore dans nos actions, quand l'âme est violemment dépouillée de son empire sur elle-même et sur le corps, et que des convulsions organiques produisent en elle des idées et des émo-

tions irrésistibles. Mais dans ce triste état, l'ame ne se possède plus, elle ne produit plus le mouvement, elle n'est qu'agitée par une cause étrangère. Par conséquent tout être soumis à la nécessité physique est passif, et ainsi cette première espèce de nécessité exclut non seulement la volition et la liberté, mais encore l'activité spontanée.

Une action est moralement nécessaire, quand le contraire est impossible en vertu de la nature de notre activité spontanée ou volontaire. Notre activité, nous l'avons vu, n'est pas une force indifférente à ce qu'elle fait : elle recèle en son sein des tendances diverses, et n'attend, pour se déterminer, que la manifestation de ces tendances qu'elle ignore, et dont l'intelligence et la sensibilité sont destinées à lui montrer le but. Or, quand l'une de ces tendances vient à se manifester seule, et que les autres, actuellement dépourvues d'objet et de but, demeurent cachées, il est impossible que l'activité ne se détermine pas en faveur de l'unique objet pour lequel elle se sent du penchant. Cette détermination est toute spontanée, puisqu'aucune force extérieure n'influe sur nous, puisque nous ne faisons que ce qui nous agréé : et elle est en même temps nécessaire, puisqu'il est absurde d'imaginer que nous nous décidions sans motif à faire le contraire de ce qui nous plaît. Il est donc moralement nécessaire que l'homme se détermine en faveur de tout acte qui lui paraît agréable, utile, ou bon, quand aucun motif ne l'en détourne. Supposez, par exemple, qu'un homme heureux, sensé et bien portant ait à choisir entre des aliments sains et des aliments empoisonnés : pensez-vous qu'il puisse s'arrêter à examiner s'il lui convient ou non de prendre du poison ? Sa décision sera immédiate : il préférera les aliments sains : cela est aussi certain que la chute d'un corps que rien n'empêche de céder à la force d'attraction exercée sur lui par la terre. Il n'y a qu'une différence entre les deux faits. L'homme agit de lui-même, aucune force externe ne le pousse : il peut, s'il le veut, prendre le poison ; mais il est moralement impossible qu'il le veuille, et cette impossibilité ne tient qu'à la nature même de la volonté, qui, n'étant retenue par aucun motif contraire, tend toujours spontanément à la conservation de la vie et de la santé. Puisque la nécessité morale suppose que l'homme n'est déterminé que par un motif, et que tout motif est dépourvu de force impulsive, il est évident que cette espèce de nécessité ne détruit pas la spontanéité de l'action, et qu'elle n'est pas même inconciliable avec la volonté. La nécessité

morale n'est donc pas, comme le terme de nécessité nous porte trop souvent à le croire, une force extérieure, qui s'impose à nous et qui nous contraint quand nous lui résistons; elle n'implique rien de plus qu'une certitude d'événement, fondée sur une loi inhérente à l'activité même.

Quoique les deux espèces de nécessité que nous venons de décrire soient essentiellement distinctes l'une de l'autre, la plupart des philosophes les ont regardées comme également incompatibles avec la liberté. Suivant le système le plus généralement adopté, le libre arbitre n'est pas moins opposé à la nécessité morale qu'au fatalisme. Il consiste dans la puissance d'agir ou de ne pas agir, et il suppose, outre le pouvoir naturel ou physique d'agir ou de ne pas agir, la faculté morale de le vouloir ou de ne pas le vouloir. Pour être libre, il ne suffit pas que je puisse réaliser les deux actes opposés : il faut encore que je puisse à mon gré me décider pour l'un ou pour l'autre. Un prisonnier, par exemple, manque de liberté tant que la porte de son cachot est fermée, parce qu'il est alors privé du pouvoir physique de sortir : il serait encore dépourvu de liberté, si son évasion était devenue possible, et qu'il ne fût pas libre de pouvoir rester. Il suit de là, que ce qui constitue le libre arbitre, c'est que la volonté recèle une force capable de résister à toutes les influences extérieures, et qu'ainsi la raison de ses déterminations est en elle-même.

Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione Voluntas.

On a donné à l'espèce de liberté que nous venons de décrire, le nom de *liberté d'indifférence*. Cette qualification n'est pas rigoureusement juste. Car les partisans de la liberté d'indifférence ne prétendent pas que la volonté soit entièrement indépendante : ils avouent que les motifs exercent sur elle quelque influence; qu'elle se laisse convaincre par l'intelligence, captiver par la sensibilité; qu'elle se soumet aux conseils de l'une et cède aux inspirations de l'autre : mais ils soutiennent qu'il n'y aurait plus de liberté en nous, si nous étions entièrement nécessités à vouloir d'après des motifs. Ne leur reprochons donc pas, comme on le fait quelquefois, d'avoir prêté à l'homme une indifférence chimérique. Tout le monde convient que la volonté n'est point en général l'unique raison de nos déterminations, et que notre pouvoir est rarement le même à l'égard des deux actions opposées : on sait fort bien qu'il est moins

facile à l'homme vertueux de renoncer à sa vertu que de la conserver, de rechercher la honte que de désirer l'estime. L'avare est sans contredit beaucoup plus enclin à augmenter ses richesses qu'à les dissiper, et l'on ne saurait nier, que l'orgueilleux n'ait plus de penchant à cacher ses défauts qu'à les révéler aux autres hommes. Mais suivant les philosophes dont nous analysons l'opinion, l'honnête homme peut cesser d'aimer la vertu ; l'avare, de rechercher les richesses ; l'orgueilleux de dissimuler ses défauts ; et c'est précisément parce qu'on reconnaît dans l'honnête homme, dans l'avare et dans l'orgueilleux, cette puissance de renoncer à la vertu, à la cupidité et à l'orgueil, qu'on leur impute leur état présent soit en bien, soit en mal. En résumé, la volonté est inclinée ; elle n'est pas entraînée par les motifs : elle se laisse ordinairement déterminer par des émotions ou par des idées ; mais elle pourrait s'affranchir de leur influence.

On peut ramener à trois chefs tous les raisonnements sur lesquels s'appuie cette première opinion : 1° l'homme se sent attiré vers le bien par un penchant invincible, et détourné du mal par une aversion insurmontable : il désire nécessairement le bonheur ; mais ce bonheur auquel nous aspirons ne s'offre nulle part ici-bas, et l'homme ne se reposera de ses agitations terrestres que dans le sein de l'Être, qui seul est heureux, parce que seul il est souverainement parfait. Dieu seul peut remplir la capacité du cœur humain. Il résulte de là, que les biens de ce monde sont des distractions et non des chaînes pour la volonté. Nous savons par expérience que partout ici-bas le bien et le mal s'unissent et se mêlent à différentes doses, qu'aucune chose n'est ni absolument bonne, ni absolument mauvaise, et que, si nous cédions aux premières impressions que les objets font sur nous, bien loin de nous rapprocher de ce bonheur auquel nous tendons, nous ne tarderions pas à en détruire jusqu'à l'espérance. Or, par cela seul que tout bien a ses inconvénients, et que tout mal a son attrait particulier, notre volonté, trouvant dans chaque objet comme deux faces opposées, qui l'attirent et qui la repoussent, demeure libre dans le choix des biens et des maux particuliers. La raison qui décide la volonté en faveur de telle ou telle action, se tire donc, non de la nature de l'action, mais de l'énergie même de la volonté. Notre ame ne se détermine pour un bien qu'autant qu'elle le veut et qu'il lui plaît de le vouloir ; elle est sollicitée par ce bien ; elle n'est pas sous sa dépendance. D'où vient, je le demande, cette maxime : *sic volo*,

sic jubeo, etc., si non de ce que les hommes ont souvent éprouvé que la raison de leur choix est en eux-mêmes ?

2° Supposer que nos déterminations dépendent nécessairement de quelque motif, c'est nier l'existence des actions indifférentes. Pourtant l'expérience prouve que tous les jours nous faisons des actes, qui sont sans influence apparente sur notre destinée, et qui ne se fondent sur aucun motif. Ne nous dites pas que nous ne pouvons rien faire qui ne nous rapproche ou ne nous éloigne de notre fin, et qu'aucun acte n'est absolument indifférent. Il ne s'agit pas ici de ce que nos actes sont en eux-mêmes, mais de ce qu'ils nous paraissent. Or osez-vous nier qu'il n'y en ait un très grand nombre, dont les conséquences nous échappent et que nous ne pouvons rapporter à aucune loi ? Expliquez-moi en vertu de quel motif je prends en marchant la droite d'une rue où j'entre pour la première fois, et pourquoi je prends la gauche de la rue suivante ? Vous me demandez combien vous avez de jetons dans la main : ai-je quelque motif de répondre dix plutôt que douze, huit ou tout autre nombre ? Observez-moi seulement une minute, vous me verrez faire mille petits mouvements ou actes auxquels je ne songe pas le moins du monde, et qui me sont parfaitement indifférents. Je me lève ou je m'assieds ; je chante ou je me tais ; je porte ma main à ma poitrine, à ma tête ; je croise les bras ; je les laisse pendre ; je les relève sans savoir moi-même ce que j'en fais, sans délibération, sans raison aucune : je me trompe, il y a une raison de tous ces actes ; mais elle n'est qu'en moi, c'est ma volonté. Si cette volonté n'avait pas en soi la force de se résoudre, il nous serait impossible de prendre parti entre des motifs égaux. Pourtant il est évident que la volonté, quand les motifs se sont équilibrés, a le pouvoir de faire pencher la balance. Qui pourrait croire sérieusement que l'âne de Buridan, placé entre deux mesures d'avoine parfaitement égales, et qui avaient pour lui le même attrait, était condamné à mourir de faim, parce qu'il n'avait pas de motif pour se tourner vers l'une plutôt que vers l'autre ? Admettez pourtant, si cela vous plaît, qu'un âne soit assez sot pour hésiter en pareille occurrence : mais un homme !..... J'ai résolu de me rendre à un lieu déterminé : deux chemins d'égale longueur, également agréables, commençant au même point, peuvent m'y conduire : renoncerai-je à mon projet, parce que je n'ai aucune raison de préférer l'un de ces chemins à l'autre ?

3° Devons-nous croire maintenant que l'homme, quand les

motifs sont inégaux, se détermine toujours infailliblement, nécessairement en faveur de celui qui lui paraît le plus fort? Mais qu'est-ce que ce motif le plus fort qui déterminerait nécessairement la volonté? Existe-t-il des motifs qui soient absolument et en eux-mêmes forts ou faibles? Le poids des motifs ne dépend-il pas du choix même de la volonté, de telle sorte que celui qu'elle néglige est toujours le plus faible, et celui auquel elle s'attache, le plus fort? Supposons, néanmoins, que deux biens ou deux maux étant proposés, on considère le plus grand des deux biens ou le moindre des deux maux comme le plus fort motif : alors, suivant l'opinion de nos adversaires, il est nécessaire que nous préférions le plus grand des deux biens au moindre, et le moindre des deux maux au plus grand. Mais, s'il en est ainsi, nous ne sommes pas plus libres dans le choix des biens et des maux particuliers, qu'en présence du bien et du mal considérés absolument. On essaie en vain de nous donner le change par de subtiles distinctions entre la nécessité physique et la nécessité morale. Elles diffèrent sans doute dans leur rapport avec l'activité spontanée; mais elles sont toutes deux également opposées à la liberté. Rendre un homme responsable d'une action, n'est-ce pas supposer qu'il pouvait se déterminer pour l'action contraire? Or, quand l'homme est soumis à la nécessité morale, le contraire de l'action pour laquelle il se décide est évidemment impossible. Il agit bien ou mal, parce qu'il a bien ou mal jugé : il juge bien ou mal, parce qu'il a bien ou mal délibéré; et il n'a pu vouloir délibérer de telle ou telle façon, que parce que des motifs particuliers le poussaient nécessairement à exercer de telle ou telle façon les facultés de son intelligence. Si la nécessité pénètre dans la délibération même, l'erreur et la vérité des jugemens sont également nécessaires; et ce n'est plus à une détermination spontanée, mais à un heureux ou funeste enchaînement de causes morales, que l'homme doit attribuer ses vertus ou ses vices. Avouons donc que si la nécessité morale n'est pas, comme le fatalisme, une force étrangère, destructive de la spontanéité, elle est au moins entièrement en contradiction avec le libre arbitre; et, puisque l'existence du libre arbitre est pour nous un dogme pleinement démontré, reconnaissons que la volonté proprement dite demeure toujours maîtresse de ses déterminations, toujours capable d'écarter l'influence des motifs qui la sollicitent.

La seconde opinion dont nous avons promis l'analyse, et que

l'on a déjà entrevue dans la discussion qui précède, a moins de partisans que la première; mais elle s'appuie sur l'autorité de quelques grands noms : elle compte parmi ses défenseurs Locke et Leibnitz. S'Gravesandè, disciple de Locke, l'a exposée avec netteté et soutenue avec une extrême rigueur de raisonnement dans son *Introduction à la philosophie*. Suivant ce philosophe, la liberté est le pouvoir de faire ce que l'on veut, quelle que soit la détermination de la volonté. Elle suppose en nous un pouvoir naturel ou physique à l'égard des choses qui nous sont proposées : elle suppose encore que l'ame n'est déterminée à l'action que par des motifs qui la convainquent ou la persuadent, c'est-à-dire par des causes toutes morales. En Dieu, la liberté est parfaite, par cela même que sa puissance s'étend également sur toutes choses, et que son intelligence ne peut être entraînée dans l'erreur par aucune cause extérieure. Dans l'homme, la liberté est nécessairement bornée : il y a des circonstances où il lui est impossible d'exécuter ce qu'il veut; et son ame étant liée à un corps dont elle dépend, il n'arrive que trop souvent que celui-ci entraîne fatalement les déterminations de l'esprit. C'est ce que nous démontre l'exemple des malheureux qui sont tombés dans le délire ou sous l'empire de quelque violente passion. La liberté n'a d'usage que dans les circonstances où nous sommes capables de résister à l'action des objets externes : elle implique donc l'idée d'une certaine indépendance physique ou naturelle. On a eu tort de conclure de là qu'elle puisse, dans ses actes, s'affranchir de toute influence. Nos volitions sont toujours subordonnées à quelque motif : vouloir sans motif, serait un fait sans raison, et, par conséquent, une contradiction dans les termes même. Notre volonté est donc toujours soumise à la nécessité morale, et cette espèce de nécessité est compatible avec la liberté la plus parfaite.

1° Supposer la volonté capable de se déterminer indépendamment des motifs, qu'est-ce autre chose qu'introduire le hasard dans nos déterminations? Soient A et B, deux objets entre lesquels vous devez faire un choix. Suivant les défenseurs de la liberté d'indifférence, tout motif mis de côté, vous pouvez vous déterminer pour l'un ou pour l'autre. Eh bien, supposons que vous choisissiez A : quand on vous demandera pourquoi vous choisissiez A, vous suffira-t-il de répondre : « C'est que je le veux ? » Mais par-là vous n'aurez pas satisfait à la question. Il vous plaît de vouloir A : comment se fait-il qu'il ne vous ait pas plu de vouloir B :

en ne considérant que la nature de la volonté, il est évident que l'un pouvait arriver aussi bien que l'autre. Comment donc, encore une fois, se fait-il que votre volonté, qui était en soi indifférente entre A et B, se soit déterminée en faveur du premier ? Si vous faites abstraction des motifs, vous êtes réduit à dire : « Je me suis déterminé ainsi, parce que je me suis déterminé ainsi : » ce qui signifie que vous vous êtes déterminé par hasard. Or c'est là une supposition absurde et contradictoire dans les termes. Vous répondrez peut-être : « J'ai voulu A, parce que je l'ai préféré à B. » Mais préférer A, c'est juger qu'il vaut mieux que B. Ici encore les défenseurs de la nécessité morale vont vous presser de questions. *Pourquoi vous êtes-vous déterminé à juger A meilleur que B ?* « Parce que je l'ai vu après avoir examiné la chose. » Mais n'y a-t-il pas aussi une raison qui vous a décidé à cet examen ? Ne me dites pas que vous avez examiné, parce que vous avez voulu le faire : l'examen est un acte de volonté intérieure, et votre réponse signifierait que c'est par hasard qu'il vous a plu de délibérer. Ainsi, vous le voyez, il faut admettre le hasard dans les déterminations de la volonté, ou reconnaître que la nécessité morale embrasse, avec la dernière décision, toutes les opérations qui ont précédé.

2° Après cela, il devient presque inutile de discuter les exemples que vous avez cités en faveur de votre opinion. Cependant je consens à vous montrer l'erreur dans laquelle vous vous êtes laissé entraîner. Je me lève, dites-vous, ou je m'assieds ; je chante ou je me tais, par un pur effet de ma volonté. Pour réfuter d'un mot ce raisonnement sur les actions dites indifférentes, il suffirait de montrer que ces actes sont spontanés, qu'ils excluent toute idée de volonté proprement dite, et par conséquent de libre arbitre. Quand l'activité spontanée pourrait se déployer sans motifs connus, il ne suivrait nullement de là que la volonté fût capable de se déterminer indépendamment des motifs que l'intelligence lui propose pour la guider. Mais laissons là ce moyen de réfutation préjudicielle. Au fond, l'activité spontanée n'est pas plus indépendante, plus capricieuse, plus livrée au hasard, que l'activité volontaire. Nous ne faisons rien sans y être déterminés par un mobile ignoré, ou par un motif connu. Je me lève quand je suis las d'être assis ; je m'assieds quand j'éprouve du malaise à rester debout. Toutes ces déterminations que l'on nomme indifférentes nous sont toujours inspirées par un sentiment fugi-

tif et faible, il est vrai, mais réel : nous ne distinguons pas nous-mêmes le mobile qui nous pousse, parce qu'il est comme couvert par des idées ou des affections plus vives, parce que nous ne songeons pas à lui résister, et qu'en pareil cas c'est la résistance seule, qui pourrait donner au mobile une énergie distinctement appréciable pour la conscience. Lorsque je veux me rendre à un lieu auquel deux chemins peuvent également me conduire, si je m'engage dans l'un des deux chemins, c'est que j'aime mieux marcher vers le but que j'ai résolu d'atteindre, que rester sottement à la place où je me trouve. J'avoue, qu'en partageant également mon attention entre les deux chemins, je ne pourrais trouver aucune raison de préférer l'un à l'autre. Mais ce partage égal d'attention est presque impossible, et dans l'agitation qu'un seul moment d'incertitude cause à l'esprit pressé du besoin de se décider, il arrive toujours que mes regards se fixent un peu plus fortement sur un chemin que sur l'autre : les avantages qu'il présente, font alors sur ma conscience une impression plus vive ; et avec la volonté générale d'arriver au but que je me suis proposé, cette inégalité d'impressions, résultant de l'inégalité d'attention suffit pour me déterminer. Lors donc qu'en ne considérant que la nature des objets, les motifs opposés pourraient quelquefois être parfaitement égaux, il est certain que l'égalité des impressions qu'ils font sur l'esprit, ne saurait se maintenir deux minutes de suite au milieu de tant de causes de changement, qui se tirent de la mobilité des idées et des sentiments, et des influences variables soit de l'organisation, soit des objets extérieurs.

3^e Par cela même, a-t-on dit encore, que les biens et les maux de cette vie ne sont pas sans mélange, et que rien ici-bas ne peut remplir la capacité du cœur humain, nous ne sommes ni nécessairement entraînés vers les uns, ni invinciblement détournés des autres. Mais si la tendance de la volonté au bien absolu est invariable et nécessaire, comment voulez-vous que cette même volonté puisse, en choisissant le moindre de deux biens, s'écarter du but auquel sa nature tend incessamment ? Incapable de saisir immédiatement l'objet de son amour, ne se fixera-t-elle pas toujours sur ceux qui ont avec lui le plus de ressemblance ? Quand ma position me réduit à la nécessité de choisir entre deux biens imparfaits, ou entre deux maux particuliers, puisqu'un penchant irrésistible m'entraîne vers le bien, je m'en tiendrai le plus près ou le moins loin possible, en m'attachant au plus grand bien, ou

au moindre mal. Je vous entends me répéter cette maxime vraie ou fautive, suivant l'interprétation qu'on lui donne : « *Video meliora probo que, deteriora sequor.* » Comment ne voyez-vous pas qu'elle ne saurait terminer le débat élevé entre nous ? Car ce n'est pas au moment même où l'on se détermine pour le mal, que l'on aperçoit et que l'on approuve le bien. Quand la passion nous pousse à quelque action funeste ou criminelle, la rectitude de notre jugement est momentanément faussée : le bien cesse de nous paraître bien ; et le mal perd à nos yeux les vrais caractères qui excitent dans nos cœurs une répulsion naturelle. Heureux le sage qui ne perd jamais de vue les jugemens salutaires qu'il a formés dans le calme des passions ! La lumière de la vérité l'éloigne des écueils, même au milieu des orages dont sa sensibilité est le théâtre. Mais trop souvent cette lumière s'obscurcit, et s'éteint, quand les passions déchainées bouleversent l'intelligence, et alors la volonté sans guide subit l'aveugle impulsion de nos impétueux desirs.

4^o Examinons enfin s'il est vrai, comme vous le prétendez, que la liberté soit inconciliable avec la nécessité morale. Vous avez été déjà obligé d'avouer que la nécessité morale ne détruit pas la spontanéité. L'homme est donc, même sous l'influence de cette nécessité, la cause efficiente de ses actions : voyons s'il cessera d'en être responsable, et si l'on aura perdu tout droit de le récompenser ou de le punir. Le genre humain tout entier répond comme nous à cette question. Quand l'habitude rend certaines actions moralement nécessaires, cesse-t-on d'estimer ou de mépriser l'homme que l'on voit soumis à cette nécessité ? La parfaite sagesse ne consiste-t-elle pas à perdre le pouvoir moral de mal faire ; et le dernier degré du crime n'est-il pas celui où le retour au bien est devenu moralement impossible ? Examinez bien la chose, et vous vous convaincrez que la nécessité morale est dans toute intelligence une perfection réelle. Car enfin supposez une intelligence capable de se déterminer contre les motifs les plus forts : ne lui donnez-vous pas par cela même le pouvoir de se déterminer par caprice, et n'est-ce pas l'abaisser que de lui faire un tel présent ? Quelles sont les circonstances dans lesquelles nous paraissions le plus évidemment soumis à la nécessité morale ? Celles même où, dégagés de l'influence des passions, nous pouvons, avec une indépendance parfaite, consulter les lumières de la raison. Il est certain, en effet, qu'alors nous nous déterminons toujours pour le parti qui nous paraît le plus sage. Si l'homme était impassible

comme Dieu, il tendrait toujours à réaliser en lui-même, selon la mesure de son pouvoir, la sagesse et la vertu ; car nul être intelligent ne se porte au mal sans passion et sans intérêt : *nemo gratuitò malus*. Oseriez-vous donc refuser votre estime à celui d'entre vos semblables que Dieu aurait élevé au-dessus de la sphère où s'agitent les passions ; et perdrait-il tout mérite à vos yeux, parce que rien ne l'empêcherait de suivre toujours les conseils de la raison ? Dans votre aveugle haine contre la nécessité morale, vous ne vous apercevez pas que votre argumentation va jusqu'à détruire la liberté de Dieu. En effet, ne reconnaissez-vous pas en Dieu la nécessité morale du bien, puisque vous admettez qu'il est nécessairement parfait et qu'il lui est moralement impossible de *mal faire* ? Quelle serait votre indignation, si nous prétendions sérieusement, en nous fondant sur vos propres principes, que nous ne devons à Dieu aucun hommage, puisqu'il ne peut perdre aucune des perfections que le vulgaire aime et admire en lui ! Mais si la Divinité mérite notre amour et nos respects, toute soumise qu'elle est à la nécessité morale du bien, pourquoi refuserions-nous d'admirer ou d'estimer l'homme dont la volonté serait enchaînée des mêmes liens que la volonté divine ? Ne serait-ce pas une inconséquence vraiment choquante, que de refuser d'admettre comme possible dans l'homme ce que l'on reconnaît comme réel en Dieu ? Concluons donc, malgré les apparences, que la nécessité morale est compatible avec la plus parfaite liberté.

Chacune des opinions que nous venons d'analyser, quand on la considère isolément, présente dans l'ensemble de ses preuves un très haut degré de vraisemblance. En ne consultant que la raison, on trouve la seconde presque incontestable ; en ne consultant que la conscience, on est fortement tenté de donner son approbation à la première. Mais le raisonnement, tant qu'il n'est pas appuyé sur des faits de conscience bien constatés, ne fournit rien de plus que des généralités hypothétiques : le témoignage de la conscience, privé du secours du raisonnement, ne donne que des faits particuliers, et ne peut nous élever à la connaissance de la loi générale qui les détermine. Pour apprécier ce qu'il y a de vrai ou de faux dans les deux systèmes contraires que les discussions sur l'exercice de la liberté ont fait naître, nous devons donc résister aux impressions exclusives qui pourraient nous venir soit du raisonnement, soit de la conscience.

Avant d'aborder le fond même de la question, essayons d'abord

de déterminer d'une manière précise le principe de la liberté. Suivant les partisans de la première opinion, « un prisonnier manque de liberté tant que la porte de sa prison est fermée, parce qu'il n'a pas alors le pouvoir physique de sortir; il est encore privé de liberté quand on lui ouvre la porte, s'il n'est pas libre de vouloir rester. » Il me semble qu'ici l'on obscurcit la notion du libre arbitre, en confondant le pouvoir physique de l'homme avec son pouvoir moral. La liberté est une faculté toute morale, et qui trouve encore à s'exercer même en l'absence du pouvoir physique. Si j'étais prisonnier sans le savoir, je serais libre de vouloir sortir ou de vouloir rester; et la détermination à laquelle je m'arrêteraïs me serait imputable, indépendamment de l'exécution, qui, dans l'un des deux cas, serait impossible. J'ajoute même que, quand nous connaissons notre impuissance physique, notre libre arbitre n'est encore que restreint; il n'est pas entièrement détruit: car je puis approuver un acte qu'il m'est impossible de réaliser, je puis le commettre en idée, en prendre sur ma conscience toute la responsabilité. Un malfaiteur dans son cachot travaille mentalement à son évasion; il brise en imagination les verroux, il blesse ou tue les gardiens qui lui font obstacle, il approuve, en un mot, et veut à l'avance tous les moyens d'affranchissement: il n'a fait sans doute que penser le crime; mais il l'a librement approuvé; c'en est assez pour que le crime puisse être considéré comme moralement accompli. Tous les jours il nous arrive de rêver à ce que nous ferions dans telle circonstance donnée, et purement imaginaire: nous nous traçons un plan de conduite, nous l'examinons, nous lui donnons notre assentiment; et, prenons-y garde, ces actes, qui n'ont d'existence que dans notre pensée, ne sont pas indifférents; nous en répondrons devant le tribunal du souverain juge. Notre libre arbitre n'est donc pas renfermé dans les limites de notre pouvoir physique; il s'étend encore à bien des choses que nous ne sommes pas à portée de faire, mais qui ne sont que conditionnellement impossibles.

Cette confusion du pouvoir physique avec le pouvoir moral, qui seul constitue le libre arbitre, est plus sensible encore dans l'opinion de S'Gravesande que dans celle des partisans de la liberté d'indifférence: car, suivant la définition de S'Gravesande, il ne suffit pas de vouloir pour être libre; il faut de plus pouvoir faire ce que l'on veut, quelle que soit la détermination de la volonté. Je suppose, par exemple, que touché de la misère d'un mendiant,

je lui donne volontairement ma bourse : cet acte ne serait libre et par conséquent méritoire, qu'autant que j'aurais eu le pouvoir de garder ma bourse ; et ainsi, pour anéantir tout le mérite de mon aumône, il suffirait que le mendiant fût décidé à me ravir les secours que je lui refuserais, et que je fusse hors d'état de lui résister. La liberté n'est donc pas la puissance de faire ce que l'on veut ; elle réside tout entière dans la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir. Or nous avons vu que la volonté implique la possession de soi-même, c'est-à-dire la puissance de résister aux premières impressions que les objets font sur nous, de suspendre nos déterminations, même en présence des désirs et des passions, pour délibérer sur ce qu'il nous convient de faire ou de ne pas faire ; par conséquent c'est dans la possession de soi-même et dans la puissance de délibérer, que réside le vrai principe ou l'essence de la liberté.

Quand notre ame se croit suffisamment éclairée, et qu'après avoir pesé le pour et le contre, elle s'est arrêtée à un dernier jugement, ce jugement détermine nécessairement la volonté. Jusqu'ici l'opinion de S'Gravesande est certaine. En effet, dans ce jugement final qui suit la délibération, l'activité intervient déjà pour approuver ou pour désapprouver ; et cette approbation ou désapprobation est un acte de volonté intérieure. Or [ne serait-il pas absurde d'imaginer que notre activité fût assez bizarrement capricieuse pour se refuser à l'exécution de ce qu'elle vient d'approuver, et pour travailler à la réalisation de l'acte qu'elle a condamné ? Ne serait-ce pas vouloir et ne vouloir pas tout ensemble ? Vouloir, puisque dans le jugement même, l'homme décide que l'action doit être faite ; ne pas vouloir, puisqu'il se refuserait à l'exécution. La volition qui réalise suit donc toujours nécessairement l'arrêt qui approuve. Il est vrai que souvent un intervalle de temps plus ou moins considérable sépare le jugement de l'exécution, et que je puis me refuser aujourd'hui à l'exécution de ce que j'ai résolu hier ; mais il faut pour cela que de nouveaux motifs, venant combattre ma résolution, m'engagent à ouvrir une délibération nouvelle, et que cette nouvelle délibération me décide à retirer mon assentiment à l'action que j'avais d'abord approuvée. Un tel fait ne détruit pas notre principe : il le confirme. Il demeure donc évident que notre volonté ne peut jamais se déterminer d'une manière contraire au jugement qui termine notre délibération.

Mais le dernier jugement, celui qui détermine la volonté à la

réalisation de l'acte, est-il toujours un fait moralement nécessaire, comme le prétend S'Gravesande? Interrogeons notre conscience, et nous sentirons bien distinctement que, dans certaines circonstances, nos délibérations et nos jugements n'impliquent point cette nécessité morale à laquelle la logique voudrait soumettre tous nos actes, tant internes qu'externes. J'avoue que, quand la vérité lui est révélée par inspiration dans quelque principe du sens commun, ou par une perception claire de rapport dans des axiomes et dans des théorèmes, l'esprit se sent entraîné par un penchant irrésistible à donner son assentiment. Par exemple, dès que je comprends la valeur des mots, la conscience me dit qu'il me serait impossible de nier la vérité de ces propositions : « Deux et deux font quatre; le tout est plus grand que l'une de ses parties; tout ce qui commence est produit par une cause. » Mais, quand nos idées sont obscures, quand, en pratique, nous nous occupons de croyances particulières, dont la liaison avec les principes du sens commun n'est pas évidente, alors l'affirmation devient un fait contingent; l'assentiment que nous donnons est spontané, et nous sentons toujours qu'il était en notre pouvoir de le refuser. Que l'on me demande, par exemple, s'il fera beau dans huit jours, si la moisson sera abondante l'année prochaine : même après réflexion, je demeure libre de prendre ou de ne pas prendre parti, de me décider ou de suspendre mon jugement sur des problèmes qui ne peuvent donner lieu qu'à de vagues présomptions. Un grand nombre de philosophes ont admis que toute erreur est une faute, parce que l'affirmation est toujours, quand on se trompe, un acte libre. Il y a sans doute dans cette pensée beaucoup d'exagération. En étudiant les causes de nos erreurs, nous montrerons qu'il existe beaucoup d'opinions fausses, auxquelles notre nature imparfaite ne nous permet pas d'échapper. Mais, d'un autre côté, il est impossible de nier que l'erreur ne soit souvent aussi le résultat d'une précipitation volontaire. On se reproche souvent les illusions dans lesquelles on est tombé, tandis que jamais on ne se fait un mérite d'avoir reconnu la vérité d'un axiome. La conscience et le sens commun confirment donc l'exactitude de la division générale que le vulgaire établit entre les jugements libres et les jugements nécessaires. Nous devons faire remarquer seulement que la liberté et la nécessité de l'affirmation sont des faits relatifs, conditionnels, sujets à varier; qu'un jugement nécessaire peut, dans certains cas, devenir libre, et qu'un jugement

qui par sa nature est libre, peut devenir nécessaire. Ainsi, un préjugé étant un jugement précipité, est d'ordinaire un abus de la liberté intérieure : pourtant il est des préjugés qui s'imposent à nous avec une force irrésistible, soit en raison de leur rapport avec des croyances déjà reçues et affermies dans notre esprit, soit en raison de l'état de l'intelligence ou du cœur. On regarde comme nécessaires tous les jugements évidents ou certains ; mais ils ne sont réellement nécessaires qu'en supposant que nous donnions, soit aux idées, soit aux choses, un certain degré d'attention. Or il dépend souvent de nous de donner ou de refuser notre attention, et par conséquent de nous soumettre ou de nous soustraire à l'empire de l'évidence.

En vain S'Gravesande nous crie qu'il n'est pas plus logique d'admettre la liberté d'affirmation dans les jugements que la liberté de volition dans les actes, et qu'en supposant des affirmations libres, on introduit le hasard dans nos jugements. S'Gravesande a raison de soutenir que l'homme ne peut ni juger ni vouloir sans motifs ; mais il force la portée de ce principe pour en tirer une conséquence générale. « L'homme ne peut ni juger ni vouloir sans motifs : » cela veut dire, que notre activité est toujours déterminée par la présence de quelque idée ou de quelque sentiment. Or les idées et les sentiments ne sont, nous l'avons vu, pour notre volonté, que des occasions ou des conditions d'exercice. Une action est suffisamment expliquée, lorsqu'on peut dire qu'on l'a voulue après en avoir conçu l'idée. En vain, pour confirmer les principes de S'Gravesande, on prétendrait qu'au défaut d'une causalité réelle qui détruirait la liberté, les motifs ont du moins une force ou influence relative qui sert de loi à la volonté dans ses déterminations, et que se déterminer en faveur du motif le plus faible, ce serait réellement agir sans motifs. En thèse générale, il me semble impossible de prouver que les motifs considérés en eux-mêmes soient plus ou moins faibles, plus ou moins forts : souvent ils ne sont que ce que la volonté les fait en leur donnant ou en leur refusant son assentiment. J'avoue que le raisonnement de S'Gravesande est vrai, quand il s'agit de motifs du même ordre. Quand, par exemple, nous avons à choisir entre deux plaisirs, celui qui nous paraît le plus grand, est pour nous, sans contredit, le motif le plus fort, et il détermine nécessairement notre volonté ; mais quand les motifs qui nous sollicitent à l'action sont d'ordre différent, quand, par exemple, nous

avons à choisir entre un plaisir physique et un bien moral, alors les motifs, considérés en eux-mêmes, n'ont pas de commune mesure, et leur force relative ne saurait se déterminer sans l'intervention ou la décision de la volonté. Pesez bien le raisonnement de S'Gravesande, et vous vous convaincrez qu'il faut le restreindre dans les limites que je viens de poser, ou prêter aux motifs une force réelle et impulsive : et alors la nécessité morale, se confondant avec la nécessité physique, deviendrait, comme celle-ci, incompatible avec l'activité spontanée.

Sans donc nous préoccuper plus longtemps d'arguments métaphysiques qui ne peuvent prévaloir contre le témoignage de la conscience ou du sens commun, examinons les faits, et consultons l'impression naturelle et nécessaire que nous en recevons. Lorsque, dégagés de l'influence des passions, nous voulons nous décider sur un point quelconque, n'appliquons-nous pas toutes les lumières de notre intelligence à l'examen de la question ; et, si nous sommes en état de la résoudre, n'est-il pas certain que jamais nous n'arrêtons notre délibération qu'après avoir saisi la vérité avec évidence ? Si, dans de telles occasions, un homme connaissait à fond l'état de notre intelligence, il pourrait prévoir avec une entière certitude le résultat de notre examen et la résolution qui doit le suivre. Sommes-nous hors d'état d'atteindre jusqu'à l'évidence, et décidés pourtant à prendre un parti ; alors nous rassemblons les probabilités contraires, et nous nous décidons toujours en faveur de celles qui nous paraissent les plus nombreuses et les plus fortes. Je ne crains donc pas d'assurer que, quand nous sommes impassibles et que nous pouvons consulter exclusivement la raison, nous nous déterminons toujours pour ce qui nous paraît le meilleur ou le plus vrai, et que hors de la sphère où s'agitent les passions, notre volonté est toujours soumise à la nécessité morale. S'Gravesande a raison de considérer la nécessité morale comme une perfection dans les intelligences. Quand aucun obstacle extérieur ne vient contrarier nos tendances naturelles, notre volonté se porte nécessairement au bien ; et il serait ridicule de penser que cette heureuse nécessité fût incompatible avec le libre arbitre, puisqu'elle nous rend semblables à Dieu, et que, dans cet état notre volonté, s'élevant pour un moment à l'indépendance parfaite, n'obéit plus qu'à sa propre nature. Mais, si l'on conçoit que la nécessité morale puisse s'allier avec la liberté dans l'accomplissement du bien, il paraît, d'un

autre côté, impossible que le mal soit jamais moralement nécessaire. Quand la passion nous impose le mal, et qu'elle entraîne irrésistiblement notre volonté, il n'est plus permis de dire que la volonté agit spontanément, suivant sa tendance naturelle; elle est alors sous l'empire d'une force étrangère qui l'entraîne; et le principe de l'action venant du dehors, la nécessité qu'elle subit est physique. C'est ce que le vulgaire a bien senti : sa conscience se refuse à croire que l'homme puisse jamais être responsable du mal qu'il fait nécessairement. Ici toute distinction entre la nécessité physique et la nécessité morale est impossible, et sur ce point la doctrine de S'Gravesande tend à se confondre avec le fatalisme.

Mais au défaut du raisonnement, le témoignage du sens intime suffirait pour la réfuter. En effet, que se passe-t-il en nous lorsque la passion se mêle à nos délibérations sans nous ravir notre liberté? Si nous nous décidons en faveur de la passion, nous sentons aussitôt que nous aurions pu suspendre cette décision; que le jugement qui nous détermine est contingent, et que notre erreur est une faute volontaire. Notre volonté obéit à la passion : elle pouvait lui résister et la vaincre, elle s'est précipitée; elle n'a point été entraînée dans la servitude, elle cède à de pressantes sollicitations, elle ne subit pas de contrainte. Si, en présence de la passion, nous parvenons à nous décider en faveur du bien, nous sentons l'effort de la volonté qui résiste à l'attrait du mal, qui suscite les idées morales et s'y attache avec énergie pour se garantir d'une dangereuse illusion. Elle est alors sollicitée par deux forces contraires, et demeure libre de s'associer à l'une, ou de se rendre complice de l'autre. Quand la passion parle et qu'elle ne nous impose aucune nécessité physique, on ne peut prévoir avec certitude quel sera le résultat de la délibération; et cette impuissance ne tient pas à notre défaut de connaissances, mais à la nature des choses, et à la possibilité, toujours réelle, des deux actes contraires. Ainsi, quand la passion intervient dans nos actes, l'homme cesse d'être soumis à la nécessité morale : en ce point, l'opinion des partisans de la liberté d'indifférence nous paraît conforme à la vérité; mais le système de S'Gravesande, restreint dans de justes limites, fait mieux comprendre la nature des actes auxquels la passion demeure étrangère, et qui n'ont d'autre motif déterminant que la raison.

APPENDICE A LA PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE XIV.

DE LA NATURE ET DE LA DURÉE DU PRINCIPE PENSANT.

§ 1. — *Le principe pensant est immatériel.*

Dans l'état imparfait de nos connaissances, nous ne pouvons pénétrer la nature du principe pensant. « L'esprit, a dit Cicéron, est semblable à l'œil : il ne se voit pas lui-même. » Mais il peut du moins découvrir qu'il n'est ni ce qu'il voit, ni ce qu'il touche ; il peut apprendre à se distinguer des organes qu'il emploie comme instruments. Pour déterminer s'il existe une distinction réelle entre l'esprit et la matière, il faut chercher si les facultés de l'un sont compatibles avec les propriétés de l'autre ; si le sentiment, la pensée et la volonté peuvent s'unir dans un seul et même sujet à l'étendue, à la divisibilité, à l'inertie, etc. Telles sont les données du problème que nous nous proposons de résoudre. Afin de préparer à nos raisonnements des prémisses solides, nous devons, avant tout, énumérer et apprécier les propriétés essentielles qu'on observe dans la matière, et en particulier dans les corps vivants.

Tout corps est un agrégat, composé de parties qui sont divisibles et même réellement séparées les unes des autres, puisqu'elles sont compressibles et qu'il n'y a point entre elles de contact parfait. Ces parties, même quand elles résultent de la combinaison des mêmes éléments, ne sont jamais identiques entre elles ; elles admettent toujours quelques différences relatives, ne fût-ce que sous le point de vue de la dureté ou de la mollesse. Elles sont en outre continuellement changeantes, et par conséquent les corps sont dépour-

vus à la fois d'unité et d'identité. Considérez le corps humain en particulier : toutes ses parties sont, il est vrai, liées entre elles, et concourent à un but commun ; chacune d'elles, néanmoins, constitue un corps à part, et leur ensemble n'est qu'une collection de substances matériellement distinctes, quoique systématiquement ordonnées. Tout le monde sait de plus que les appareils organiques qui composent cette admirable machine varient sans cesse, sinon dans leur contexture générale, au moins dans les parties qui les constituent. Ils ne pourraient, en effet, subsister, s'ils ne remplaçaient périodiquement par la nourriture les parcelles que détache continuellement de leur sein l'action des causes qui tendent à les décomposer et à les détruire. Le corps organisé ne se soutient contre les influences extérieures que par la puissance d'assimilation, qui lui permet de réparer ses pertes continuelles, et de conquérir sur la nature l'équivalent de ce que celle-ci lui dérobe. Dans cette alternative constante de pertes et de réparations, il ne peut demeurer deux instants de suite identique à lui-même, et l'on conçoit qu'au bout d'un certain temps il doit s'être renouvelé dans toutes ses parties. Nous avons déjà montré que la matière, comme telle, est inerte, incapable de se modifier elle-même ; que tous les mouvements de translation qui s'opèrent dans les corps sont produits par l'action d'une cause extérieure, et que les changements internes qu'ils subissent dérivent des attractions ou répulsions que leurs molécules exercent les unes sur les autres, de sorte qu'aucune molécule simple ne porte en soi le principe de ses variations, et ne peut être considérée comme réellement active. Je ne veux pas dire que le corps soit dépourvu de toute force : il a, sans contredit, un certain pouvoir de résistance ; autrement, les causes externes qui agissent sur lui l'anéantiraient d'un seul coup, ou le traverseraient sans le modifier. Mais ce pouvoir de résistance n'est qu'une limite posée par la nature des corps à l'action externe qui les modifie ; il n'a en soi rien d'effectif, et n'est qu'une condition qui détermine ce qui peut être fait en eux. Nous ne devons pas, néanmoins, dissimuler que les assertions des psychologues sur ce point sont souvent incomplètes et inexactes. Pour faciliter leur argumentation sur la nature de l'âme, ils supposent que tous les corps sont également soumis aux lois mécaniques, et ne distinguent pas la force vitale qui se manifeste dans les corps animés, des forces qui se développent dans la matière inorganique. Selon moi, les

effets produits par la force vitale ont un caractère de spécialité trop marqué, pour qu'il soit permis de la confondre avec les autres lois physiques. Mais quelle que soit la nature de cette force, on ne peut lui attribuer les mêmes caractères qu'à l'activité spontanée. La force vitale se tient en équilibre dans toutes les parties de la machine, tant qu'aucune cause externe ne vient la troubler : elle est toujours prête à défendre son domaine ; jamais elle n'agit sans provocation ; elle se réduit à une plus grande puissance de contractilité et de réaction, et sa nature est telle, que ses développements sont toujours proportionnels aux divers degrés d'intensité de la cause externe qui les a sollicités. Quoique la force vitale n'offre pas le caractère de la spontanéité, on aurait tort de s'imaginer qu'elle ne soit qu'une propriété matérielle, et ce serait résoudre par une pétition de principe la question débattue entre les matérialistes et nous, que de supposer que la vie est un résultat de l'organisation. Il y a là un mystère qu'aucun regard humain ne saurait pénétrer ; et il ne nous paraît nullement prouvé, ni même probable, que la force vitale ne tienne pas, au moins en partie, à la présence de l'esprit dans le corps organisé. Nous n'avons pas la prétention de décider cette grave question du principe de la vie ; mais nous faisons nos réserves contre les hypothèses que les matérialistes sont toujours tentés d'admettre sur ce sujet.

Quoique ces données sur les corps soient superficielles et peu nombreuses, elles suffiront, je l'espère, pour résoudre la question que nous nous sommes proposée. Ce n'est pas un travail complet que nous comptons offrir au lecteur : nous n'appuierons notre opinion que sur un petit nombre de faits généraux et bien constatés. Nos preuves en faveur de l'immortalité de l'âme seront déduites : 1° de la nature de la pensée ; 2° de la comparaison et du jugement ; 3° de la mémoire ; 4° de l'activité ; et nous terminerons la discussion par la réfutation des principaux raisonnements par lesquels on a coutume de combattre le spiritualisme.

1° Quand je consulte le sens intime sur la nature de la pensée en général, il me la montre toujours une, simple et indivisible. Concevoir dans la pensée des éléments juxtaposés et séparables, est une absurdité qui ne peut tomber dans l'esprit d'aucun homme de sens, et que les matérialistes même rougiraient de soutenir. La pensée admet des degrés : elle est plus ou moins vive, plus ou moins nette ; elle ne contient pas de parties ; c'est une unité absolue qui n'admet pas de fractions. En comparant une perception de son

avec une autre perception du même genre, on trouvera sans doute entre elles des différences; mais il serait ridicule de chercher si un son, pris comme modification de l'intelligence, renferme plus ou moins de parties qu'un autre son avec lequel on le comparerait. Si l'on emploie quelquefois des expressions qui semblent prêter une sorte de divisibilité à la pensée, il suffit d'un peu de réflexion pour se convaincre que ces expressions sont tirées de l'objet de la pensée, et ne s'appliquent à celle-ci que dans un sens figuré et métaphorique.

Si l'on place la pensée dans un sujet composé, dans un agrégat matériel, on ne peut faire que deux hypothèses pour en expliquer l'existence : il faut ou que la pensée existe *tout entière dans chacune des parties du sujet*, ou que la pensée se divise par fragments entre ces parties. La seconde hypothèse est évidemment insoutenable. Puisque la pensée est essentiellement une et indivisible, elle doit être entière partout, ou n'exister nulle part. Imaginez, si vous le pouvez, la perception d'odeur distribuée dans votre cerveau, de manière que le côté droit et le côté gauche de cette substance en aient chacun une moitié : quelque absurde que soit une pareille fiction, réalisez-la pour un moment : je dis qu'il est impossible que le cerveau ait la conscience d'une pensée entière. En effet, soit A une molécule du cerveau : elle sentira le fragment de pensée qui lui correspond ; mais elle ne pourra prendre connaissance de ce qui se passe en B. Le même raisonnement est applicable à toute autre partie : il n'y en a donc aucune où la pensée vienne se concentrer et se réfléchir intégralement. D'où savez-vous, me dira-t-on, que la partie A ne sent que ce qui se passe en elle, et qu'il n'y a entre elle et les autres parties aucun lien sympathique qui l'avertisse de ce que celles-ci éprouvent? Je réponds que, dans l'hypothèse du matérialisme, chaque molécule cérébrale a sa conscience propre, et qu'entre ces consciences diverses, inhérentes aux diverses molécules, il ne saurait exister ni union, ni intimité, puisque les molécules sont différentes et qu'il n'y a point entre elles de contact. J'ai dû d'ailleurs supposer une absence complète de communication entre les parties du cerveau ; car, si chacune d'elles sentait ce qui se passe dans les autres, chacune d'elles posséderait la pensée tout entière, et alors nous sortirions de la seconde hypothèse pour tomber dans la première, que nous allons essayer de réfuter.

Si la matière n'est pas divisible à l'infini, comme l'ont prétendu

quelques philosophes, il est certain, du moins, qu'en fait nous n'atteignons jamais les dernières limites de sa divisibilité, et qu'il est impossible de déterminer la quantité de molécules ou d'éléments simples qui sont contenus dans un corps donné, fût-il même d'une très petite dimension. On ne peut donc supposer que la pensée existe tout entière dans chaque partie d'un objet matériel, sans admettre que chaque pensée se répète un nombre indéfini de fois dans l'organe intellectuel, et que notre moi est un agrégat d'*entités* pensantes, dont la multitude surpasse l'imagination. Il suffit d'indiquer cette conséquence pour faire justice du principe. Quoi! lorsque j'ai l'idée d'un son, cette idée se répète autant de fois qu'il y a de parties dans le cerveau : la perception s'opère intégralement dans chaque molécule, et pourtant elle me paraît une, et en me consultant moi-même à toute heure, à tout instant, je trouve toujours l'apparence de l'unité la plus parfaite au sein d'une multiplicité réelle et infinie! Comment ma conscience pourrait-elle se méprendre si grossièrement? Pour admettre cette étrange erreur, il faudrait qu'elle fût démontrée par les raisons les plus évidentes. Or les matérialistes ne parviennent pas même à prouver qu'elle soit possible. Leur argumentation sur ce point se réduit à ce raisonnement : « Nous ne sentons distinctement nos pensées que quand elles sont différentes : mille impressions qui seraient identiques, n'en feraient qu'une pour la conscience. Par conséquent, si l'on suppose qu'une pensée se répète identiquement dans chaque molécule de l'organe intellectuel, cette pensée doit nous paraître une, quoiqu'elle soit réellement multiple. » Ce raisonnement serait, je l'avoue, difficile à réfuter, si l'on établissait qu'une pensée peut se répéter identiquement dans toutes les parties d'un sujet matériel; mais il est absurde d'imaginer une parfaite identité d'impression dans des parties qui sont réellement différentes les unes des autres. Je suppose qu'un objet extérieur exerce exactement la même action sur toutes les parties du sensorium, il est évident que ces parties ne seront pas identiquement impressionnées, puisqu'elles diffèrent entre elles, puisqu'elles sont plus ou moins molles, plus ou moins dures, et que leurs éléments ne sont pas combinés dans les mêmes proportions. La cause étant une et identique, mais agissant dans des milieux différents, il y aura nécessairement variété dans les effets. Pour soutenir l'hypothèse que nous venons de réfuter, on essaierait en vain de se représenter la pensée autrement que comme une

collection d'impressions qui se confondent, et d'en faire une sorte de résultante, formée par le concours des mouvements que subissent les diverses molécules du sujet pensant. Suivant cette nouvelle explication, de même qu'un mouvement qui résulte de deux forces est un phénomène simple et non un phénomène composé, impliquant comme éléments les effets propres à chacune des forces qui l'ont produit; ainsi la pensée dont nous avons conscience, serait une impression indivisible, produite par une réunion de forces que l'on pourrait nommer moléculaires, et non une impression collective, impliquant un certain nombre d'impressions partielles, réparties entre les diverses molécules de l'organe intellectuel. Mais, pour que deux forces agissant diversement produisent un mouvement distinct et simple, il faut que chacune d'elles soit à elle seule capable de produire un mouvement dont la direction soit déterminée, et que le corps poussé dans deux directions qui s'entre-détruisent, en prenne une troisième, différente de chacune des deux autres : par conséquent, il faut aussi que l'on suppose dans les diverses parties du sujet pensant des forces et des mouvements qui se neutralisent, et que chaque molécule ait sa pensée entière qui se détruit dans son conflit avec les autres pensées, et serve à engendrer la pensée simple que l'on considère comme une *résultante*. Or des forces agissant sur des molécules diverses, y produiront des impressions différentes, et non des impressions qui se combattent. Si ces impressions se combattaient, ou elles ne pourraient s'entre-détruire, et alors il y aurait toujours dans le sujet une collection d'impressions diverses; ou elles périraient toutes dans leur conflit, et il n'en résulterait rien qu'un néant d'impression. Admettez d'ailleurs cette prétendue résultante intellectuelle, où placerez-vous la conscience que nous avons de la pensée? Elle ne sera dans aucune des molécules matérielles, ou elle sera dans toutes également. Si elle n'est dans aucune, l'immatérialité du principe qui a conscience est prouvée : autrement, la conscience serait un phénomène sans sujet, ce qui serait absurde. Si la conscience est dans chaque molécule, elle redevient multiple; la conséquence à laquelle vous vouliez échapper subsiste toujours, et son absurdité démontre la fausseté de vos principes ou plutôt de vos suppositions. Concluons donc que la pensée en général est incompatible avec l'étendue matérielle, et qu'elle ne peut exister dans aucun sujet composé, collectif, ni par conséquent dans aucune partie du corps humain.

2^o La seconde preuve que nous avons indiquée se rattache à la précédente, et n'en est qu'une particularité. L'esprit humain a la faculté de comparer les objets et de distinguer les rapports soit positifs, soit négatifs qu'ils ont entre eux. La comparaison et le jugement qui en dérive, supposent deux idées présentes; ces deux idées sont toujours plus ou moins diverses, et leur diversité est surtout évidente, quand elles donnent lieu à un jugement négatif. Or supposez que le principe pensant soit matériel; où placerez-vous les deux idées qui sont l'objet de votre comparaison? Leur assignerez-vous deux parties distinctes du cerveau? Soient A et B ces parties du cerveau: A ne peut avoir conscience de ce qui se passe en B; B ne peut avoir conscience de ce qui se passe en A. La faculté de comparer n'appartient donc ni à la partie A, ni à la partie B, ni à aucune autre, et dans cette première hypothèse, toute perception de rapport est impossible. Dira-t-on qu'il existe une assez grande sympathie entre les nerfs pour que l'impression éprouvée par l'un se reproduise dans l'autre, et qu'ainsi chacune des deux parties A et B peut joindre à l'idée, qui lui est propre, le sentiment de l'idée que l'autre aurait reçue? Mais alors chaque idée existe simultanément dans les deux parties, chaque idée est double. Par conséquent, la comparaison doit se faire au même titre dans A et dans B, et chaque jugement doit se répéter deux fois; nous tombons dans l'une des absurdités que nous avons signalées en développant le premier argument. Reste une hypothèse qui mérite à peine l'examen; c'est celle qui ferait naître les deux idées dans une seule et même partie, soit en A, soit en B. Mais chaque modification nouvelle dans la matière est un mouvement ou le résultat d'un mouvement. Si les idées sont des modifications du corps, chacune d'elles est donc le produit d'un mouvement particulier; par conséquent, puisque les deux idées qui constituent la matière d'un jugement par comparaison sont, ainsi que nous l'avons dit, toujours distinctes l'une de l'autre, elles résultent de deux mouvements différents. Cela posé, pour que ces deux idées fussent à la fois présentes dans une seule et même partie du corps, il faudrait que cette partie fût en même temps affectée de deux mouvements distincts, ce qui est absolument impossible.

3^o L'acte de la mémoire qui doit nous servir à prouver l'immatérialité du principe pensant, implique, nous l'avons vu, deux éléments distincts, le réveil des pensées et le jugement instinctif ou rationnel, qui rapporte au passé nos idées et nos sentiments. En

considérant superficiellement la mémoire sous le premier de ces deux points de vue, on serait au premier abord tenté de ne voir en elle qu'un précieux résultat du jeu des organes. Nulle part, en effet, l'influence du corps n'est plus marquée et plus sensible que dans l'exercice de cette faculté. Souvent les maladies viennent effacer dans notre cerveau la trace de nos idées; et sans parler de ces crises violentes qui bouleversent l'organisation, que de fois ne voyons-nous pas des causes purement physiques nous priver pour un temps de l'usage de nos connaissances! Quand le ciel se couvre de nuages, mes organes engourdis retiennent la pensée captive: elle est perdue pour moi, jusqu'à ce qu'un peu de soleil et de chaleur vienne la dégager et me la rendre. Est-il possible que la mémoire appartienne à un sujet immatériel, et qu'elle soit en même temps si complètement dépendante des influences extérieures? Ne semble-t-il pas que cette faculté est comme engagée dans nos organes, et qu'ils en sont à la fois la cause et le sujet?

Que ceux dont la vue courte n'atteint jamais que quelques détails superficiels, se laissent séduire par cette apparence d'identité entre la mémoire et l'organisme, je le conçois, et jusqu'à un certain point j'excuse leur erreur; mais je ne puis comprendre comment des savants et des philosophes, cédant à la séduction des apparences, ne savent pas voir que la mémoire peut être dépendante du corps dans tous ces actes, sans être pour cela une propriété matérielle. Lors même que la mémoire n'aurait d'autre objet que de faire renaître nos idées par l'intermédiaire de l'organisation, ce rapport de dépendance, qui rattacherait ses actes aux mouvements organiques, ne prouverait nullement qu'il y eût entre elle et le corps identité de nature; et en se bornant à examiner toutes les conditions d'où dépend le réveil de la pensée, on rencontrerait encore bien des difficultés, qui ne pourraient être résolues, sans admettre dans la constitution de notre être un principe immatériel. Toutefois, c'est surtout dans son second élément, c'est-à-dire dans le jugement qui accompagne le retour des idées, que ressort avec évidence la spiritualité du principe en qui les idées se reproduisent. Nous avons déjà vu que ce jugement ne peut s'expliquer, ni par la manière dont les idées affectent notre conscience, ni par la nature des phénomènes organiques; qu'ainsi il est immédiat et instinctif. S'il est instinctif, il nous est évidemment suggéré par une intelligence étrangère; et une telle inspiration nous vient de Dieu même, c'est-à-dire d'un être spirituel. Or,

suivant l'hypothèse du matérialisme, l'origine de nos idées et de nos jugements ne peut être cherchée ailleurs que dans les sensations, et par conséquent dans les organes. Il est possible d'admettre la doctrine psychologique du sensualisme, sans nier le dogme de la spiritualité de l'âme ; mais vous ne trouverez pas un seul matérialiste qui ne regarde la sensation comme le principe de toute connaissance, de tout jugement. Si le sensualisme est une conséquence nécessaire du matérialisme, on ne peut donc nier la spiritualité de l'âme, sans rejeter comme une chimère ridicule ce fait de l'inspiration que nous avons signalé dans l'action de la mémoire et de l'instinct rationnel. Par conséquent, les caractères que nous avons assignés au jugement de la mémoire suffiraient pour démontrer qu'il y a en nous deux principes distincts, l'un spirituel, et qui nous met en communication avec Dieu ; l'autre corporel, et qui nous met en communication avec le monde physique.

D'ailleurs, quand nous nous serions trompés sur l'origine de ce jugement mystérieux qui est impliqué dans tout acte de mémoire, il pourrait encore nous servir à prouver l'immatérialité du principe qui le produit. Je crois pouvoir d'abord poser en fait que ce jugement est naturel, nécessaire et certain. Or il implique un acte de reconnaissance, et tout acte de reconnaissance est fondé sur la conception de quelque chose d'identique. Quand, par exemple, je dis : « J'ai vu le Louvre dimanche dernier, » j'ai actuellement dans l'esprit l'idée du Louvre, et je la reconnais comme se rapportant à un objet que j'ai déjà vu. Je suppose donc qu'il y a identité dans cet objet. Mais on ne peut concevoir à *priori* l'identité des objets : toute conception de la permanence d'un objet externe implique nécessairement que nous concevons en nous-mêmes quelque chose d'identique. Maintenant à quoi attribuons-nous en nous-mêmes ce caractère d'identité ? Est-ce à l'idée prise en soi ? Est-ce au moi, au sujet ? L'idée, comme phénomène de conscience, est évidemment variable. Le souvenir ne m'affecte pas de la même manière que la perception. On a dit que le souvenir était une perception affaiblie : il n'est même, la plupart du temps, qu'une perception incomplète et mutilée. L'idée en soi n'est donc pas identique ; elle ne l'est que par rapport au sujet qui se reconnaît en elle, et par rapport à l'objet qu'elle représente. Ainsi, dans le jugement de mémoire, nous attribuons au sujet de nos idées une

identité absolue, que nous appliquons par induction, et dans certaines limites, aux objets extérieurs.

En outre, si la notion de durée, impliquée dans tout exercice de la mémoire, n'est pas un vain préjugé, il faut bien qu'il y ait en nous un principe identique et inaltérable; car la durée en nous est une continuation de notre être, qui nous est révélée par la succession des phénomènes. Mais les phénomènes ne durent pas; ils passent. Le moi seul dure, parce que seul il est identique et permanent, et nous ne concevons la durée dans les phénomènes que parce qu'ils réfléchissent dans leur succession le caractère de permanence dont le moi est revêtu. Mais, si le moi est réellement identique, il se distingue de tous ces appareils organiques qui sont soumis à des changements continuels et qui se renouvellent périodiquement. Je ne veux pas dire, néanmoins, qu'il n'y ait aucune sorte d'identité dans le corps: je soutiens seulement que l'identité qui lui appartient n'est pas indépendante de celle qui appartient à l'ame; car elle ne se maintient que par l'action continue de la force vitale, et jamais on n'a vu d'être animé en qui la force vitale se soit manifestée, sans que cet être possédât au moins à quelque degré la sensibilité physique. Quand, d'ailleurs, il serait vrai que quelques organisations grossières ne contiennent rien de plus que les premiers rudiments de la vie, on ne pourrait rien en conclure contre nous: c'est de l'homme que nous parlons; et l'on avouera qu'il n'y a pas d'être humain en qui la force vitale continue d'agir, quand il a perdu le principe du sentiment. Quel que soit ce principe, la force vitale est donc liée à son existence dans le corps: par conséquent, la force vitale ne peut pas plus être une propriété exclusivement matérielle que le principe du sentiment, de l'intelligence et de la volonté. Je conclus de là que le corps, en tant qu'agrégat de molécules matérielles, est réellement et nécessairement dépourvu de tout caractère d'identité, et que la permanence de l'être organisé est l'effet d'un principe immatériel, dont la présence y maintient par la force vitale la seule identité relative et dépendante qu'il soit permis d'y reconnaître.

4° Reste à développer l'argument le plus redoutable pour les matérialistes, celui qui se tire de l'activité du moi. En combattant les autres raisonnements, les matérialistes ne blessent que la logique; ici ils sont obligés de s'attaquer aux principes premiers de

la croyance humaine, au sens intime et au sens commun. Pour soutenir le matérialisme, il faut en effet prétendre, ou que la matière organisée est active, ou que l'homme n'est qu'une machine. La seconde assertion est, nous le prouverons, démentie par la conscience. La première est contraire au témoignage du sens commun, qui dit à tous les hommes que tout corps, même organisé, est, comme corps, dépourvu de force pour se mouvoir. Il est inutile de s'arrêter sur cette première opinion. Les matérialistes n'essaient pas de la défendre. S'il leur arrive souvent de méconnaître les vérités qui se rapportent à des objets que l'on ne peut ni voir, ni toucher, ils évitent au moins d'attaquer les principes de la physique; ils aiment mieux contester à l'homme la puissance qu'il a de se modifier lui-même, qu'attribuer au corps une activité qui est incompatible avec sa nature; et, au lieu d'élever la matière jusqu'à nous, ils s'épuisent en vains efforts pour nous abaisser jusqu'à elle; insensés, qui ne voient pas qu'ils se heurtent contre un obstacle insurmontable, puisqu'ils ont contre eux la conscience de toutes les âmes humaines!

Écartons de notre discussion contre le matérialisme toutes les subtilités métaphysiques auxquelles peuvent donner lieu les considérations relatives à l'influence de l'activité; supposons que l'on puisse, à l'imitation des cartésiens, refuser à l'homme la puissance de mouvoir son corps et d'agir par l'intermédiaire de ce corps sur ceux qui lui sont étrangers; supposons que les actes extérieurs du principe que l'on nomme volonté n'impliquent rien de plus qu'un rapport de succession entre un phénomène intellectuel et un phénomène physique: il ne sera pas possible au moins de nier la spontanéité des opérations de la pensée, c'est-à-dire de l'attention, de la réflexion, de la comparaison et du raisonnement. Le sentiment nous assure que ces opérations sont les actes d'une force qui nous est propre. Quand ces actes n'auraient aucune vertu efficace, quand les phénomènes qui leur succèdent ne seraient pas réellement produits par eux, notre conscience ne pourrait au moins leur contester le caractère de spontanéité qui les distingue. J'imagine qu'un homme, ignorant les limites de son pouvoir réel, veuille mouvoir un corps éloigné, et que, par une cause quelconque, ce corps exécute le mouvement voulu: cet homme se trompera sans doute, s'il se croit la cause d'un tel effet; mais il ne se trompera pas et ne pourra pas se tromper, en jugeant que l'intention de produire cet effet est son œuvre, et non le résultat d'une influence extérieure.

L'existence de l'activité interne est un fait plus que démontré, c'est un fait de sentiment; il faut nécessairement l'admettre, ou nier d'une manière absolue la certitude de la conscience et celle du sens commun. Nous pouvons rendre maintenant à l'homme la puissance d'agir sur ses organes et sur les corps étrangers. Les matérialistes ne lui en contestent la possession que parce qu'elle implique l'idée de spontanéité. Le fait de la spontanéité étant reconnu, il serait contraire à l'intérêt des matérialistes de prétendre que l'activité est incapable de mouvoir le corps : car cette impuissance même, au défaut d'autres preuves, servirait à démontrer que l'activité est l'attribut d'une substance qui n'a avec la matière aucune affinité de nature.

Placez-vous d'ailleurs pour un moment au point de vue des matérialistes; vous verrez que, dans leur doctrine, l'idée que nous avons de notre activité est inexplicable, et que la formation de cette idée devient impossible. S'il n'existe en nous qu'un ensemble d'appareils organiques, systématiquement unis entre eux, nous sommes dépourvus d'activité spontanée; par conséquent ce n'est pas par sentiment que nous nous concevons actifs dans l'accomplissement de certains phénomènes. Le sentiment, en effet, peut bien être obscur; il ne peut être faux. Tout ce que nous sentons en nous est nécessairement réel. L'idée de notre activité serait donc l'œuvre de notre imagination. Mais pour pouvoir imaginer que l'on est actif, il faut avoir puisé ailleurs l'idée de cette activité que l'on s'attribue faussement; il faut s'être senti soumis à l'action de quelque cause étrangère. Si le sentiment ne nous révélait ni activité en nous, ni puissance causatrice dans le monde, l'imagination ne songerait pas à nous revêtir d'un pouvoir dont aucun fait ne la porterait à soupçonner l'existence. Eh bien! si nous écartons l'influence de l'instinct rationnel, qui ne doit pas être admise dans un système matérialiste, si nous réduisons l'homme à la sensation et à la conscience, je dis que rien ne peut plus lui faire soupçonner qu'il y ait hors de lui des êtres actifs. Car l'action exercée par les objets extérieurs sur le moi au moyen des organes, ne nous est pas révélée dans le fait de la sensation; nous ne la concevons que par un jugement qui suit la sensation et qui a pour principe l'idée de cause, que la sensation ne peut engendrer. Or, dans l'hypothèse du matérialisme, ce jugement devient impossible; car il ne peut plus être déterminé ni par l'action des objets sur nous, puisque la sensation ne nous la révèle pas, ni par le sen-

timent de notre activité, puisque nous ne pouvons sentir une activité qui n'existe pas, ni par le principe universel de causalité, puisque nous n'avons plus, pour nous le suggérer, l'instinct rationnel. En faisant abstraction du principe divin, qui anime nos organes, il n'existe plus en nous, comme l'a démontré Hume, que des phénomènes; nous ne pouvons plus nous sentir ni actifs, ni passifs; il nous est même impossible d'imaginer que nous le soyons ou que nous puissions l'être; et si l'on trouve cette dernière assertion exagérée, on doit avouer au moins que dans l'hypothèse que nous combattons, le principe de causalité ne serait qu'un vain préjugé.

Enfin, l'existence de l'activité spontanée n'est-elle pas démontrée par l'impuissance même où se trouvent les matérialistes de rendre raison de nos mouvements et de nos actes? Il est impossible de les expliquer en les rapportant à des lois purement mécaniques. Si nous étions exclusivement soumis à l'empire de ces lois, il n'y aurait de possibles pour nous que des actions du dehors au dedans et des réactions du dedans au dehors; et toutes les réactions seraient égales aux actions qui les auraient provoquées. Or cette égalité est violée dans presque tous les actes humains. Qu'un homme dise tout bas à un autre, que, s'il ne se hâte de fuir, des voleurs vont l'atteindre et le dépouiller : l'influence physique de ces paroles sur le cerveau est très faible : pourquoi la fuite est-elle si prompte? Comment l'organe déploie-t-il une si grande énergie? N'y a-t-il pas, entre l'impression qu'il a reçue et la réaction qu'il exerce, deux faits importants, l'idée du danger et l'intention de l'éviter? Cette idée et cette intention sont-elles quelque chose de matériel? Si l'idée est un résultat de l'impression reçue, n'est-il pas évident qu'elle ne produit pas l'intention, et que l'intention, au lieu d'être l'effet de la réaction par laquelle le cerveau donne l'impulsion aux membres, est au contraire la cause première du mouvement? En vain on objecterait que personne n'a la prétention d'expliquer nos actes par des lois purement mécaniques, et qu'il y a, dans les corps animés, une force vitale qui suffit pour rendre raison de la disproportion que l'on remarque entre nos actes et les causes externes qui les ont déterminés. Je sais bien que la loi à laquelle obéit la force vitale, n'est pas la même que celle qui se manifeste dans les corps inorganiques. Suivant les lois mécaniques, la réaction est toujours égale à l'action : dans le développement de la force vitale, la réaction peut

être et est souvent plus énergique. Mais, quoiqu'il y ait dans les nerfs un certain degré d'irritabilité qui ajoute à la force de la réaction, il demeure toujours certain que la réaction n'est ni contingente, ni arbitraire : elle est toujours en proportion avec les causes qui la provoquent; elle augmente ou diminue avec elles, suivant une loi invariable. Cette loi n'est peut-être pas exactement appréciable : elle est du moins reconnue; et c'est parce que les hommes en admettent l'existence, qu'ils croient au pouvoir de la médecine. Puisque la force vitale n'est, comme nous l'avons déjà dit, qu'une puissance de réaction, et que ses développements sont toujours proportionnels aux divers degrés d'intensité des causes externes qui la sollicitent, elle peut suffire pour rendre raison des mouvements involontaires et aveugles qui s'accomplissent au sein de l'organisation; mais il est impossible de lui attribuer les actes que le vulgaire nomme spontanés et volontaires. Abusez, tant que vous le voudrez, de vos connaissances physiologiques; épuisez toutes les subtilités : les faits vous condamnent; et, si vous êtes de bonne foi, vous finirez par reconnaître avec nous qu'il existe en nous une force secrète, distincte du corps, et dont l'action, indépendante de toute loi physique, suppose dans l'organisme la présence et l'influence d'un sujet immatériel : j'appelle *ame* ce sujet mystérieux, dont la réalité est aussi certaine que sa nature est peu connue.

En analysant les quatre raisonnements que nous venons de développer, on voit que l'immatérialité de l'ame est prouvée par les trois attributs d'unité, d'identité et d'activité spontanée qui caractérisent le moi. En effet, le premier et le second raisonnement ont démontré que le principe pensant ne peut être composé de parties séparables et diverses : il résulte du troisième que l'identité du principe pensant est impliquée dans tout acte de la mémoire; que, par conséquent, ce principe se distingue du corps qui en soi est essentiellement variable; enfin, on a établi dans le dernier raisonnement que le moi est doué d'activité spontanée, et que les propriétés du corps, même en y comprenant la force vitale, ne suffiraient pas pour expliquer les actions humaines. Mais, de ce que l'ame est une, identique et active, a-t-on droit de conclure qu'elle soit dépourvue de toute étendue et placée hors de l'espace? Il me semble que les prémisses établies par les spiritualistes ne contiennent pas cette conséquence, et que ceux qui l'ont admise sont tombés dans une exagération dangereuse, qui permettait aux matérialistes de prolonger la discussion et de reculer l'aveu de leur défaite,

Supposons un matérialiste qui, renonçant pour un moment à sa thèse spéciale, veuille bien se borner à soutenir que, si la pensée n'appartient pas à des agrégats matériels, elle peut au moins résider dans un sujet étendu, et voyons ce qu'il pourrait alléguer en faveur de cette nouvelle opinion. « Les corps, dirait-il, sont « des collections; il n'y a pas de collections sans éléments, comme « il n'y a pas de nombre sans unité. Les corps sont donc com- « posés d'éléments ou de molécules simples. Ces molécules sim- « ples sont étendues, puisque leur réunion forme une étendue « réelle : elles ont donc des parties; mais ces parties ne sont pas « séparables; car, si elles l'étaient, on trouverait, en les séparant, « des éléments dans des éléments : ce qui est absurde. Je dis de « plus, que ces parties sont par nature identiques les unes aux « autres; car, si elles étaient diverses, on pourrait concevoir « dans une molécule élémentaire autant de molécules distinctes « qu'il y aurait en elle de parties différentes. Tout élément ma- « tériel est donc étendu, mais composé de parties indissolu- « bles et identiques entre elles. Eh bien! ajouterait notre ma- « térialiste, il est impossible de prouver que ces éléments, que « les épïcuriens nommaient *atomes*, soient incapables de senti- « ment. Suivant les spiritualistes, les corps ne peuvent penser, « parce que la pensée devant nécessairement se produire entière « dans chaque partie, on aurait un nombre infini d'idées au lieu « d'une seule idée que la conscience nous révèle; et, quand nous « leur avons objecté que, si une impression se répète dans toutes « les parties de l'organe intellectuel, la conscience ne sent réel- « lement qu'une seule idée, ils nous ont répondu qu'il est ab- « surde de supposer qu'une idée se répète identiquement dans des « parties diverses. Mais, puisque les parties constituantes d'un « élément ou d'un atome sont identiques et en parfait contact « entre elles, cette réponse ne saurait leur être appliquée. Il est « évident qu'une même cause, agissant sur toutes les parties d'un « atome, produirait dans toutes une même impression, et, par « conséquent, si l'on supposait que chacune de ces parties fût « douée de conscience, toutes les impressions qu'une même cause « leur ferait éprouver se confondraient en une seule et ne pro- « duiraient qu'un seul sentiment. Il suit de là qu'il n'y a rien « d'absurde à concevoir le sentiment dans un être étendu, quand « on conçoit en lui des parties indissolubles et identiques. »

Je cherche en vain comment on pourrait réfuter ce raisonne-

ment, et prouver avec évidence que l'ame humaine est une substance inétendue. Sans doute on montrera bien que la pensée n'appartient pas à un élément de matière, parce que les éléments doivent être dépourvus d'activité spontanée, comme les corps qui résultent de leur combinaison : mais, tant que l'on se bornerait à considérer dans ces éléments l'étendue qu'ils renferment, on ne parviendrait jamais à établir que leur nature soit incompatible avec celle de la pensée. L'être divin est simple, et pourtant il est immense ! L'ame humaine peut, sans perdre sa simplicité, occuper une portion de l'espace que Dieu remplit par sa substance comme par son action. Comment cela est-il possible ? Je ne sais : mais on doit admettre cette possibilité, tant qu'aucun raisonnement évident ne sera venu la détruire. Or, je le répète encore, aucune des preuves qui servent à établir l'immatérialité de l'ame ne démontre qu'elle doive nécessairement être dépourvue de toute étendue.

Examinons maintenant les principales objections que les matérialistes ont dirigées contre le dogme de la spiritualité de l'ame. Dans son Essai sur l'entendement humain, Locke, craignant d'imposer des limites à la toute-puissance divine, prétend que nous ne pouvons savoir si la matière est absolument incapable de s'élever, sous la main de Dieu, jusqu'au sentiment et à la pensée. « Il est vrai que nous n'apercevons aucune connexion possible entre la pensée et l'étendue matérielle : mais aussi la plupart des qualités de la matière nous sont inconnues ; et parmi celles qui nous demeurent cachées, il en est sans doute un très grand nombre qui pourraient servir d'intermédiaire et de lien entre les extrêmes que nous comparons : en se déroband à nos regards, ces qualités nous font croire à une incompatibilité réelle et absolue entre des propriétés qui ne sont que très différentes et très éloignées les unes des autres. Que dis-je ! Les phénomènes de l'attraction, de l'électricité, et du magnétisme, ne suffisent-ils pas pour nous faire comprendre les merveilles que la puissance divine est capable d'accomplir dans la matière ? Cette force, par laquelle la terre agit, à des distances considérables et sans intermédiaire, sur des corps étrangers, et les attire vers son centre, n'est-elle pas une et simple comme la pensée, et le Dieu qui a créé dans la matière ce pouvoir merveilleux, ne pouvait-il pas, s'il l'eût voulu, faire jaillir l'intelligence du sein de l'organisation ? »

Il y a dans ce raisonnement deux parties distinctes. La première

peut se résumer ainsi : nous ne connaissons pas assez les propriétés de la matière, pour discerner toutes les qualités nouvelles qu'elle est susceptible d'acquérir. Un tel raisonnement aurait quelque valeur, si nous nous étions borné à soutenir que l'ame doit être regardée comme matérielle, parce qu'il existe trop de différence entre l'étendue et la pensée pour qu'il soit permis de les réunir dans un seul et même sujet. Mais nous avons essayé de démontrer que les propriétés du corps sont entièrement incompatibles avec les facultés du principe pensant : il s'agit de savoir si nos arguments étaient ou n'étaient pas évidents. S'ils l'étaient, nous ne bornons pas la puissance divine, en soutenant qu'il est impossible que la matière devienne jamais sensible et intelligente. Ils ne l'étaient pas, dira-t-on peut-être : mais sur quel motif niez-vous leur évidence ? Votre objection, touche-t-elle à quelque une de nos prémisses ? A-t-elle détruit une seule de nos observations ? A vous entendre, pour être en droit de décider la question, il faudrait connaître toutes les propriétés réelles des corps. C'est trop d'exigence, en vérité ! Je suis loin d'avoir une idée complète de la matière ; je crois cependant pouvoir affirmer sans témérité, qu'une même substance ne saurait être tout à la fois composée et simple, inactive et active. En un mot, nous avons rendu sensible la contradiction de nature qui existe entre l'être corporel et l'être pensant, en prouvant que celui-ci est essentiellement un, identique, actif, et que celui-là est au contraire essentiellement complexe, variable, et privé de spontanéité. Pour nous réfuter, il ne suffit pas de nous dire : « Prenez garde : vous êtes bien ignorant ; vous ne connaissez pas toutes les vertus cachées de la matière » ; il faut s'attaquer directement à nos raisonnements et en faire voir l'incertitude.

On nous parle de l'électricité, du magnétisme, de l'attraction, comme de propriétés simples, et qui, sous ce rapport, sont analogues à la pensée. Mais Locke n'ignore pas que les causes qui agissent dans le monde physique nous sont entièrement inconnues, et qu'aucun physicien n'a la prétention d'en avoir pénétré la nature. Les noms que nous avons donnés à ces causes ne définissent que les effets, et l'on se croit en droit d'en tirer des objections contre nous ! Pour donner à ces objections quelque valeur, il faudrait établir que ces causes sont vraiment des propriétés inhérentes à la matière, et non des forces spirituelles qui se développent en elle, comme le principe pensant se développe

dans le corps humain, sans confondre sa nature avec celle des organes auxquels il s'unit. Pense-t-on que si l'on nous pressait un peu, nous hésiterions à soutenir que toute force réelle, toute cause première est spirituelle ? Nous serait-il donc si difficile d'appliquer au monde entier les raisonnements que nous avons faits sur l'homme, et de montrer que l'origine de tous les mouvements remonte à un principe spirituel ? *Mens agit at molem et magno se corpore miscet*. Mais nous n'avons pas besoin de nous engager dans ces hautes questions métaphysiques : nous nous en tenons à notre raisonnement sur la spiritualité du principe un et simple, qui meut notre corps. Puisque les matérialistes essaient de le détruire en assimilant les forces de la nature à la force pensante, il doivent nous démontrer, non seulement que les forces de la nature sont simples, ce que nous sommes tout disposé à leur accorder ; mais encore qu'elles sont des propriétés matérielles. Nous attendons leurs preuves sur ce dernier point. Tant qu'ils se borneront à poser en fait l'objet même du débat qui a lieu entre eux et nous, leurs objections ne pourront séduire que des esprits superficiels et prévenus, dont nous n'avons pas le temps de combattre les préjugés.

L'attaque que nous venons de repousser, quoique sérieuse, n'est encore qu'indirecte. Voyons si, dans leurs objections directes, les matérialistes seront plus heureux. « L'humanité, selon l'hypothèse du spiritualisme, n'existe, disent-ils, ni dans l'ame, ni dans le corps. Une ame sans corps n'est pas un homme ; c'est un ange. Un corps sans ame mérite encore moins le nom d'homme : ce n'est qu'un cadavre. L'humanité n'est donc que l'union, le lien, le rapport d'un corps et d'une ame ; et ainsi l'homme n'est pas un être réel et distinct, mais une pure relation conçue entre deux existences contraires. » Cette argumentation préliminaire ne s'appuie que sur des subtilités peu convenables dans un sujet aussi grave. Un esprit pur, doué des facultés de sentir, de connaître et de vouloir, possède, même avant d'exercer ces facultés, la personnalité en puissance ; et s'il plaît à la Providence de l'unir à un corps organisé, de telle sorte que l'exercice de ses facultés dépende des organes, et soit nécessairement modifié par eux dans ses résultats, en se transformant dans le corps, cet esprit pur sera devenu un homme. En principe, le moi ou la personnalité réside dans l'ame, et il revêt, en s'incarnant, le caractère de l'humanité. C'est là une hypothèse ou plutôt une croyance simple, intelligible,

et dont aucune subtilité d'argumentation ne peut détruire la vraisemblance. Il est bon de faire remarquer en outre, que pour soutenir l'argument de nos adversaires, il faut supposer que les deux principes qui constituent l'homme peuvent vivre séparément. Or c'est là une hypothèse qui ne résulte pas nécessairement de la doctrine du spiritualisme. Cette hypothèse est fautive en ce qui concerne le corps organisé, puisque l'organisation ne se maintient qu'autant que l'âme y demeure présente ; et, quant à l'âme même, nous ne savons pas si la manifestation de sa vie est possible sans le secours d'une organisation qui soit en rapport avec l'état actuel de ses facultés.

« Mais, ajoute-t-on, si l'âme était distincte du corps, elle constituerait le moi à elle seule. Le corps ne serait pour elle rien de plus qu'un instrument, dont elle devrait se distinguer aussi nettement qu'un musicien de son violon. Le moi se sent, au contraire, dans toutes les parties de l'organisation ; il se confond avec elle ; il en suit toutes les révolutions : son énergie croît ou s'affaiblit avec celle des organes, dont il est inséparable. » Nous avons déjà répondu à la première partie de cette objection. Le moi a son principe dans l'âme ; mais sa manifestation et sa détermination précise, comme personnalité humaine, dépendent de l'union de l'esprit avec la matière. Je suppose que l'âme ait exercé l'intelligence avant d'être renfermée dans un corps ; il est évident que le caractère de cette intelligence a dû être profondément modifié par l'incarnation qu'elle a subie. Si l'esprit répand la vie dans la matière, de son côté la matière marque tous les produits de l'esprit d'une empreinte déterminée : elle est pour lui plus qu'un instrument, puisqu'il en dépend, et que tous deux ils forment, au moins dans cette vie, *un tout naturel*.

Le reste de l'objection n'est, à mon avis, qu'un misérable lieu commun, dénué de raison, et qui se reproduit éternellement, comme pour rendre plus sensible l'aveuglement des matérialistes. Le moi se sent dans toutes les parties de l'organisation ! Je croyais que, suivant votre physiologie, le privilège du sentiment appartenait spécialement au cerveau, ou en général au centre commun où les nerfs viennent se réunir. Si la conformation des organes démontre que les impressions reçues du dehors vont se concentrer en un point où s'opèrent la perception et la comparaison, s'il y a pour l'intelligence, même en ne suivant que les données physiologiques, un organe spécial auquel tous les autres ne servent que

d'instruments, l'objection que vous nous adressez tourne contre vous ; car vous êtes obligés d'avouer que votre moi matériel ne se sent pas réellement dans toutes les parties du corps, et qu'il ne localise ses impressions hors de lui que par l'effet d'un jugement analogue à celui qui, selon nous, accompagne les sensations. Mais alors la diffusion du moi dans les organes n'est qu'une apparence pour vous comme pour nous, et, par conséquent, votre objection vous met en contradiction avec vous-mêmes. Au reste, admettons pour un moment que le moi se sente en effet dans le corps entier, et que toute sensation soit immédiatement éprouvée au point qui a reçu, le premier, l'impression externe : il n'en est que plus nécessaire de concevoir ce moi distinct des particules de matière dans lesquelles il est répandu. Plus il occupe d'espace, plus il est évident qu'il doit être un tout indivisible, identique dans ses parties, une substance subtile, homogène, pénétrante, et même pénétrable, puisqu'il doit être dépourvu de porosité, et qu'étant plein, il est pénétré par les molécules de notre corps. Otez-lui une seule de ces qualités, il cesse d'être un et le même partout ; par conséquent, il ne peut plus comparer les impressions qui l'affectent dans les divers points de l'étendue où il est présent. Restent les déclamations sur la constante harmonie des changements qui se manifestent dans l'ame et dans le corps. Mais, de ce que l'ame suit toutes les révolutions du corps, on ne peut rien conclure de plus qu'un lien de dépendance entre ces deux principes. Admettez pour un moment que l'ame soit distincte du corps, mais obligée de se servir de lui pour la manifestation de ses facultés : n'est-il pas clair que ces facultés paraîtront fortes ou faibles, selon l'état de l'instrument à l'aide duquel elles se produisent au dehors. Hercule, contraint à n'exercer sa force que par l'intermédiaire d'un roseau, ne pourrait déplacer un fardeau qu'un enfant armé d'un levier ferait sans peine rouler devant lui.

« Vous avouerez au moins, nous dira-t-on, que l'ame ne peut penser qu'au moyen des organes ; qu'elle n'est pas une substance complète et indépendante par nature ; que, comme intelligence, elle n'existe que par les organes auxquels elle est liée. » Bien des philosophes ont pensé, en effet, que l'esprit humain ne peut manifester sa vie qu'au sein d'une organisation en harmonie avec sa nature et son état. On trouve l'expression de ce sentiment même dans Leibnitz dont le spiritualisme n'est pas suspect. Cette objection ne justifie donc pas le matérialisme, puisqu'elle laisse subsister

la distinction des deux principes, et qu'elle se borne à établir que l'un est nécessaire au développement et surtout à la manifestation de l'autre. Toutefois, faisons observer que l'intelligence, comme faculté, appartient en propre à l'ame, et ne peut dépendre du corps que dans ses opérations et ses produits. Il n'est pas impossible que le mouvement intellectuel soit nécessairement lié à certaines conditions physiologiques; mais la puissance de connaître n'est en soi soumise à aucune condition externe, et son existence ne suppose que celle de la substance spirituelle, dont elle est un attribut premier et fondamental. Au reste, que le matérialisme ne se montre pas trop fier des légères concessions qu'il vient d'obtenir. Nous ne les avons faites que pour abrégér la discussion. Rien ne nous empêchait de soutenir que l'ame est une substance complète, et à qui le secours du corps n'est qu'accidentellement nécessaire. Si les matérialistes ont raison d'admettre, comme fait actuel, le lien de dépendance qui unit l'intelligence à la matière, ils ne prouvent nullement que ce fait soit le résultat d'une loi nécessaire et absolue; que l'ame soit par elle-même dépourvue de la faculté de penser; que l'on ne puisse, sans contradiction, la concevoir capable de s'élever à la condition d'un esprit pur, et de développer par elle seule sa sensibilité et son intelligence.

Enfin, en désespoir de cause, on prétend « que l'on ne saurait concevoir aucune substance réelle hors de l'espace; qu'ainsi notre ame, occupant une portion de l'espace, comme toutes les réalités finies, est nécessairement étendue. » Pour réfuter cet argument, il suffirait de demander la preuve de la majeure. Cette majeure, en effet, n'est pas un axiome : on aperçoit facilement qu'elle tire toute sa force des habitudes de jugement qui tiennent à l'exercice des sens. Je ne veux pas la nier; mais je dis qu'elle pourrait l'être, sans que l'on eût à craindre une réfutation solide. Bien des philosophes ont prétendu qu'il y a des modes, tels que le sentiment et la pensée, qui en eux-mêmes sont inétendus, qui n'ont, par conséquent, aucun rapport à l'espace, et que ce qui est vrai des modes peut l'être de leurs substances. Ce raisonnement me paraît inattaquable; et ainsi, aux yeux de la raison, la conception d'une substance inétendue n'implique aucune contradiction réelle. Mais enfin, accordons à nos adversaires le principe qui sert de base à leur argument. Ils nous auront prouvé que l'ame occupe un certain espace, et que l'on doit la concevoir comme étendue. Une pareille conséquence n'a rien d'alarmant pour notre opinion.

Nous avons déjà fait voir nous-même combien il serait difficile de démontrer que l'idée d'étendue soit absolument incompatible avec celle de la simplicité du principe pensant, et nous nous sommes borné à établir que ce principe n'est pas, comme le corps, un composé de parties séparables et diverses.

2^o De l'immortalité de l'ame.

Un corps est un agrégat, un tout collectif, dont les parties même sont des substances : il se forme peu à peu, et se développe en s'adjoignant ou en s'assimilant des substances étrangères ; puis, il trouve bientôt, soit en lui-même, soit au dehors, des causes de dépérissement qui triomphent de sa résistance, et opèrent enfin sa dissolution complète. Composition, décomposition, voilà les phénomènes alternatifs que nous offre partout le monde matériel. Mais, quoiqu'au milieu des variations continuelles de la matière, notre œil perde la trace d'un grand nombre de molécules, la raison et l'analogie nous défendent de croire que ces molécules soient anéanties. Rien ne périt dans cette universelle fermentation de la nature. Admet-on avec quelques philosophes que la matière soit divisible à l'infini ; dans cette hypothèse, la dissolution d'un corps étant une série d'actes successifs, il faudrait une éternité tout entière pour l'achever. Considère-t-on la matière comme un agrégat d'éléments ou d'atomes : il est évident que la loi de dissolution n'atteint pas les éléments même ; que ceux-ci subsistent toujours, qu'ils sont constamment en même nombre, et qu'ainsi la masse totale de la matière demeure invariablement la même, quels que soient les changements que subissent ses formes et ses parties. Rien ne s'anéantit donc dans la nature, et ce que l'on nomme la *mort* d'un être, n'est autre chose que la dissolution des parties qui le constituent. Mais, si l'ame humaine, comme le prétendent certains philosophes, est dépourvue de toute espèce d'étendue, alors elle ne peut périr, puisqu'il n'y a point en elle de parties que la décomposition puisse atteindre. Si on se borne à soutenir que l'ame est simple, en ce sens qu'elle exclut tout mélange, tout agrégat de parties diverses, l'hypothèse la moins favorable que l'on pût faire sur sa nature, consisterait à l'assimiler, en faisant abstraction de son énergie spontanée, à ces éléments de matière dont nous avons parlé plus haut ; et alors composée de parties indissolubles et identiques, elle serait indestructible comme

les atomes. Ainsi, de ce que l'ame humaine est distincte de la matière, on peut conclure qu'elle est immortelle, puisque, comme nous venons de le démontrer, rien ne s'anéantit dans la nature.

La plupart des philosophes font très grand cas de cet argument que l'on nomme *physique* : ils le regardent comme l'arme la plus terrible dont on puisse se servir contre le matérialisme et l'irréligion. J'avoue que cet argument est d'une grande importance, et que, sans lui, l'homme ne pourrait s'assurer pleinement de l'existence d'une vie future. Supposez, en effet, que l'ame fût par nature sujette à périr : son immortalité dépendrait alors d'un miracle auquel bien peu d'hommes, surtout dans notre siècle, se montreraient disposés à croire ; et, la crainte d'un anéantissement possible troublant incessamment les consciences, les preuves morales qui se fondent sur les perfections et sur la volonté de Dieu ne produiraient plus en nous qu'une persuasion incomplète. Mais, si l'argument physique est nécessaire pour conserver aux preuves morales toute leur influence sur nos cœurs, il faut bien se garder d'en exagérer la portée. En étendant trop loin les conséquences de cet argument, on le rendrait embarrassant et dangereux, puisqu'il deviendrait, entre les mains des matérialistes, une source d'objections qu'il serait impossible de résoudre sans blesser sur quelque point le sens commun et la raison. Or, selon moi, c'est exagérer la portée de l'argument physique, que d'imaginer qu'il suffise pour établir complètement le dogme d'une vie future. Il me semble qu'il n'a qu'une valeur négative, et qu'en nous montrant que la nature de notre ame ne recèle aucun germe de corruption et de mort, il ne fait qu'écarter un obstacle à notre immortalité. Entrons ici dans quelques développements pour justifier ces critiques qui pourraient, au premier examen, paraître paradoxales.

Le fait, que rien ne peut s'anéantir dans la nature, est-il évident, est-il nécessaire ? Rien n'a entièrement péri jusqu'à ce jour. A-t-on le droit d'en conclure que tout doit durer éternellement ? Je ne puis fixer de limite à la durée des choses : suit-il de là que cette durée doit être infinie ? Ce sont les cartésiens qui ont attaché le plus d'importance à l'argument physique dans la question qui nous occupe, et pourtant les cartésiens admettaient le dogme de la création absolue. Or, si Dieu a tiré le monde du néant, il peut l'y faire rentrer : l'existence des choses est subordonnée à sa volonté toute-puissante. Tant que nous ignorons les desseins de la Providence, il nous est donc impossible de savoir si rien ne s'anéantira

dans la nature. Mais, nous diront d'autres philosophes, nous rejetons votre dogme de la création absolue. Selon nous, la matière dont le monde est formé existe par elle-même : aucune puissance n'est capable de l'anéantir, et, s'il y a un Dieu, il n'agit sur la matière que pour l'ordonner. J'avoue que, dans l'opinion de ces philosophes, il serait absurde de nier l'éternité des choses, puisqu'ils leur attribuent un caractère de nécessité absolue. Mais, de bonne foi, leur doctrine sur l'origine du monde est-elle autre chose qu'une hypothèse? A-t-on jamais démontré que la création absolue soit impossible? Sur ce problème, qui confond la raison humaine, n'est-ce pas une témérité de décider dogmatiquement, et surtout d'adopter une solution qui abaisse Dieu au simple rôle d'ordonnateur? Si tous les raisonnements dirigés contre le dogme de la création absolue manquent de certitude, on doit donc reconnaître qu'il n'est pas absolument impossible que le monde ait été tiré du néant, et que son existence dépende de la volonté d'un créateur : par conséquent il est permis d'attacher une idée de contingence au principe sur lequel repose la preuve physique de notre immortalité.

Les mystères de la tombe sont impénétrables : les âmes, après leur vie mortelle, ne manifestent plus leur existence. On ignore d'où elles viennent lorsqu'elles font leur apparition dans les corps, et l'on ne peut voir où elles vont quand elles en sortent. Ce n'est donc point en observant ce qui se passe dans le monde des esprits que l'homme s'est assuré de l'éternité des choses ; mais en voyant les molécules de matière se conserver au milieu des variations de leurs agrégats, il en a inféré que rien dans l'univers ne peut être anéanti. Cette induction, qui étend aux esprits un principe dont on n'a qu'imparfaitement constaté l'existence dans les corps, est-elle légitime? Les oppositions qui existent entre les corps et les esprits ne permettent-elles de supposer aucune différence entre les lois auxquelles leur existence est soumise? Cette perpétuité que l'on accorde à la matière, ne lui vient pas de sa nature : elle est l'œuvre de Dieu, de qui la main toujours présente soutient dans l'espace les êtres matériels. Que cette main puissante se retire, tous ces êtres s'abîment dans le néant. Or, d'où sait-on que la Providence ne refuse pas aux esprits cette durée indéfinie qu'elle semble accorder aux corps ; et, quand il serait vrai que les éléments de matière doivent durer éternellement, de quel droit en conclurait-on que l'immortalité soit aussi réservée aux sub-

stances spirituelles? Lorsque des êtres sont distincts et même opposés par nature, n'est-il pas téméraire d'admettre entre eux une identité nécessaire de destinée? Ecartez, si vous le voulez, les idées de création absolue et de toute-puissance divine, il restera encore une difficulté que vous ne parviendrez pas à résoudre en vous bornant à des considérations métaphysiques sur la nature des substances spirituelles. Pour que notre ame soit nécessairement impérissable, il faut qu'elle ait toujours eu une existence individuelle. Or, comment prouvez-vous qu'elle ait toujours été une substance distincte, et qu'elle n'ait point fait primitivement partie d'une ame universelle, répandue partout au sein de la matière, et qui, dans son union avec les divers corps dont le monde est composé, subit des individualisations diverses et temporaires? Ce n'est là, sans doute, qu'une hypothèse : mais nous ne connaissons pas assez l'essence des esprits pour en démontrer l'absurdité. Rien ne s'anéantit dans le monde spirituel : cela peut signifier que l'esprit se conserve en même quantité dans la matière, et l'on ne saurait prouver qu'il y soit de tout temps divisé en un nombre fixe de substances diverses et individuellement impérissables.

Admettons cependant la pluralité et la distinction des substances spirituelles; supposons qu'elles ne puissent pas s'absorber les unes dans les autres, et que leur simplicité affranchisse chacune d'elles des liens de la mort; en un mot, reconnaissons la vérité de l'argument physique tel que nous l'avons développé : quelle conséquence légitime sera-t-il permis d'en déduire? Servira-t-il à établir complètement le dogme de l'immortalité? Gardons-nous de le croire, et n'oublions pas de distinguer ici la substance et la personne. L'argument physique démontrera sans doute que la substance de l'ame est impérissable : mais que deviendrait le principe de la personnalité, la pensée? L'ame garderait-elle le souvenir des actions qu'elle aurait commises sur la terre? Après avoir quitté le corps, se verrait-elle appelée devant un juge souverain? Serait-elle punie ou récompensée? Ces questions, qui sont les seules vraiment importantes pour le genre humain, ne trouvent point de réponse tant que l'on se renferme dans les étroites limites de l'argument physique. Je dis plus : en se bornant exclusivement aux considérations qui se tirent de la nature apparente de l'ame et de ses facultés, on serait porté à croire que la vie présente ne peut être liée par la mémoire à une vie future. En effet, si, pour effacer dans l'ame les souvenirs du passé, il suffit d'une simple

modification dans l'appareil exciteur de la pensée; si quelques changements, peut-être assez légers, dans l'état du système nerveux détruisent toute liaison entre le somnambulisme et la veille, comment ne pas redouter, pour la mémoire et même pour l'intelligence, les résultats de la crise fatale où la mort viendra briser tous les liens qui attachaient l'ame au corps? Je sais bien que, pour être puni ou récompensé, il n'est pas nécessaire de se souvenir de ses actes, et qu'il suffit de croire que notre misère ou notre félicité présente est la conséquence d'une vie antérieure. Mais qui nous assure que cette harmonie entre le bonheur et la vertu doit jamais se réaliser? Nous n'en trouvons la preuve ni dans la nature de nos ames, ni dans les faits de la vie terrestre. *Rêvez toutes les hypothèses que vous voudrez sur les destinées futures de votre ame*, il n'en est aucune que l'argument physique puisse justifier à lui seul. Puisque la simple observation psychologique laisse planer sur l'avenir de la personnalité humaine une sombre et désolante incertitude, élevons donc notre pensée plus haut; cherchons dans les attributs moraux de notre créateur, dans nos rapports avec lui, le secret des destins qu'il nous réserve. Là est la source des lumières qui nous manquent encore. Si la sagesse et la justice de Dieu exigent que notre vie présente se lie à une vie future, soit par mémoire, soit par croyance, et que nous comparaissons devant son tribunal pour y recevoir le prix de nos vertus ou le châtement de nos crimes, il devient impossible que ces destinées ne s'accomplissent pas, et, quant aux moyens de les accomplir, notre foi peut s'en remettre à la toute-puissance divine.

Ces réflexions nous fournissent une solution simple et satisfaisante des difficultés que l'on a quelquefois tirées de l'application des principes du spiritualisme aux animaux privés de raison, et nous permettent de nous soustraire à une objection réellement embarrassante pour tous les philosophes qui regardent l'argument physique comme une preuve suffisante de l'immortalité de l'ame humaine. Si le sentiment, la pensée et l'activité spontanée sont incompatibles avec les propriétés essentielles de la matière; si, par cela seul que l'homme est doué des facultés de sentir, de connaître et d'agir, on est obligé de reconnaître en lui un principe distinct du corps, un principe simple, indivisible, une ame, en un mot; comme les mêmes qualités se manifestent à un certain degré dans les autres animaux, il est impossible de ne pas étendre jusqu'à

eux les conséquences de l'argumentation que l'on avait d'abord appliquée exclusivement à l'homme. Les bêtes ont donc aussi une ame : cette ame, quoiqu'elle paraisse inférieure à la nôtre, est nécessairement simple et indivisible. Il faut donc avouer, ou que l'argument physique ne prouve pas notre immortalité, ou que l'ame des bêtes doit, comme la nôtre, survivre aux organes qui reçoivent d'elle le mouvement et la vie.

L'orgueil humain s'est presque toujours révolté contre cette dernière conclusion. Quoi ! des êtres bornés à la sensibilité physique, créés pour notre usage, entreraient en partage de nos destinées ! L'immortalité cesserait d'être un privilège attaché à notre raison, à notre moralité ! Arrière cette impie et scandaleuse hypothèse ! *Le roi des animaux ne veut pas que ses sujets le suivent jusqu'aux pieds du tribunal de leur maître commun.* Mais comment échapper à cet humiliant partage de destinées ? Les animaux, dirent quelques-uns, n'ont pas d'ame ; car on appelle ame le principe de l'intelligence et de la raison. Dans cette première réponse, tout se réduit à une vaine subtilité de langage. Si, en effet, on convient que l'ame est un principe doué de raison, on ne peut plus appliquer ce nom au principe du sentiment et de l'action dans les bêtes. Mais qu'importe le nom, pourvu qu'il demeure établi que ce principe est nécessairement immatériel. Il ne l'est pas, reprirent d'autres philosophes : on peut à la rigueur placer le siège de la sensibilité physique dans les organes. Prenez garde, répliquent ici les matérialistes à ces argumentateurs inconséquents, les raisonnements par lesquels vous prétendez avoir prouvé l'immatérialité de l'ame humaine, sont fondés sur la nature et non sur le degré du sentiment, de l'intelligence et de l'activité. Si votre Dieu peut donner à la matière la faculté de sentir et de se mouvoir, vous êtes absolument incapables de montrer qu'il ne puisse pas y créer aussi la raison. Refuser par orgueil une ame aux bêtes, c'est rendre l'existence de la nôtre fort problématique.

Descartes sentit bien que la discussion placée sur ce terrain tournait contre les spiritualistes ; que, si l'on regarde l'argument physique comme une preuve complète de notre immortalité, il faut admettre les bêtes au partage de nos destinées, ou leur refuser une ame, et pour légitimer ce refus, les dépouiller du sentiment et de l'activité. Ne voulant donc ni perdre l'espoir de l'immortalité, ni partager avec les bêtes un si noble privilège, ce grand homme s'épuisa en vains efforts pour les transformer en machines automa-

tiques; mais son hypothèse, combattue par le sens commun, n'était évidemment qu'une ressource désespérée, servant à masquer une défaite réelle. Pour nous, en réduisant à sa juste valeur l'argument physique, nous n'avons rien à craindre des objections qu'il a fournies aux matérialistes. Puisque, selon notre opinion, cet argument ne suffit pas pour démontrer l'éternité de la substance spirituelle et l'immortalité de la personne humaine, nous pouvons accorder une ame aux bêtes, sans être forcé de rêver pour elles d'incompréhensibles destinées au delà de leur vie présente. Aucune des raisons morales sur lesquelles se fondent nos espérances n'étant applicable aux animaux, nous sommes condamnés à ignorer toujours comment la Providence dispose de leur sort. Ajoutons enfin que, si le raisonnement nous avait conduit à l'alternative qui embarrassa Descartes, nous aurions fait taire l'orgueil humain, seul principe de la répugnance que nous éprouvons contre l'hypothèse de l'éternité du principe spirituel qui sent et agit dans les animaux : nous n'aurions trouvé cette hypothèse ni impie, ni humiliante; en faisant voir son rapport avec cette loi de perfectibilité universelle que notre siècle semble appelé à démontrer, il nous eût été facile de prouver qu'elle ne porte aucune atteinte à la justice de Dieu, et qu'elle peut être admise dans un plan universel qui ferait admirablement ressortir la sagesse et la bonté de la Providence.

Repoussé sur ce point par la prudence de notre argumentation, le matérialisme revient sur l'un des arguments qu'il avait dirigés contre la spiritualité du principe pensant; il essaie d'en tirer un nouveau parti, en le tournant contre l'immortalité de l'intelligence et de la personnalité humaine. « Quand l'ame, dit-il, serait une substance immatérielle, vous avouerez au moins que le développement de son intelligence est essentiellement dépendant du corps. Vous avez vous-même démontré que la pensée, même dans ce qu'elle a de plus pur et de plus élevé, ne peut se produire sans le secours de l'organisation. Or, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que notre vie intellectuelle ne dépasse pas le terme de notre vie animale, et qu'une fois séparée de son instrument, l'ame verra toutes ses pensées antérieures frappées de mort et anéanties pour jamais avec l'appareil qui jusque-là les avait produites et conservées. L'ame elle-même paraît pressentir et craindre cette triste destinée de l'intelligence. Sans cela, comment expliquerait-on l'effroi que lui inspire la dissolution

des organes auxquels elle est unie. Supposez, comme le prétendent les spiritualistes, que l'esprit eût par lui-même la faculté de connaître; de quel œil devrait-il envisager la servitude que le corps lui impose? Né pour s'élever par ses seules forces à l'intuition immédiate de la vérité, pourrait-il voir dans la dissolution des organes autre chose que le signe heureux d'un affranchissement prochain, et ne volerait-il pas au devant de la mort, comme le captif au devant de la liberté? Si au contraire l'ame la plus intrépide recule devant le trépas, c'est qu'elle redoute avec la destruction des organes la mort de l'intelligence et de la personnalité. »

Nous reconnaissons, avec les matérialistes, qu'ici-bas l'intelligence dépend de l'organisation, et que cette loi est universelle et ne souffre aucune exception durant le cours de cette vie terrestre. Mais pour établir la mortalité de l'intelligence, il faudrait prouver que le lien de dépendance qui unit actuellement l'ame à un corps, est un fait essentiel et nécessaire; et l'observation ne fournit aucune donnée d'où l'on soit en droit de tirer une telle conclusion. Oui, mon intelligence s'exerce aujourd'hui par le moyen des organes, c'est là un fait incontestable. Mais, quand ce fait durerait des milliers d'années, comment pourrait-on en inférer que l'ame n'ait aucun autre moyen de penser et d'agir que celui qui lui est imposé pendant son union avec le corps? Écoutez les spiritualistes: ils vous diront que cette loi qui unit deux natures opposées et donne à l'intelligence un instrument matériel, est étrange et bizarre; qu'elle offre tous les caractères d'une œuvre factice et artificielle. Imaginez, ajouteront-ils, un esprit pur sans aucune communication avec les hommes; s'il venait à découvrir qu'il existe d'autres esprits dont la pensée est assujettie à des organes matériels, ne verrait-il pas dans cette union de certains esprits avec la matière un accouplement monstrueux? Convenons-en, l'habitude seule, en nous rendant familier le sentiment de notre dépendance intellectuelle, nous empêche de sentir tout ce qu'un tel fait a de factice et de forcé. Élevons-nous au-dessus des sens et consultons la raison au fond de notre conscience; nous nous convaincrions que l'état actuel de notre ame est l'effet d'une loi d'exception qui l'enlève pour un temps à sa vie normale dans un but providentiel.

Il peut y avoir, je le sais, de l'exagération dans ce langage: l'opinion qu'il exprime ne s'appuie pas sur des raisonnements évidents; elle n'est peut-être que l'erreur ou le rêve d'une imagi-

nation contemplative et mystique. Mais déclamez ou raisonnez tant que vous le voudrez contre elle; vous en prouverez l'incertitude, vous ne réussirez jamais à en démontrer la fausseté. Toutefois supposons que notre ame soit une substance incomplète, c'est-à-dire incapable de développer par elle-même ses facultés intellectuelles : pourquoi conclure de-là qu'après la dissolution du corps auquel elle est actuellement unie, ses facultés doivent être condamnées à un éternel sommeil? L'ame, en quittant le corps, emporte toutes les forces ou virtualités internes qu'elle y avait développées. Qui vous dit que ces forces ne trouveront pas dans des organisations nouvelles, de nouveaux moyens d'action et de développement? Puisque, suivant votre objection, la substance spirituelle est supposée impérissable, elle conserve nécessairement les facultés qui lui sont propres; et si ces facultés ne sont pas anéanties, les moyens de les exercer ne peuvent lui faire défaut. Qu'y aurait-il de plus invraisemblable et de plus contraire à toute idée d'ordre que l'hypothèse de ces milliers de substances incorporelles qui, après une courte apparition dans un corps mortel, seraient réduites à un état de vie latente et stérile, et dont la puissance toujours présente, mais frappée d'une éternelle immobilité, serait perdue pour elles-mêmes et pour le monde. Ainsi, quand on admet que, pour faire usage de ses facultés, l'ame a besoin de s'unir à un corps organisé, la seule conséquence naturelle qu'il soit permis de tirer d'un tel fait, c'est que l'ame ne sortirait d'une organisation usée que pour entrer dans une organisation nouvelle qui se trouverait en rapport avec son état présent. J'avoue que, suivant cette doctrine de la métempsycose qui occupe une si grande place dans les religions de l'antiquité, et que quelques écrivains modernes essaient de rajeunir, les diverses existences de l'ame ne sont point unies entre elles par la mémoire. Mais elles ont du moins un lien secret dans l'unité et l'identité du principe dont elles sont la manifestation; et, quand on combine ce dogme avec celui de la perfectibilité, on ne saurait nier qu'il ne prenne un caractère religieux entièrement contraire aux vues des matérialistes.

L'argument que l'on déduit de la crainte de la mort, est plus faible encore que celui auquel on essaie de le rattacher. Plaçons pour un moment dans l'intelligence le principe de l'effroi naturel que nous inspire la dissolution des organes, et ne tenons aucun compte de la douleur physique qu'elle produit. Qu'est-ce alors que cette horreur de la mort? La crainte de l'inconnu, du mysté-

rieux. L'homme recule devant les ombres dont la mort enveloppe les destinées qu'elle lui prépare, comme l'enfant tremble au sein des ténèbres. Ce n'est point le néant qu'il redoute; c'est un danger qu'il rêve. En vain la raison s'efforce de le rassurer; son imagination alarmée peuple de mille sombres fantômes les abords obscurs de l'autre vie. Dans le cours même de notre vie terrestre, tout grand changement nous inquiète et nous trouble. Voyez ce jeune homme qui maudissait la discipline du collège et appelait de ses vœux le jour heureux de la liberté : à la veille d'entrer dans le monde, il se sent saisi d'un sentiment d'anxiété. Qui sait s'il trouvera dans ce monde le bonheur qu'il s'était promis, et s'il n'aura pas à regretter la paix dont il jouissait dans cette petite patrie universitaire qu'il aimait sans le savoir? La jeune fille dont le cœur s'est ouvert à l'amour, au moment où elle va contracter un hymen désiré, éprouve une anxiété douloureuse et n'ose plus contempler en face cet avenir qui lui offrait de loin tant de charmes. Ne croyez pas qu'elle se défie de son fiancé : elle l'aime et compte sur sa tendresse. Elle craint sans motif déterminé; son trouble n'est que l'effet du changement. On ne quitte pas sans peine une position connue pour s'engager dans une vie nouvelle que nulle expérience personnelle ne permet d'apprécier. Eh quoi! dans cette vie dont nos semblables offrent à nos regards une image complète, nous ne pouvons passer sans inquiétude d'un état à un autre, et vous voudriez que l'homme affrontât sans pâlir cette révolution générale que la mort produit dans notre existence. Ah! l'on devrait bien plutôt s'étonner du courage aventureux qui porte quelquefois l'homme à rompre tous les liens qui l'attachent à la terre, et à se précipiter au devant d'un avenir plein d'obscurité. En vain le chrétien espère dans la miséricorde de son Père; il n'est jamais assez pur pour n'avoir rien à craindre de la justice de son Juge. En vain l'âme du pythagoricien embrasse, pour se rassurer, l'espoir d'une vie nouvelle dans une autre organisation. Hélas! c'est pour lui un sujet d'angoisse que de savoir que cette vie sera toute nouvelle, qu'il lui faudra rompre avec tout son passé et tout son présent, et renoncer à tant de précieux souvenirs qu'il voudrait emporter avec lui. Jusqu'ici nous avons raisonné dans l'hypothèse la plus favorable au matérialisme. Mais cette crainte de la mort a-t-elle vraiment son principe dans les jugements de l'intelligence? Sa racine n'est-elle pas plutôt dans l'organisation? Supposez un homme entièrement persuadé que la mort ne lui causera aucune souffrance et qu'il trouvera le

bonheur au delà du tombeau : son instinct de conservation sera-t-il étouffé ou suspendu ? Ne l'espérez pas. L'idée seule de la mort fera frissonner ses membres et trembler ses nerfs. Tous les hommes craignent la mort comme quelques-uns craignent les opérations chirurgicales les moins douloureuses : cette crainte est un mouvement de répulsion physique qui se transmet à l'âme indépendamment des opinions et des sentiments qui lui sont propres.

Ce que nous redoutons dans la mort, ce n'est donc pas l'anéantissement de notre être. A côté de la crainte qu'elle nous inspire, nous voyons, au contraire, se manifester dans toutes les âmes une croyance immédiate et instinctive à leur immortalité. L'enfant ne conçoit pas qu'il puisse cesser d'être. La mort est pour lui un état de souffrance ; la tombe, un lieu de désolation, une prison humide, froide, ténébreuse. En présence des restes glacés de sa mère, il s'agite, il crie, il appelle ; il s'imagine que sa mère peut l'entendre, mais qu'elle ne peut lui répondre. Ne lui dites pas que tout ce qu'il y avait de vie, de sentiment et de pensée dans ce corps dont l'immobilité l'épouvante, est entièrement anéanti, il ne vous comprendrait pas ; ou, si vous parveniez à vous faire comprendre, vous l'étonneriez sans le convaincre : tout son être se soulèverait contre l'idée du néant. Considérez-le dans les instants où sa jeune intelligence suit ses propres inspirations ; vous verrez dans toutes celles de ses paroles, qui ont trait à la destinée de l'homme, percer le sentiment de l'éternité du moi ou de la vie ; et comme l'expérience lui apprend que les hommes passent par différents modes d'existence, qu'ils croissent d'abord et grandissent ; qu'ensuite, après un temps d'arrêt, ils se courbent sous le poids des ans, et cessent enfin d'être visibles sous la forme déterminée dont ils étaient revêtus ; tant qu'il n'a pas reçu les enseignements de la religion, il est enclin à s'imaginer que le vieillard ne disparaît que pour renaître sous la forme d'un enfant et pour parcourir de nouveau toutes les phases de la vie humaine. Cette idée de *renaissance* est fortement empreinte dans l'esprit des enfants ; ils croient qu'après avoir obéi, ils commanderont à leur tour : quand nous leur infligeons une punition, souvent, dans leur naïf ressentiment, ils expriment l'espoir d'une vengeance future, et nous menacent d'user un jour avec rigueur du pouvoir que l'avenir leur donnera sur nous. J'avoue que dans l'enfance tous les jugements particuliers, que nous portons sur notre avenir, sont des rêves de l'imagination ; mais ces rêves de l'imagination n'ont pour objet que de donner

des formes précises à l'idée encore vague de notre immortalité. Cette idée, dans ce qu'elle a de général, est au fond de toutes les âmes, et si elle n'est pas innée, elle est au moins le résultat d'une inspiration primitive et divine.

Pour le prouver, il suffit de faire remarquer que le dogme d'une vie future est universel. Le culte des morts est commun à toutes les religions; et, quand l'homme, abusant de son intelligence, semble avoir éteint toute foi dans son cœur, l'instinct d'immortalité se ranimant devant la tombe qui s'ouvre pour ses proches et pour ses amis, impose un instant silence à sa raison incrédule. O vous, qui faites profession de ne plus croire à la permanence des âmes, à l'éternité de la vie humaine, et qui vous riez de la religion priant sur un cercueil, pourquoi suivez-vous l'ami qui n'est plus jusqu'à sa dernière demeure?... L'usage le veut ainsi... Eh quoi! vous ne protestez pas contre un usage ridicule! Oui, ridicule! car, si ce corps n'est qu'une machine désorganisée, si vous n'honorez pas en lui le sanctuaire d'une âme toujours vivante, à qui ou plutôt à quoi s'adressent vos hommages! Ce n'est pas tout: pourquoi, au moment solennel où le cercueil descend dans la fosse, faites-vous à ce qui n'est plus qu'un vil amas de matière, des adieux si touchants? Vos discours sont-ils une concession faite à la crédulité des assistants? Mais vous savez bien que d'ordinaire ils ne sont pas plus crédules que vous. Ne cherchez pas des explications qui vous feraient pires que vous n'êtes. Il y a dans vos discours beaucoup plus que vous ne pouvez l'avouer: vous êtes sous l'influence d'une émotion religieuse, et vos éloquentes apostrophes à l'ami de qui la terre va couvrir les précieux restes, ne sont pas une vaine figure de rhétorique. La croyance à l'immortalité du moi humain n'est donc pas simplement un dogme public et général, reçu chez tous les peuples: on pourrait même soutenir qu'elle n'admet aucune exception individuelle. Ajoutons maintenant que partout et toujours les hommes ont associé au dogme de l'éternité des âmes celui d'une sanction morale: ces deux dogmes unis ont constamment soulevé contre eux les passions et les vices; ils ont résisté à toutes les épreuves de la discussion, et leurs racines sont si profondes, que nul ne peut réussir à les extirper en soi-même. Que faut-il de plus à notre raison pour la persuader? Où vit-on jamais se manifester avec plus d'évidence le caractère de la certitude?

A cette première preuve morale, nous pouvons en ajouter deux

autres qui, sans être plus certaines, doivent exercer plus d'influence à une époque où l'esprit d'indépendance individuelle porte l'homme à se défier des raisonnements tirés du consentement universel. La première de ces preuves sera fondée sur la justice de Dieu et sur l'insuffisance des sanctions que reçoit ici-bas la loi naturelle : la seconde sera déduite de la perfectibilité de l'âme humaine, qui n'atteint jamais dans le court espace de la vie présente, le dernier terme de son développement.

Quand on soumet l'univers à l'empire d'une Providence sage et juste, on suppose évidemment que tout est ordonné dans le monde moral comme dans le monde physique. Or l'ordre moral consiste dans la liaison nécessaire du bonheur avec la vertu, du malheur avec le crime. Si l'homme concourt par un bon usage de sa liberté à l'accomplissement des vues de la Providence, en réalisant en lui-même une partie de la perfection divine, il a droit d'espérer une partie de la béatitude qui est en Dieu nécessairement liée à cette perfection. Si, au contraire, l'homme, étouffant la voix de sa conscience, lutte contre sa propre nature et contre la volonté divine, puisque Dieu est pour toute créature le principe de la félicité et du bien, en s'éloignant du bien, l'homme s'éloigne du bonheur; et l'effort qu'il fait pour rompre sa communion avec Dieu doit être pour lui une cause de souffrances et de déchirements intérieurs. Pourquoi nomme-t-on *bien*, l'accomplissement de la loi divine, et *mal*, la violation de cette même loi? C'est qu'un sentiment naturel nous dit que le *bien-être* doit être la conséquence de l'ordre, et le *mal-être*, la conséquence du désordre dans les créatures intelligentes. Ainsi le veut la justice éternelle qui ne peut séparer, dans l'homme, des éléments qui sont en elle-même essentiellement inséparables; et, si pour la réalisation de quelque dessein particulier, Dieu se permettait de suspendre dans quelques créatures la loi qui unit le *bien-être* à l'ordre, le *mal-être* au désordre, cette anomalie ne devrait être que temporaire; elle exigerait une réparation et ne pourrait sans iniquité durer autant que l'être qui la subirait.

Eh bien, considérez les diverses sanctions de bien-être ou de mal-être qui sont attachées ici-bas à l'accomplissement ou à la violation de la loi naturelle; vous n'en trouverez aucune qui soit suffisante et qui remplisse toutes les conditions impliquées dans l'idée de justice. Observez ensuite dans son ensemble la destinée des hommes sur la terre, et vous verrez que très souvent il n'existe

ici-bas nulle proportion entre le bonheur et la vertu, entre le malheur et le crime. La plus parfaite de toutes les sanctions terrestres que reçoit la loi naturelle, est sans contredit celle de la conscience qui punit le coupable par le remords, et récompense l'homme de bien par des émotions intimes et délicieuses. Pourtant cette première sanction est nécessairement défectueuse. Car les sentiments qui dérivent du témoignage de la conscience, ne sont pas en raison de notre mérite réel ; ils se mesurent sur le mérite relatif que nous nous attribuons. Or il nous arrive souvent d'estimer nos bonnes actions au delà de leur valeur, et de ne voir dans les mauvaises qu'une partie du mal qu'elles renferment : les premières nous inspirent alors trop de joie et trop d'orgueil ; les secondes n'excitent que des sentiments trop légers de honte ou de repentir. On sait d'ailleurs que les émotions morales s'affaiblissent, comme les sensations, par l'effet de l'habitude. L'aiguillon du remords s'é moussé dans une ame endurcie au crime, et les ames délicates et vertueuses souffrent plus d'un moment de faiblesse, que les ames perverses de leurs vices. On me dira peut-être que l'habitude dérobe presque entièrement à l'homme ce que le mal a d'odieux, et que le remords diminue, parce qu'il y a moins d'intention dans les actes ou plutôt moins de perversité dans l'intention. Mais pour tirer de là une preuve de proportionnalité entre le démérite et la peine, il faudrait supposer que chaque action coupable est suffisamment punie par le sentiment immédiat qu'elle excite. La justice exige, au contraire, que l'effet du crime continue, tant que nous ne l'avons pas expié ou réparé : ainsi, quand, au lieu de l'expier, nous l'aggravons en le renouvelant, si le remords s'affaiblit peu à peu et finit par s'éteindre, il est évident qu'alors la peine est en raison inverse du mérite. L'estime et le mépris d'autrui, que l'on peut considérer comme une seconde sanction de la loi morale, laissent encore plus à désirer que le témoignage de notre conscience. Nos semblables nous jugent sur des signes extérieurs trop équivoques pour pouvoir apprécier exactement le mérite ou le démérite de nos actions. On se trompe à chaque instant sur les intentions, sur les mobiles secrets qui dirigent les autres hommes : souvent on estime ce qui devrait être méprisé, et l'on méprise ce qui devrait être estimé. Que de fois d'ailleurs la conscience du sage n'est-elle pas en contradiction avec les préjugés de la foule, de sorte qu'il ne peut conserver l'estime de soi-même, sans renoncer,

par un sacrifice toujours pénible, à l'estime d'autrui ! Quand il faut acheter la vertu au prix de sa réputation, les joies qu'elle procure, sont accompagnées de douleurs bien amères, et il serait ridicule de soutenir que l'homme trouve une juste récompense de son mérite dans une situation que redoutent les cœurs les plus intrépides. Je ne m'arrêterai pas à prouver que la justice humaine est un moyen de sanction morale entièrement incomplet et insuffisant. Elle ne se charge pas de récompenser la vertu ; elle ne punit pas tous les crimes ; et parmi les crimes que les lois civiles menacent, il en est un grand nombre qui échappent aux investigations et aux poursuites judiciaires. Ajoutez que la justice des hommes est sujette à l'erreur, que son glaive mal dirigé a plus d'une fois frappé l'innocent pour le coupable. Ne vous imaginez pas que ces trois sanctions, isolément défectueuses, puissent toujours, en se combinant, se servir les unes aux autres de complément ou de compensation. Nous avons déjà vu que l'opinion de nos semblables est souvent contraire au témoignage de notre conscience ; et l'on sait que bien des coupables adroits ou puissants parviennent à étourdir leurs remords, en leur opposant le double plaisir d'avoir échappé aux coups de la loi civile et de conserver les avantages attachés à l'estime publique.

Restent à considérer les biens et les maux extérieurs que nous devons, soit à la nature, soit aux hommes. Ici rien ne dépend plus, en principe, de notre volonté, et il semble que l'action d'une Providence équitable devrait se manifester dans toute sa plénitude. Nulle part, néanmoins, le défaut d'harmonie entre le bonheur et la vertu, entre la misère et le crime, n'est plus fréquent et plus sensible. Le soleil luit pour les méchants comme pour les bons : cette terre est fertile pour les uns comme pour les autres ; et, quand la nature devient hostile à l'homme, elle enveloppe la vertu et le vice dans les mêmes *désastres*. Quelquefois, pour nous montrer avec plus d'évidence que ce monde n'est point le théâtre où s'exerce sa justice, la Providence se plaît à prodiguer toutes les jouissances au méchant, et lui permet de se distraire du sentiment de sa misère morale par tous les plaisirs que peut donner l'abondance des biens physiques. Elle soulève, au contraire, la nature et l'humanité contre l'homme vertueux, l'accable sous le poids des maux ; et, si l'infortuné n'est pas soutenu par des croyances religieuses assez fermes, si dans un siècle de transition il n'est que stoïcien, comme Brutus, alors

réduit au désespoir, il s'écriera avec le dernier des Romains : « O vertu, tu n'es qu'un nom ! » L'ordre moral n'existe donc pas sur la terre pour les individus ; et, si vous jetez un coup d'œil impartial sur la société, vous avouerez qu'elle n'offre encore qu'une image imparfaite de cette égalité qui constitue sa justice. En fait, notre société ne rétribue pas chaque citoyen suivant sa capacité et ses œuvres : elle montre encore, pour des classes entières du peuple, l'inique rigueur d'une marâtre. N'essayez pas de consoler les victimes du présent par la perspective de cet âge d'or vers lequel le genre humain s'avance péniblement au milieu de tant de travaux et d'angoisses. Que le règne de la justice arrive pour nos descendants, c'est quelque chose sans doute ; mais nous avons droit d'en jouir comme eux. Laissez-nous donc ce ciel chrétien, dans lequel tous les désordres doivent être réparés, ou permettez-nous au moins d'espérer que nous renaîtrons dans l'humanité, que nos destinées s'y compenseront les unes par les autres, suivant les règles de la justice, et qu'après avoir injustement souffert de l'imperfection présente des choses humaines, nous jouirons enfin des biens préparés à l'avenir par nos travaux et par nos souffrances.

Notre immortalité n'est pas moins clairement prouvée par la perfectibilité indéfinie de nos âmes, que par l'insuffisance des sanctions attachées ici-bas à la loi naturelle. La loi de perfectibilité est aujourd'hui un principe presque universellement reconnu, et quelques philosophes en font même le point de départ et le centre de leurs théories scientifiques. Je n'essaierai pas de montrer que cette loi est universelle, et que tous les êtres, se développant suivant de justes proportions, conservant entre eux les mêmes rapports, gravitent de concert vers l'Être divin qui les a créés. Renfermons-nous dans l'humanité : ne trouvons-nous pas dans la nature et dans l'objet des facultés propres à notre âme une preuve évidente de notre perfectibilité ? L'homme tend à l'infini par l'amour : là est le principe de l'inconstance et de l'inquiétude qu'il manifeste depuis l'enfance jusqu'à la mort. Les biens terrestres, toujours imparfaits et bornés, ne peuvent remplir la capacité de ce cœur que Dieu a créé pour lui : ils nous charment de loin, parce que notre imagination en exagère la valeur, et nous y montre une image adéquate du bien absolu ; mais la possession nous a bientôt donné leur vraie mesure, et, après en avoir rapidement extrait la somme de plaisir qu'ils renferment, nous portons nos désirs sur de nouveaux objets qui, comme les premiers, trompent nos espé-

rances. Notre amour ne trouve donc sur la terre aucun objet dans lequel il puisse se reposer, et par conséquent son objet n'est pas de ce monde. Si l'amour n'atteint pas immédiatement son objet, il faut au moins que, secondé par un bon usage de nos facultés, il puisse s'en rapprocher par degrés. Autrement, la Providence aurait manqué de sagesse, en exagérant la portée de nos sentiments; elle aurait manqué de bonté, en faisant pour nous de l'amour une source d'inquiétudes et de souffrances stériles. L'homme tendant à l'infini par l'amour, sa destinée est donc de s'élever sans cesse vers cet immense foyer de perfection, dont nous ne saisissons maintenant que quelques faibles rayons : et, comme la jouissance des objets qui nous sont supérieurs se mesure toujours sur le degré de développement personnel auquel nous pouvons atteindre, dire que notre amour aspire à la jouissance d'un objet infini, c'est dire que nous sommes capables de nous approcher de cet objet par une ressemblance de jour en jour plus fidèle et plus complète.

Les penchans de notre intelligence sont aussi beaucoup plus étendus que la puissance qu'il lui est donné de déployer dans la vie présente. Toutes les questions qui se rapportent à l'infini ont pour elle un attrait irrésistible. Non contente d'observer les qualités des choses et d'étudier les rapports qu'elles ont, soit entre elles, soit avec l'homme, elle veut encore découvrir leur principe : derrière les effets, elle cherche les causes, et remonte de proche en proche jusqu'à la cause première et universelle. Ne croyez pas qu'elle se borne à constater l'existence de cette cause infinie. Elle n'a pas plus tôt entrevu, au delà des limites du monde, l'Être des êtres, la source de la vie, qu'elle s'efforce d'en pénétrer la nature, d'en sonder la profondeur. En vain les ténèbres s'amassent autour d'elle; en vain elle se brise contre des obstacles insurmontables; son infatigable activité poursuit un but qui fuit toujours devant elle; et, chose étrange, ne pouvant s'arrêter devant des impossibilités, qu'elle reconnaît, elle aime mieux s'égarer dans de vaines hypothèses que de se renfermer dans l'étroit domaine des faits que Dieu a soumis à sa puissance d'observation! Pourquoi l'homme s'attache-t-il toujours à des études qui semblent ne pouvoir porter aucun fruit? Suivant les partisans de la méthode expérimentale, c'est vanité, orgueil, ambitieuse folie : selon moi, c'est curiosité naturelle. L'enfant même s'enquiert de ce qu'il ne peut comprendre; et il n'est pas

sur terre une intelligence dont les tendances et les travaux ne dépassent les limites de sa capacité présente. En nous poussant lui-même à des recherches qui ne doivent avoir aucun résultat actuel, Dieu semble nous avertir qu'il est dans notre esprit des virtualités cachées, qui mettront un jour à notre portée ce qui est maintenant inaccessible pour nous, et il nous offre dans l'excès même de nos tendances intellectuelles un signe manifeste de notre perfectibilité.

D'ailleurs, dès que l'on admet que le principe pensant est distinct de l'organisme, il est absurde d'imaginer que notre ame développe dans le cours de cette vie toutes les perfections dont elle porte le germe en son sein. La limite actuelle de son développement n'est pas en elle-même; elle n'est que dans le corps dont la puissance s'use en quelques années. Mais, dira-t-on peut-être, l'individu n'a pas été créé pour lui-même; il est né pour la société, et la perfectibilité ne lui a été donnée qu'en vue du perfectionnement collectif de l'espèce humaine. Cette objection aurait quelque valeur, si l'individu atteignait ici-bas la dernière limite de son développement possible. Comme alors il aurait versé dans le sein de l'humanité tous les trésors dont il était dépositaire, sa vie deviendrait stérile; il pourrait mourir tout entier. Mais, puisque dans notre court passage sur la terre, nous ne répandons hors de nous qu'une faible partie de nos richesses intérieures, comme Dieu ne fait rien d'inutile, ce qui reste en puissance dans nos ames doit avoir son usage, soit dans un autre monde, soit dans celui où nous avons déjà vécu. Ainsi, ou nous devons renaître sur la terre avec toute les virtualités que nous avons jusque-là développées, pour contribuer, par un développement nouveau de notre vie, au progrès de l'humanité, ou nous devons être transportés dans un monde meilleur, pour y continuer avec plus de succès les travaux de perfectionnement, qui tendent à nous établir dans une communion de plus en plus intime avec l'être divin.

Les deux raisonnements qui précèdent démontrent également la nécessité d'une vie future; mais il semble impossible d'en faire sortir une conclusion déterminée, relativement à la condition que la Providence nous réserve après notre mort. En suivant rigoureusement les données du premier, on serait porté à admettre avec les chrétiens, que tout notre travail s'accomplit ici-bas, et qu'après cette vie, Dieu, nous jugeant sur l'épreuve qu'il nous a fait subir, et nous assignant une position fixe et permanente, nous récom-

pense ou nous punit par la possession immédiate, ou par la pri-
 vation du souverain bien. Les données du second raisonnement
 semblent conduire à l'hypothèse d'une métempsycose, dans
 laquelle l'ame, s'unissant successivement à des organisations di-
 verses en rapport avec son état présent, est appelée à se rapprocher
 de Dieu par un développement continu, mais toujours inachevé.
 Nous ne voulons pas établir de comparaison entre la doctrine
 chrétienne de l'immortalité et celle de la métempsycose. Elles
 offrent l'une et l'autre, à la raison, des difficultés et des mystères,
 et je suis convaincu que, dans l'état actuel de la science, on ne
 pourrait résoudre ces difficultés et pénétrer ces mystères par les
 seuls efforts du raisonnement philosophique. Sur un point si dé-
 licat, il faut savoir borner sa curiosité, et après avoir démontré
 avec évidence l'éternité des ames, et la nécessité des peines et des
 récompenses, il convient de demander à la foi la solution des
 questions particulières qui se rattachent à la vie future.

FIN DE LA PSYCHOLOGIE.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA PHILOSOPHIE.

LOGIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DÉFINITION ET DIVISION DE LA LOGIQUE.

La logique peut être envisagée sous deux points de vue distincts.

1° Elle tire de la psychologie les données scientifiques qui sont nécessaires à la réalisation de son but, les lie entre elles et les ordonne systématiquement : sous ce rapport, elle mérite le nom de science ; et, quoique tous les éléments qui la constituent soient empruntés, elle se distingue pourtant de la science, qui les lui fournit, par la classification spéciale qu'elle établit entre eux, et par le but particulier qui préside à leur combinaison.

2° Les observations qu'elle détache de la psychologie ont en elle une fin essentiellement pratique : elles sont destinées à légitimer les préceptes à l'aide desquels cette science prétend s'imposer comme directrice à l'esprit humain. Son œuvre spéciale est donc de déterminer un ensemble de règles certaines, dont elle indique et commande l'application. Sous ce nouveau rapport, la logique peut être rangée au nombre des arts. Tout art, en effet, implique l'intelligence et l'application raisonnée de certains principes. Pour marquer ce double caractère de la logique, nous disons qu'elle est une *science pratique*. On sait, d'ailleurs, que son but est de diriger l'esprit dans la re-

cherche ou dans la démonstration du vrai. Quelques philosophes l'ont appelée l'art de penser; d'autres n'ont vu en elle que l'art de raisonner. Les premiers indiquent trop vaguement son objet : les seconds la renferment dans des limites trop étroites. Elle est, selon moi, comme une sorte d'organe artificiel et général, auquel l'intelligence du savant doit subordonner ses travaux; et, par conséquent, elle est appelée à régler l'usage de toutes les facultés rationnelles ou scientifiques. Les poètes et les orateurs doivent quelquefois la consulter pour donner à leurs œuvres un fond solide; mais elle n'a jamais prétendu s'imposer à eux comme règle spéciale. C'est dans l'esthétique et dans la rhétorique que les poètes et les orateurs trouvent les lois particulières auxquelles ils doivent obéir. En résumé, la logique est une science pratique qui déduit de la psychologie des règles certaines, propres à diriger les facultés rationnelles dans la recherche ou dans la démonstration de la vérité.

Le but spécial de la logique est de déterminer les moyens, à l'aide desquels l'esprit humain peut découvrir ou démontrer la vérité. Pour atteindre ce but, la plupart des logiciens ont distingué et étudié quatre opérations qui se lient entre elles, et se supposent. La première est celle qui forme les idées; la seconde, celle qui unit les idées et en tire les jugements; la troisième, celle qui unit les jugements entre eux, ou le raisonnement; la quatrième enfin, qui implique une combinaison des trois premières, a été désignée sous le nom général de *méthode*. De là est née la division de la logique, que la plupart des auteurs ont suivie et qu'ils regardaient comme le cadre le plus favorable à l'énumération complète et à la classification précise de leurs préceptes. On rattachait donc toutes les considérations, dont la logique peut être l'objet, à quatre chefs principaux, et l'on dissertait successivement, 1° sur les idées et sur les mots, 2° sur les jugements et les propositions, 3° sur les raisonnements, 4° sur les méthodes. Cette division a l'avantage d'être plus connue que toute autre; elle établit entre les matières une subordination méthodique, et en la suivant, on est sûr de n'omettre aucun point important. Nous conservons donc le plan général des logiques anciennes; mais pour le choix des détails, nous n'oublierons pas le temps où nous écrivons, et nous essaierons d'unir la convenance à l'utilité.

Au moment de nous engager dans la recherche des moyens par lesquels l'homme doit s'élever à la vérité, et la communiquer ou

la démontrer aux autres, une grave et redoutable question s'offre à nous sur le seuil même de la logique. Je crois entendre les sceptiques qui me crient : « Prenez garde : vous voulez imposer des règles à l'intelligence, et vous ne vous êtes pas assuré que l'intelligence soit capable de se soumettre à une règle ! Vous voulez lui montrer le chemin qui conduit à la vérité, et vous ne savez pas si elle est capable de le suivre ! Ne voyez-vous pas que votre logique reposera sur une hypothèse, et qu'elle peut être entièrement inutile ? Car, si l'instrument de la connaissance portait en soi un vice radical et irrémédiable, à quoi serviraient toutes les lois que vous auriez inventées pour son usage ? Remplissez donc, avant tout, votre devoir de philosophe, et prouvez, si vous le pouvez, que le vrai est accessible à notre intelligence. » Cette question de la certitude des connaissances, ou plutôt de la rectitude de l'intelligence, domine, je l'avoue, tous les problèmes de la logique. Sa solution est pour nous une sorte de *postulatum* nécessaire, une condition fondamentale, sans laquelle les préceptes de la logique spéciale seraient dépourvus de toute valeur. Quand on ne parviendrait qu'à démontrer qu'il est impossible de prouver scientifiquement la certitude des connaissances, et qu'il faut se soumettre sans discussion aux arrêts du sens commun, on doit au moins se décider sur ce grave sujet, et motiver sa détermination. Dans le domaine de la science, il n'est pas permis de mépriser les mille et une accusations que les sceptiques, tant anciens que modernes, ont entassées contre l'esprit humain. Que l'homme, étranger aux débats scientifiques, écoute avec indifférence le retentissement de ces plaintes ; je le conçois et je l'approuve : car pour l'homme, il n'existe d'autre règle de décision que le bon sens, et le bon sens répond assez au scepticisme, en lui opposant l'impuissance de ses attaques contre les convictions que la nature nous inspire. Mais on a droit d'exiger quelque chose de plus du philosophe. Si, en effet, il y a en lui une *conscience scientifique* qui consiste dans l'appréciation raisonnée de nos croyances naturelles, on conçoit que le philosophe puisse douter, quand l'homme continue de croire ; et nous devons faire tous nos efforts pour rassurer et raffermir les consciences philosophiques, dont la gravité des attaques, dirigées par les sceptiques contre l'intelligence humaine, aurait pu ébranler les convictions.

Dans la plupart des anciennes logiques, la solution des questions qui se rapportent à la certitude des connaissances, était com-

prise parmi les considérations dont les jugemens étaient l'objet. Cet ordre d'exposition ne nous paraît pas rationnel. La question de la certitude est, pour le logicien, une question préjudicielle et capitale; car la science, qu'il veut créer, n'est possible qu'autant que l'on reconnaît l'homme capable de découvrir la vérité. L'examen des objections dirigées contre notre capacité intellectuelle, et l'appréciation de la valeur réelle que nous sommes en droit d'attribuer à nos jugemens, forment donc dans la logique une partie distincte, et antérieure à celle qui a pour objet la détermination des règles que nous devons suivre dans la recherche et dans l'exposition de la vérité. La première de ces deux parties porte, dans quelques écrits modernes, le nom un peu ambitieux de *logique transcendante*: nous lui donnerons le nom plus modeste de *logique générale*. La seconde constitue la logique proprement dite, ou la *logique spéciale*.

LOGIQUE GÉNÉRALE.

CHAPITRE II.

DU SCEPTICISME.

Pour reproduire fidèlement les objections des sceptiques contre la certitude des connaissances, nous analyserons l'exposé précis et énergique que M. Jouffroy en a tracé dans une de ses leçons :

« La connaissance humaine est-elle ou n'est-elle pas une représentation fidèle de la réalité?..... Telle est la question débattue entre le scepticisme et le dogmatisme; et comme, dans tout acte de la faculté de connaître, il y a trois choses, la connaissance elle-même, le sujet qui l'obtient, et l'objet qu'elle représente, la prétention des sceptiques a été de prouver, par la triple analyse de la connaissance humaine, et de la réalité qu'elle représente et du sujet qui l'obtient, qu'il était impossible de résoudre affirmativement cette question.

« 1° Le premier défaut de la connaissance humaine, considérée en elle-même, c'est d'être incomplète. Or, si la connaissance humaine est nécessairement incomplète, quelle foi mérite cette connaissance? Ne faut-il pas, pour que chaque élément d'une connaissance soit parfaitement conçu et compris, que tous les autres éléments de la même connaissance existent dans l'intelligence? Car toute partie de la réalité soutient certains rapports avec les autres; et, quand on ne connaît pas ces autres parties et les rapports qui les unissent avec celles que l'on connaît, on n'a de celles-ci qu'une connaissance inexacte, connaissance, par conséquent, à laquelle il est impossible de se fier. »

2° Ajoutons que « cette connaissance incomplète n'a aucune fixité. Sur la même question, l'humanité passe, à mesure que

« les siècles se succèdent, d'une opinion à une autre, sans jamais
 « s'arrêter à aucune. Cette mobilité dans les opinions de l'humani-
 « té se retrouve dans celles de chaque nation; elle atteint l'in-
 « dividu même, comme elle atteint les nations et l'humanité.
 « Quelque rapide que soit le passage de l'homme sur la terre, de
 « l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à l'âge mûr, de l'âge mûr
 « à la vieillesse, d'année en année, de mois en mois, de semaine
 « en semaine, ses opinions s'altèrent, se modifient, se transfor-
 « ment en tout et sur tout..... Cette mobilité des opinions hu-
 « maines dans le temps devient diversité dans l'espace. Les nations
 « de l'Amérique ne pensent pas comme celles de l'Europe, ni
 « celles de l'Europe comme celles de l'Asie; et cette diversité qui
 « va souvent jusqu'à la contradiction, nous la retrouvons dans
 « le sein de chaque nation, dans le sein même de chaque famille,
 « entre les différents individus qui la composent. Or, que faire au
 « milieu de tant d'opinions diverses et souvent contradictoires?
 « A quel titre préférerai-je celle-ci à celle-là? Il n'y a évidemment
 « aucun motif légitime de choisir, et pourtant je ne puis croire
 « qu'à cette condition. »

3^o Si nous considérons l'objet même de la connaissance, les motifs de doute ne seront pas moins puissants. « Il y a deux élé-
 « ments dans l'objet de la connaissance, l'élément apparent et l'é-
 « lément caché, la surface et le fond : les qualités et les effets, d'une
 « part, la substance et les causes, de l'autre. Or, de ces deux élé-
 « ments, celui que nous atteignons, la surface, n'offre rien de
 « stable, ni de permanent. C'est une chose qui coule et ne reste
 « pas; c'est un flot qui succède à un flot, une apparence fugitive
 « qu'une autre remplace pour être remplacée à son tour. Et que
 « peut représenter une connaissance donnée par l'observation, si-
 « non l'une de ces apparences éphémères?..... S'il en est ainsi
 « de la connaissance de la surface qui se montre à nos yeux, que
 « doit-il en être de celle du fond qui leur échappe? On ne peut
 « expliquer l'acquisition de cette dernière connaissance que de
 « deux manières : ou nous la concluons de celle de la surface, ou
 « notre raison la conçoit à priori. Admettons la première manière :
 « est-ce, je le demande, une conclusion légitime que celle qui se
 « tire de la partie variable et accessoire d'une chose à la partie
 « fixe et principale de cette chose? Mais les prémisses de ce rai-
 « sonnement même, les avons-nous? Ne venons-nous pas de voir
 « que nous ne pouvions avoir aucune connaissance véritable de

« la surface des choses; que celle que nous pensions en avoir ne
 « représentait déjà plus rien au moment où nous venions de l'ac-
 « quérir?..... Si, au contraire, nous concevons à *a priori* la partie
 « de la réalité qui échappe à l'observation, quelle est l'autorité
 « d'une pareille conception? Qu'est-ce autre chose qu'une *divina-*
 « *tion*, qu'une présomption, quelque chose dont il est impossible
 « de démontrer l'exactitude et l'autorité?

« 4° Ces objections ne sont rien auprès de celle que le scepti-
 « cisme a tirées de la nature même de l'intelligence ou du sujet
 « qui connaît. Le corps humain n'est pas deux minutes de suite
 « identiquement le même; et pourtant ce corps, qui se renouvelle
 « sans cesse, est l'instrument de la connaissance, en sorte que,
 « quand il change, l'appareil des sens change avec lui. Or il suffit
 « que l'appareil des sens se modifie pour que la connaissance en
 « soit affectée, alors même que l'intelligence resterait immuable.
 « Mais une foule de circonstances tendent à modifier l'intelligence
 « même. L'homme varie et son intelligence avec lui, par l'âge,
 « par la maladie et par la santé; il n'est pas le même dans le
 « sommeil que dans la veille, et comment décider entre les idées
 « que nous obtenons dans ces divers états? A ces premières varia-
 « tions, ajoutez les modifications qui résultent de l'influence des
 « passions et des intérêts sur nos jugements, de celle du rang et
 « des professions, de celle des conformations physiques et des ca-
 « ractères, de celle des climats, de la nourriture et de mille autres
 « causes; calculez surtout l'énorme pouvoir de l'éducation que
 « nous recevons dans la famille et de celle que nous donnent, mal-
 « gré nous, la religion, les lois, les coutumes, les préjugés de notre
 « pays, en un mot, tout ce qui nous entoure, tout ce qui forme
 « cette atmosphère intellectuelle au sein de laquelle notre intelli-
 « gence se développe, et vous comprendrez que cette intelligence ne
 « peut être une mesure fixe de la vérité..... Après avoir considéré
 « l'intelligence dans son ensemble, passons à l'examen de ses
 « principales facultés. Toutes nos connaissances immédiates nous
 « viennent ou des sens, ou de la raison. Or tout le monde sait que
 « les sens nous trompent : aucun philosophe ne l'a contesté. Le
 « même sens, dans des moments différents, fait sur le même objet
 « des dépositions contraires : nul doute aussi que les différents sens
 « ne soient souvent en contradiction entre eux dans leurs témoi-
 « gnages. Enfin, on ne peut nier que les sensations ne se diversifient selon les espèces et même selon les individus. Les sens ne

« sont donc que des facultés individuelles et relatives qui ne nous
 « font connaître aucun objet tel qu'il est. La raison n'a pas une
 « autorité plus grande. Cette faculté ne perçoit pas les choses :
 « elle croit qu'elles existent, parce qu'elle ne peut pas concevoir
 « qu'elles ne soient pas. Mais est-ce là une preuve qu'elles existent
 « réellement? Encore, si on était d'accord sur la nature et le nombre
 « des principes rationnels! Mais non..... La liste d'Aristote n'est
 « pas celle de Kant; celle de Kant n'est pas celle de tout autre phi-
 « losophe..... Le travail intellectuel, qui se fait en nous sur les
 « données immédiates des sens et de la raison, peut se représenter
 « par ce seul mot, le raisonnement..... Les données des sens et de
 « la raison ayant été démontrées incertaines et mobiles, il est im-
 « possible que les connaissances que l'on en tire par le raisonne-
 « ment, ne participent pas à cette mobilité et à cette incertitude.
 « Il faut bien d'ailleurs supposer que le raisonnement est en lui-
 « même un instrument trompeur, puisque tous les sophistes et
 « tous les avocats du monde savent l'employer aux fins les plus
 « contraires, et qu'il est reconnu que tout habile homme peut
 « prouver le pour et le contre.... Faut-il parler de la mémoire,
 « auxiliaire obligé de toutes les opérations de l'esprit? Ne lui
 « arrive-t-il passouvent de nous représenter le passé tout autre qu'il
 « n'a été. On prétend qu'elle ne ment jamais. Mais qu'importe
 « qu'elle soit exempte de mensonge, si elle est sujette à de fré-
 « quentes méprises. Ajoutez que, toute méprise écartée, nous
 « n'avons d'autre garantie de la véracité de la mémoire que la
 « foi que nous lui accordons.

« 5° Outre ces causes particulières d'incertitude, le scepticisme
 « s'appuie sur une raison générale que rien ne peut détruire.
 « Quand les hommes, à toutes les époques, seraient toujours arri-
 « vés aux mêmes idées sur les mêmes choses, quand chaque
 « homme, dans les différents âges et dans les différentes circon-
 « stances de la vie, obtiendrait toujours les mêmes résultats en
 « appliquant ses facultés aux mêmes questions; quand, entre tous
 « les hommes d'un même pays et tous les peuples qui couvrent la
 « surface de la terre, il y aurait un accord parfait de sentiments et
 « d'opinions sur toutes choses, que serai-ce que tout cela? Ce serait
 « tout simplement la déposition de l'intelligence humaine sur la
 « réalité. Eh bien, qui nous a dit que l'intelligence humaine n'est
 « pas organisée de manière à ce que le reflet qu'elle reçoit de la
 « réalité soit un reflet infidèle, semblable à celui que projette dans

« une eau agitée la forme d'un objet qui s'y réfléchit? Qui nous
 « prouvera qu'elle n'est pas faite pour voir carré ce qui est rond,
 « bon ce qui est mauvais, vrai ce qui est faux? A cette dernière
 « objection, il n'y a pas de réponse possible : pour la résoudre, il
 « faudrait qu'une faculté nouvelle s'interposât comme juge
 « entre l'intelligence et la réalité : chose impossible et qui ne ser-
 « virait à rien quand elle se pourrait ! Car cette nouvelle faculté
 « tomberait sous l'objection même qu'elle serait appelée à résoudre.
 « On aboutit donc de toute façon à cette conséquence, qu'il n'y a
 « aucune raison d'être assuré de la connaissance humaine. »

En entendant cet acte d'accusation porté contre notre nature, on se sent, je l'avoue, comme frappé d'éblouissement et de vertige. On dirait que le sol va manquer sous nos pieds, et que la science n'est plus qu'un terrain mouvant, sur lequel notre esprit ne puisse plus désormais marcher que d'un pas incertain et chancelant. Revenons d'abord, pour rassurer notre conscience, au témoignage du sens commun. Ne nous montre-t-il pas au fond de notre ame, toujours fermes et vivantes, ces croyances universelles, que la nature a gravées dans notre intelligence? Nous n'avons pas un seul instant hésité à reconnaître notre existence, celle des corps qui nous environnent, la relation de la cause à l'effet, la réalité des intelligences créées; le sens commun avait tout conservé, tout maintenu par sa seule vertu, même avant que notre raison, étourdie du bruit de ces plaintes, fût capable de réduire à leur juste valeur des objections, qui ne sont redoutables que pour elle : nous n'avons donc point à craindre que le scepticisme universel devienne jamais une doctrine pratique. Quand l'esprit humain renonce à des dogmes anciens, qui ne sont plus en rapport avec ses lumières toujours croissantes, et qu'il n'a pas encore trouvé les dogmes nouveaux dont il sent le besoin, il y a sans doute pour lui un moment de douloureuse incertitude. Bien des gens alors regrettent le passé et n'osent se fier à l'avenir; mais ce doute n'est qu'un état de transition; il ne porte que sur quelques points importants, et n'attaque pas les fondements même de la connaissance. Dans une société en travail, où s'enfantent si lentement et si péniblement les croyances dont l'avenir doit vivre, vous ne trouverez pas un seul homme qui ne croie à rien : la foi vit encore dans toutes les ames; elle n'est que plus ou moins restreinte, plus ou moins vague, plus ou moins variable dans son objet. Le scepticisme universel est donc toujours confiné dans le domaine

de la théorie ; hors de là , son impuissance est constatée , et c'est déjà une assez forte présomption contre lui ; car une doctrine qui ne peut jamais entrer dans le domaine de la pratique et de l'application , ne mérite pas vraiment le nom de théorie : elle n'est tout au plus qu'une hypothèse plus ou moins embarrassante , et que l'on mépriserait , lors même que l'on serait hors d'état de la réfuter.

Mais nous pouvons répondre aux sceptiques autrement que par le mépris. Examinons les cinq raisonnements dans lesquels nous avons résumé toute leur argumentation contre la certitude des connaissances ; nous verrons que les quatre premiers ne soutiennent pas la discussion , et que si le dernier ne peut être directement réfuté , il se réduit au moins à une hypothèse , que rien ne justifie.

1° La connaissance humaine est incomplète ; c'est là en elle un défaut irrémédiable , car il tient à notre nature même. Notre esprit est nécessairement borné ; sa vue ne devient pénétrante qu'en se concentrant sur un point ; elle ne devient étendue qu'en s'arrêtant aux surfaces ; mais il ne suit pas de là que notre connaissance soit infidèle , c'est-à-dire , fautive et mensongère. Pour que nous fusions trompés par une idée incomplète , il faudrait que cette idée s'imposât à nous comme une représentation adéquate ou parfaite de son objet. Or la connaissance porte toujours en soi la révélation de son vrai caractère : et quand la passion ne nous aveugle pas , il nous est impossible de ne pas voir que nos idées ne représentent que des parties de la réalité. Puis donc que la connaissance ne nous trompe pas sur l'étendue de sa compréhension réelle , nous n'avons aucun droit de lui reprocher son infidélité. La vérité des images réfléchies dans une glace ne dépend pas de son étendue ; un fragment de miroir , dans lequel je ne puis apercevoir que ma figure , la représente-t-il moins exactement que ne peut le faire une glace , dans laquelle je me vois tout entier ? Il est vrai qu'un élément de connaissance n'est parfaitement conçu et compris que dans son rapport aux autres éléments , qui constituent avec lui la connaissance totale ; mais il est absurde d'en conclure qu'il soit inexact dans son rapport à la portion de réalité qu'il représente. Je suppose que je ne conçoive dans un triangle que sa forme et la valeur de ses trois angles ; l'idée que j'en ai est-elle fautive , parce que j'ignore encore quelles sont ses autres propriétés , soit absolues , soit relatives ? En suivant les conséquences du raisonnement

des sceptiques, on serait conduit à soutenir cet étrange paradoxe : qu'il n'y a rien de certain pour qui ne connaît pas tout. En effet, si les diverses parties d'une réalité soutiennent entre elles des rapports qu'il faut connaître pour se former de cette réalité et de chacune de ses parties une idée exacte, chaque être particulier est aussi lié à tous les autres êtres, et constitue avec eux un tout, hors duquel on ne peut le concevoir sans rendre incomplète, et, par conséquent, fautive, l'idée que l'on s'en fait ; d'où il suit que l'on ne peut avoir de connaissance certaine sur aucun être, sans connaître parfaitement l'univers tout entier ; et comme le monde a son principe et sa fin en Dieu, et qu'ainsi pour le connaître, parfaitement il faut avoir une idée complète de l'Être divin, il est évident qu'il n'y a rien de certain pour qui ne possède pas l'omniscience. L'absurdité d'une telle conséquence démontre assez la fausseté du raisonnement d'où elle est tirée.

2° J'avoue que la connaissance humaine est variable, qu'elle change dans le temps, qu'elle se diversifie dans l'espace, dans les nations, dans les familles, dans les individus. Mais puisqu'elle change, il y a donc en elle quelque chose d'immuable : car tout changement absolu implique contradiction dans les termes même. Puisqu'elle est diverse, elle admet aussi des ressemblances : car le divers ne se conçoit pas sans le semblable. Le raisonnement des sceptiques est donc faux dans sa conséquence et dans son principe. S'ils accordent que le changement et la diversité de la connaissance s'arrêtent à certaines limites, ils perdent le droit de conclure que tout est incertain : s'ils prétendent que tout est changeant et divers dans la connaissance, leur principe est faux et contradictoire. Consultons d'ailleurs l'observation : sous cette multitude d'opinions particulières, mobiles et diverses, qui frappent les regards, nous découvrirons un fond de connaissance permanent, immuable, universel. Mettons à part les axiomes de géométrie, qui ne sont pas, que je sache, sujets à varier, et les théorèmes mathématiques, que l'assentiment de tous les savants a consacrés : laissons même, si l'on veut, de côté les croyances que le bon sens de tous les hommes admet dans la vie commune : nous pourrions encore trouver, même dans le domaine de la religion et de la morale, des jugements fondamentaux qui se transmettent d'âge en âge, comme le patrimoine commun de toutes les intelligences. L'homme s'est fait bien des idées fausses sur la divinité : mais il a cru partout et toujours à la puissance, à l'intelligence et à la

justice de l'Être divin. Les dieux même du paganisme, qui, dans leurs rapports entre eux et dans leur vie privée, se montraient si souvent méprisables ou odieux, ne manquaient jamais dans leurs rapports avec l'humanité, ni de sagesse, ni de justice. On n'a pas toujours bien su quelle est la nature des âmes; mais on a toujours cru à leur éternité, et partout, sous des formes diverses, on retrouve le dogme d'une vie future, et la foi à la nécessité des peines et des récompenses. En morale on a toujours reconnu que l'obligé doit reconnaissance au bienfaiteur, qu'il faut aimer ses parents, qu'il faut respecter la vie de ses frères, et les secourir dans le besoin. Les hommes sont d'accord sur les principes, ils ne se divisent que sur les questions de fait ou d'application. Nous avons donc en tout genre, même en matière de morale, un fonds immuable de connaissance qui sert de point de départ à notre intelligence, appelée dans tout le reste à conquérir la vérité par de lents et pénibles efforts.

3^o Nous n'apercevons, a-t-on dit ensuite, dans les choses que ce qui change : donc nous ne pouvons ni les saisir ni les fixer. Cette partie du troisième raisonnement serait fort embarrassante pour les dogmatiques, si la seconde, qui concerne le fond de la connaissance ou la conception de l'élément invisible des choses, était bien établie. Il est évident que, si l'on ne pouvait légitimement rattacher les phénomènes variables, que l'on perçoit, à des substances et à des causes réelles, conçues par la raison, le monde deviendrait une vaine fantasmagorie. Mais, les substances et les causes étant données, les phénomènes de ce monde changeant prennent un caractère de fixité relative, qui les rend saisissables dans le temps et dans l'espace; et ce qui passe, participant à la réalité de ce qui demeure, devient un objet de connaissance que la mémoire peut classer et conserver. Voyons donc si les sceptiques ont détruit la certitude des conceptions de substance et de cause. Selon eux, « on n'a aucun droit de déduire la connaissance du fond, de celle de la surface : un tel raisonnement serait doublement vicieux, puisque la conclusion dépasserait l'étendue des prémisses, et que d'ailleurs nous ne pouvons avoir une connaissance certaine de la surface, qui est toujours mobile et changeante. » Cette partie du dilemme des sceptiques est inattaquable : elle n'exprime qu'une opinion qui nous a déjà servi à nous-mêmes de fondement pour établir nos principes sur la nature de l'instinct rationnel. On ajoute ensuite : « Si les notions de substance et de cause sont conçues à priori par

notre raison, une telle conception n'est qu'une *divination*, qu'une présomption, dont il est impossible de démontrer l'autorité. » Ecartons du débat le mot vague de divination, qui, si on le prenait dans son sens naturel, nous donnerait trop d'avantage. En effet une divination réelle impliquerait en nous l'inspiration d'une intelligence supérieure, dont l'autorité serait un moyen de démonstration satisfaisant pour tout esprit raisonnable. Attachons-nous donc au mot, présomption, qui exprime la véritable idée des sceptiques. Eh bien, comment osent-ils dire que des idées qui se montrent dans toutes les âmes avec un caractère absolu de nécessité, et que les raisonnements les plus subtils n'ont jamais ébranlées, ne sont rien de plus que des présomptions, ou des conjectures sans motifs? Une présomption n'est-elle pas un jugement libre de l'esprit, un jugement particulier à quelques hommes, un jugement qui cède peu à peu à l'influence des raisons qu'on lui oppose? Si les idées de substance et de cause sont universelles et nécessaires, si aucune force ne peut les vaincre, est-il raisonnable de prétendre qu'elles n'ont point en nous de motif ou de raison? N'est-il pas évident, au contraire, que leur invincible énergie tient à une cause, à une raison intime qui peut bien n'être pas perceptible en elle-même, mais qui se révèle assez clairement par la constance de ses effets?

4° La première partie du quatrième raisonnement, concernant les variations déterminées dans l'intelligence par les changements continus auxquels l'organisation est sujette, par les circonstances d'âge, de santé, de maladie, etc., et par les influences de l'éducation domestique et nationale, se rattache au second argument des sceptiques, et les conséquences que l'on voudrait en tirer sont déjà réfutées. Toutes ces causes de variation, dont on nous fait une effrayante énumération, modifient sans doute puissamment notre intelligence et doivent nous engager à nous défier de nos idées dans ce qu'elles ont de particulier et de relatif; mais il n'en reste pas moins démontré que le fond de notre intelligence est à l'abri du changement, et que nos idées, dans ce qu'elles ont d'universel, d'absolu, de général, demeurent fixes et inaltérables. Examinons maintenant si les sceptiques seront plus heureux dans leurs accusations contre nos principales facultés. Ils prétendent « que le même sens, dans « des moments différents, fait sur le même objet des dépositions « contraires; que les différents sens se contredisent souvent dans « leur témoignage, et que les sensations se diversifient selon les

« espèces et les individus. » Sauf quelques exagérations de détail, tout cela est vrai : je ne nierai pas, non plus, « que les sens ne soient, à certains égards, des facultés individuelles et relatives « qui ne représentent aucun objet tel qu'il est. » Tout phénomène de sensation est déterminé par le rapport d'un objet extérieur au sujet interne ; il est comme le point de réunion de deux natures en communication l'une avec l'autre ; il implique deux éléments, l'un *subjectif*, l'autre *objectif*, dont la fusion le constitue : il ne représente absolument ni l'objet, ni le sujet. Si donc notre esprit ne pouvait jamais envisager ce phénomène que dans sa totalité et son ensemble, l'existence générale et vague de l'objet étant seule impliquée dans le phénomène ainsi conçu, toute affirmation relativement aux qualités de ce même objet, serait nécessairement incertaine. Mais notre esprit a évidemment la faculté de décomposer les phénomènes de sensation, et de déterminer en eux la part de l'objet et celle du sujet. La détermination des apparences, sous lesquelles les qualités des corps se manifestent à nous, tient à la nature individuelle du sujet et du milieu organique dans lequel il perçoit : tout le monde le sait, et ce fait même est la condamnation du scepticisme : car il suppose que notre jugement conçoit, au-dessous de cette détermination des apparences, quelque chose, qui en elles tient à la nature de l'objet, et qui nous en offre une manifestation fidèle. Si mes sens ne me montrent pas l'étendue d'un corps telle qu'elle est, ils m'assurent au moins que ce corps est réellement étendu : s'ils déterminent imparfaitement sa forme, ils m'assurent au moins qu'il en a une, et qu'elle se rapproche de celle que je lui attribue. Leur témoignage, dans ce qu'il a de déterminé, n'est que relatif et approximatif : dans ce qu'il a de général, il est absolu et rigoureusement exact. En outre, si les impressions sensibles, dérivant d'un même objet, varient dans le même homme, selon les temps, et se diversifient dans les différents individus de l'espèce, selon les différences d'organisation, il est certain, d'un autre côté, que les impressions, dérivant des divers objets de même ordre, sont partout et toujours entre elles dans les mêmes rapports, et que ces rapports, identiquement perçus par tous les individus dont l'organisation est saine, sont l'image fidèle des rapports qui existent réellement entre les objets de nos sensations. Ainsi, quoique la connaissance sensible soit bornée, en la renfermant dans une certaine sphère de généralité, on peut lui donner un caractère de fixité et de certitude.

En ce qui concerne la raison, sur quel misérable prétexte se fonde-t-on pour refuser à ses principes toute fixité, toute consistance dans les ames? On nous dit que les philosophes n'ont pu s'accorder quand ils ont voulu dresser la liste exacte des concepts primitifs de la raison. Mais l'impuissance des philosophes prouve-t-elle que cette liste n'existe pas? La constance des efforts qu'ils ont faits pour la trouver, ne démontre-t-elle pas qu'ils ont toujours cru à son existence, et que, sous cette multitude d'opinions particulières dont la diversité effraie l'imagination, se cachent, dans les profondeurs de la conscience, des principes indépendants du temps et des circonstances, des principes incorporés en quelque sorte à notre ame, et auxquels tient la vie et l'identité de l'intelligence humaine? La raison, ajoute-t-on, ne perçoit pas son objet en lui-même : elle croit qu'il existe, parce qu'elle ne conçoit pas qu'il puisse ne pas exister. Or ce n'est pas là une preuve de son existence. Il serait assez ridicule, en effet, d'essayer de prouver l'existence d'un objet, en alléguant qu'on ne peut concevoir qu'il n'existe pas. Ce n'est pas là non plus le procédé de la raison. Elle conçoit et croit à *priori*, en vertu d'un seul acte indivisible et nécessaire; et nous avons déjà fait voir que cet acte ne peut être considéré comme une présomption ou un préjugé. Nous ne suivrons pas les sceptiques dans leurs agressions contre le raisonnement et la mémoire. Il nous semble inutile de montrer que les principes étant donnés, il n'y a pas de fausse déduction dont on ne puisse démontrer clairement le vice. Quant à la mémoire, si nous mêlons à ses révélations quelques jugements faux qui les dénaturent, il est évident que l'erreur qui résulte de ce mélange peut toujours être corrigée, quand on est attentif et de sang-froid. D'ailleurs, le sort du raisonnement et de la mémoire est étroitement lié à celui des facultés auxquelles nous devons nos connaissances immédiates. En garantissant celles-ci contre les coups du scepticisme, nous avons mis celles-là à l'abri de toute attaque sérieuse. S'il existe, en effet, des notions premières dont on soit obligé d'admettre la certitude, on ne peut nier, sans inconséquence, la certitude des notions secondaires que nous en tirons par des déductions conformes aux lois de notre nature.

5° « Eh bien! soit, dit-on enfin; notre intelligence est conséquente à elle-même : elle est uniforme dans ses jugements; mais qui sait si elle ne porte pas en soi un vice radical et irrémédiable, si elle n'est pas essentiellement et uniformément infidèle dans ses

révélations? Pour établir sa véracité, quelle autre preuve nous donne-t-on ou peut-on nous donner que le témoignage de l'intelligence même, qui devient ainsi juge et partie dans sa propre cause.» Cet argument peut s'entendre de deux manières : ou l'on suppose que notre intelligence pourrait nous tromper en tout et sur tout, ou l'on admet qu'il y a du vrai et du faux dans toutes nos idées, et qu'il nous est entièrement impossible de distinguer l'un de l'autre. La première hypothèse est évidemment absurde. Se tromper, c'est aller au delà ou rester en deçà du vrai. L'erreur implique donc cette idée, que l'être qui se trompe voit actuellement quelque chose, et l'on ne peut voir ce qui n'existe pas. Dire que l'intelligence se trompe en tout et sur tout, c'est donc détruire l'idée même d'intelligence; car l'erreur absolue est impossible, si l'on voit quelque chose, et l'être qui ne verrait rien ne serait pas intelligent. Il faut donc nécessairement supposer qu'il y a du vrai dans toutes nos idées, et le scepticisme consiste à soutenir qu'il nous est impossible de le distinguer du faux qui s'y mêle toujours à quelque degré. Nous sommes obligé d'avouer que toute idée résultant d'un certain rapport du sujet ou de l'objet n'est jamais entièrement vraie, ni subjectivement, ni objectivement; mais nous avons déjà vu que l'esprit exerce sur ses idées une faculté de décomposition qui détermine en elles la part du sujet et celle de l'objet. Personne n'ignore que ses idées, comme phénomènes déterminés, sont relatives et ne réfléchissent purement ni le sujet, ni l'objet. Mais tout le monde sait discerner, dans le mélange qu'elles contiennent, ce qui vient de l'un et ce qui vient de l'autre. «Oui, sans doute, répliqueront les sceptiques, l'intelligence humaine établit des distinctions, en vertu desquelles elle se croit en droit de juger de ce qu'il y a de subjectif et d'objectif dans ses idées; mais, encore une fois, comment prouver autrement que par le témoignage de l'intelligence que ces distinctions sont fondées? Notre raisonnement subsiste donc tout entier, et vos observations précédentes n'ont fait que déplacer la difficulté que vous aviez à résoudre.» Les sceptiques ont raison de penser que nous n'avons pas réfuté leur dernier raisonnement. Les réflexions qui précèdent n'avaient d'autre objet que de faire justice de quelques exagérations et de ramener la question à ses termes les plus simples. Le cinquième raisonnement n'est donc pas réfuté; mais, comme il ne reste plus aucune trace des nombreuses accusations dirigées dans les quatre premiers contre l'intelligence, nous lui avons ôté tous les

appuis qui faisaient sa force, et dans l'état d'isolement auquel nous l'avons réduit, il ne contient plus que l'énoncé d'une hypothèse gratuite, et qui, en établissant le scepticisme, doit en devenir le premier objet.

Après avoir montré que la doctrine des sceptiques n'est qu'une hypothèse dénuée de preuves, faut-il aussi prouver positivement qu'elle est fausse? Quand on demande aux sceptiques des preuves positives en faveur de leur opinion, ils ont peut-être le droit de se retrancher derrière une fin de non-recevoir, et de répondre que l'on n'a rien à prouver quand on n'affirme rien. Mais cette fin de non-recevoir, les dogmatiques peuvent à leur tour l'opposer aux sceptiques, et soutenir qu'entre eux et leurs adversaires, il n'y a d'autre juge que le bon sens. En effet, la véracité de l'intelligence est un fait de telle nature, qu'il ne semble comporter aucune démonstration possible. Si nous mettons en état de suspicion toutes les facultés, toutes les connaissances et toutes les idées à la fois, à quoi pourrions-nous ensuite nous prendre pour apprécier rationnellement l'une quelconque de ces facultés, de ces connaissances, de ces idées? Dans tout raisonnement, la conclusion se lie à un principe : si ce principe n'est pas certain, il faut chercher un autre principe qui soit antérieur au premier et le contienne, et remonter ainsi d'un principe à un autre, jusqu'à ce qu'on en ait trouvé un qui ne suppose aucune vérité antérieure, et dont la certitude, admise à *priori* et sans discussion, se communique de proche en proche jusqu'à la conclusion du premier raisonnement. Supposez qu'il n'existe aucun principe certain à *priori* et par lui-même; aucun raisonnement ne se suffit à lui-même; il n'y en a pas un seul dont on ne puisse demander la preuve, et, par conséquent, dans cette hypothèse il n'y a pas de démonstration possible. Eh bien! quand on nie à la fois tous les genres de certitude, ne met-on pas en question tous les principes, sans en excepter un seul? Par cela même que l'on n'excepte rien de son doute, n'est-il pas évident que l'on enlève aux dogmatiques tout moyen de preuve; et que par là on les condamne, s'ils sont assez fous pour subir de telles conditions, à une véritable pétition de principe?

« Mais, diront les sceptiques, nous ne méritons pas ces reproches. Ce n'est pas nous qui avons placé nos adversaires dans cette fautive et insoutenable position. Ils se la sont faite à eux mêmes en affichant la prétention de démontrer philosophiquement la certitude des connaissances. S'ils s'étaient bornés à la poser comme un fait

de sens commun que notre nature nous fait une loi de reconnaître, le scepticisme n'eût pas songé à les attaquer sur ce terrain. Car nous avouons que l'intelligence humaine a foi en elle-même; mais nous disons que cette foi est aveugle, c'est-à-dire dépourvue de tout motif rationnel.» Convenons-en, ces récriminations du scepticisme ne sont pas sans fondement. Quoiqu'il soit aisé de se convaincre que la question générale de la certitude des connaissances ne peut recevoir aucune solution scientifique, et que tout essai de raisonnement sur un tel sujet doit nécessairement aboutir à une pétition de principe, les dogmatiques s'obstinent souvent encore à chercher ce qui n'existe pas, c'est-à-dire un raisonnement concluant sur un sujet qui ne comporte aucun raisonnement. Au défaut de leur raison, que n'ont-ils consulté l'expérience! Les impuissants efforts auxquels s'étaient livrés leurs devanciers pour trouver une démonstration scientifique de la vérité de l'intelligence, auraient suffi pour les éclairer sur la vanité de leurs tentatives. Examinez, en effet, tous les systèmes qui ont pour objet de rendre raison de toutes nos connaissances; il n'en est pas un seul qui ne s'arrête à quelque principe, qu'il est contraint de poser *a priori* sans le démontrer. Les stoïciens et les épicuriens proclament, comme motifs premiers de jugement, l'évidence et le témoignage des sens externes; mais ils ne réussissent pas à en démontrer l'infailibilité. Descartes pose son *Cogito, ergo sum*: mais, si ces deux propositions forment un raisonnement, ce raisonnement est une pétition de principe; si elles n'expriment que la liaison et l'identité de deux idées, la vérité de l'une et de l'autre n'a d'appui que dans le témoignage du sens intime, dont la certitude n'est pas et ne peut pas être prouvée. De nos jours, les philosophes allemands ont ardemment poursuivi cette chimère d'une démonstration scientifique sur la certitude des connaissances en général: tous ont échoué; tous devaient échouer dans leurs tentatives. M. Cousin lui-même, en proclamant la raison comme un critérium universel et plus qu'humain, n'est pas plus heureux: il n'échappe pas à l'objection fondamentale du scepticisme. Car, après tout, c'est la raison même qui, dans son système, se rend témoignage; c'est la raison qui déclare qu'elle est *impersonnelle, nécessaire*, qu'elle perçoit immédiatement un objet externe et qui est nécessaire comme elle.

Mais, s'il est absolument impossible de démontrer scientifiquement la certitude des connaissances, pourquoi les philosophes s'im-

poseraient-ils cette démonstration comme un devoir spécial et rigoureux? Pourquoi ne pas avouer une impuissance qui tient à la nature du sujet? Ne peut-on simplifier la question en disant aux sceptiques : « Vous n'avez en votre faveur aucune preuve positive : toutes vos accusations contre l'esprit humain sont des mensonges et des calomnies. L'instinct impose à l'homme le dogmatisme : la science doit obéir à ses inspirations, ou en détruire l'autorité par des raisonnements évidents. Nous ne consentons pas à opérer une abstraction violente entre l'homme et le philosophe : les croyances premières de l'un doivent servir de point de départ à la science de l'autre, et la raison, dépourvue de motifs réels et sérieux, ne peut, sans absurdité, s'inscrire en faux contre la foi du genre humain. »

Il est un autre genre de scepticisme plus réservé dans ses prétentions, et par conséquent plus dangereux que le doute universel. Il ne s'attaque pas à l'intelligence tout entière : au lieu de s'élever contre toutes les facultés à la fois, il s'incline devant l'une d'elles, et sacrifie toutes les autres à l'idole qu'il révère et qu'il admire. Ainsi les platoniciens, à genoux devant la raison qu'ils identifient avec Dieu même, affichent le plus profond mépris pour les connaissances sensibles. Epicure, au contraire, dans son culte fanatique des sensations, manifeste son dédain pour les vérités rationnelles, et s'obstine, selon Cicéron, à rejeter cette disjonctive : *Hermachus vivra ou ne vivra pas demain*. Dans tous les systèmes exclusifs, on trouve des traces évidentes de ce scepticisme partiel. Or est-il raisonnable et juste de reconnaître, d'exagérer même l'autorité d'une partie de l'intelligence, pour se révolter avec plus de succès contre l'autre? Peut-on faire sa part au scepticisme, comme à l'incendie? S'il est vrai qu'il n'y ait aucune de nos facultés premières, dont la science puisse confirmer ou détruire l'autorité naturelle par ses arguments, on ne voit pas à quel titre on établirait des distinctions entre les principes de connaissance, pour admettre les uns et rejeter les autres. Nous les tenons tous de la Providence; ils ont tous puisé dans leur nature et dans leur origine une autorité de même genre et de même poids. Que sont d'ailleurs nos diverses facultés, sinon des parties que l'abstraction a créées artificiellement dans un tout réellement simple et indivisible! L'intelligence est un : on ne peut la mutiler sans la détruire. Quand l'homme ouvre son ame à un scepticisme partiel, il lui est impossible de s'arrêter à ce juste milieu philosophique. Une logique intérieure

l'entraîne par une pente nécessaire vers l'un des extrêmes. C'est cette logique inflexible, qui conduisit les académiciens, dans la première ardeur de leurs disputes contre le sensualisme, à étendre leur doctrine du probabilisme à la raison même : c'est elle, qui plus tard, après les fatigues d'une longue lutte, rapprocha et confondit presque dans les mêmes limites le *probabilisme* de l'académie et l'*évidence* du portique.

La science ne fournissant aucun raisonnement général, ni pour établir, ni pour ruiner l'autorité de l'intelligence, quelle sera donc, sur ce grave sujet, la tâche imposée au philosophe? Se bornera-t-il à reconnaître indistinctement l'autorité des facultés diverses, qui constituent l'esprit humain? Cette soumission générale et non motivée serait pour le philosophe une véritable abdication. Son devoir est de rendre raison de tout ce qui peut être expliqué, de démontrer tout ce qui comporte la possibilité d'une démonstration. Or, parmi les facultés ou les principes de la connaissance, il existe des rapports de subordination et de dépendance : le philosophe doit essayer de découvrir ces rapports ; il doit établir entre les facultés un ordre tel, qu'elles puissent s'expliquer les unes par les autres. Quand, en établissant cet ordre, il parvient à une faculté, qui n'en suppose aucune autre, et dont aucun principe intellectuel ne peut plus lui rendre raison, il s'arrête à cette faculté : après en avoir déterminé les caractères, il en pose l'existence et la certitude, comme un fait premier et irréductible, et il s'appuie sur elle, pour démontrer la certitude des facultés secondaires qui en dépendent. En un mot, découvrir toutes les facultés indépendantes et premières, celles qu'il est impossible de confondre entre elles, et au-delà desquelles on ne peut plus remonter ; rattacher à ces facultés toutes celles qui leur sont subordonnées et qui en dérivent ; apprécier le degré, la limite et l'étendue de l'autorité que ces facultés secondaires empruntent à leur principe : telle est, selon moi, en ce qui concerne la certitude des connaissances, l'œuvre que la philosophie doit accomplir ; tel est le but que nous essaierons d'atteindre dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

DES MOTIFS PREMIERS DE NOS JUGEMENTS.

§ I. *Division générale des jugements.*

Toute affirmation présuppose toujours une idée vraie ou fausse qui la détermine, et par conséquent nos idées sont pour nous des motifs immédiats de jugement. Cette dénomination de *motifs de jugement* peut aussi s'étendre aux facultés diverses qui engendrent les idées, puisque, suivant la nature de leurs produits, elles exercent sur le jugement une influence salubre ou nuisible, et que la vérité de l'affirmation dépend de leur rectitude.

Nos idées se forment, nous l'avons prouvé en psychologie, par *perception* ou par *inspiration*; elles dérivent ou de la vue immédiate de leur objet, ou de l'instinct rationnel qui, par un seul et même acte indivisible, fait naître, avec les idées même, la foi à l'existence de la réalité qu'elles représentent. C'est à la perception que nous devons la connaissance de nos opérations mentales; mais les concepts universels de la substance, de la cause, de la durée, de l'espace, etc., sont des inspirations de l'instinct. Cette division de nos idées doit évidemment se reproduire dans nos jugements. Dans les uns, l'affirmation est déterminée par la perception. Quand je dis, par exemple : *je souffre, je suis attentif, j'imagine, je raisonne*, etc., les faits que j'affirme sont immédiatement perçus par la conscience. D'autres jugements beaucoup plus nombreux qu'on ne l'imagine communément, paraissent indépendants de la perception; ils en dépassent au moins les limites et atteignent un objet placé hors de la portée de notre conscience, un objet que nous ne voyons pas immédiatement et en lui-même, un objet que nous concevons, et dont nous admettons la réalité par croyance. Soit, par exemple, cette proposition : « Toute la nature est soumise à des lois constantes et immuables; » il est évident que je ne perçois pas tout ce qu'elle

exprime. La nature est immense : je ne connais que l'étroit domaine dans lequel je suis confiné, et cependant mon affirmation embrasse l'universalité des choses. Les lois, dont j'ai observé l'action, sont bien peu nombreuses, et cependant mon jugement s'applique à toutes les lois sans exception. Dans le coin du monde où Dieu m'a placé, mon œil ne suit que depuis quelques années la succession des phénomènes ; mon affirmation néanmoins remonte dans le passé fort au delà de ma courte expérience, et s'étend au delà du présent à un avenir indéfini. La perception n'explique donc pas la vaste compréhension de mon jugement. L'action d'un autre mobile est ici entièrement évidente, et ce mobile n'est autre que l'instinct rationnel dont les inspirations suppléent à l'insuffisance de nos observations personnelles. Tous nos jugements peuvent donc se diviser en deux grandes classes : en *jugements de perception* ou de *notion* et en *jugements de croyance*.

Essayons maintenant de déterminer les objets spéciaux sur lesquels portent les jugements de notion et les jugements de croyance. On doit comprendre dans la première classe, 1° tous ceux qui se rapportent à des phénomènes actuels de conscience ; nous avons cité plus haut quelques exemples de cette espèce de jugements ; 2° tous ceux dans lesquels l'affirmation ne constate que l'existence des idées, de leurs rapports entre elles, et ne s'étend pas, suivant une expression fréquemment employée aujourd'hui, au delà de la réalité subjective. On peut citer, comme appartenant à cette seconde espèce de jugements de notion, tous les *jugements mathématiques purs* dans lesquels on n'établit de rapport qu'entre les idées des nombres et de l'étendue abstraite, et qui n'ont, relativement aux choses, qu'un caractère hypothétique. La perception domine encore dans nos jugements, quand nous jugeons de ce que les objets extérieurs nous paraissent, et non de ce qu'ils sont en eux-mêmes. — A la seconde classe appartiennent tous les jugements qui déterminent un rapport au passé ou à l'avenir. Les faits passés nous sont transmis par le témoignage ou révélés par la mémoire. Quand ils sont transmis par le témoignage, il n'y a pas un seul philosophe qui ne les considère comme des objets de croyance. Quand ils sont révélés par la mémoire, ils ne doivent pas davantage être rapportés à la perception. Car on a déjà démontré que la mémoire est essentiellement distincte de la conscience, et que son jugement sur le passé implique une conception qui est purement instinctive, puisque cette conception ne s'explique ni par les phénomènes or-

ganiques, ni par la manière dont notre conscience est affectée. En ce qui concerne l'avenir, nous avons fait voir qu'il ne peut y avoir de perception de ce qui n'est pas encore; que toute prévision est un résultat de l'induction, c'est-à-dire d'un principe de nature instinctive, et dont l'action s'appuie sur la mémoire. Je range encore parmi les jugements de croyance tous ceux qui se rapportent à l'être universel et aux êtres contingents, distincts de nous-mêmes. L'être universel ne se manifeste immédiatement ni aux sens, ni à la conscience : c'est l'instinct rationnel qui le conçoit au moyen des signes par lesquels il s'annonce soit dans le monde, soit dans l'homme. Quant aux intelligences contingentes, dont l'activité anime la création, elles ne nous sont révélées que par induction. Enfin, nous ne percevons pas les corps en eux-mêmes; nous ne constatons leur existence que par une application inductive du principe de causalité. De plus, dans tout jugement de sensation nous supposons, outre l'apparence relative sous laquelle nous concevons l'objet, un élément absolu conforme à la réalité extérieure de ce même objet. Par exemple, quand je dis : « ce corps est rond, » je dégage des résultats déterminés de la sensation l'idée de rondeur que je regarde comme une représentation fidèle de l'objet considéré dans sa forme. Le rapport que nous établissons ainsi entre nos idées et leurs objets, ne peut être perçu, puisque les objets mêmes ne le sont pas, puisque l'un des termes de ce rapport est placé hors de notre conscience, et que, par conséquent, il ne peut être en aucun cas l'objet d'une intuition immédiate. En résumé, les jugements de notion sont indépendants du temps quand ils portent sur des idées générales dont le rapport est marqué d'un caractère d'universalité. S'ils se rapportent à des vérités particulières, ils sont toujours renfermés dans le présent, et ne s'appliquent ni au passé, ni à l'avenir; ils ont pour objet les opérations ou modifications internes du moi, les apparences sensibles sous lesquelles les choses se manifestent à nous, et les idées générales ou abstraites, considérées en elles-mêmes et sans application actuelle aux réalités qui leur correspondent dans la nature. Les jugements de croyance atteignent les réalités extérieures, matérielles ou spirituelles, contingentes ou nécessaires; quand on les considère par rapport à la durée, s'ils dérivent immédiatement du sens commun, ils excluent toute idée de temps; s'il n'en dérivent que médiatement et ne nous font connaître que des faits particuliers, ils s'ap-

pliquent, selon les circonstances, au présent, au passé et à l'avenir.

Le lecteur ne doit pas prendre cette division dans un sens exclusif et absolu, et s'imaginer qu'il y ait dans l'esprit des jugements qui ne supposent que la perception, et des jugements qui ne dépendent que de l'instinct. Les facultés qui engendrent la connaissance n'agissent jamais isolément : tout phénomène complet de l'intelligence est le résultat de leur concours, et, quand nous distinguons trois classes de phénomènes qui dérivent de la sensation, de la conscience, et du sens commun ou de l'instinct rationnel, nous n'établissons entre ces trois classes de phénomènes que des différences relatives; en rapportant chaque classe particulière à une seule faculté, nous ne faisons que marquer le principe dominant qui la spécifie; nous ne nions pas la part réelle que les autres principes de connaissance ont dû prendre à sa formation. Il est aisé de se convaincre que la perception et l'instinct concourent ensemble à la détermination de nos jugements, comme à la formation de nos idées. Les jugements de croyance supposent toujours quelque perception; le point de départ de l'instinct rationnel est dans quelque fait de conscience. Pour concevoir et affirmer la réalité de la substance hors de soi, il faut la concevoir et l'affirmer en soi à l'occasion d'une modification, dont on a une perception actuelle. Le moi et le non-moi ne se posent dans leur réalité, en quelque sorte substantielle, que par l'intermédiaire d'une opération ou d'une sensation que nous percevons. Les jugements relatifs à la cause dépendent toujours de quelque phénomène qui s'opère ou se réfléchit en nous. Si le phénomène s'opère en nous, nous le percevons en lui-même; s'il se réfléchit en nous, nous percevons son idée dans la conscience, et notre foi à son existence extérieure est liée à cette perception. Otez maintenant à l'homme la conscience du présent, les jugements de la mémoire sur le passé et ceux de l'induction sur l'avenir deviennent impossibles : car le passé n'est qu'un présent qui n'est plus; l'avenir, un présent qui n'est pas encore. Sous un autre point de vue, on peut dire encore que le présent est la fin du passé et le commencement de l'avenir. Dans tous les cas, il est évident que, sans le présent, on ne concevrait ni l'avenir, ni le passé : par conséquent, la conscience ou la perception qui nous donne le présent, a sa part dans la formation de l'idée de temps, dans la détermination de tous les jugements qui ont rapport à la

durée. La croyance à l'espace ne se manifeste qu'à l'occasion des jugements de sensation, et c'est en partant de la perception d'une apparence sensible que le jugement de sensation atteint une réalité externe que nous ne percevons pas.

Considérez maintenant les jugements de notion, vous n'en trouverez pas un seul qui soit indépendant de l'instinct. Nous avons déjà démontré que le sens commun ou l'instinct imprime à tous nos jugements une forme universelle ou un caractère commun, en les rattachant aux conceptions fondamentales, aux catégories de la substance et du mode. Le principe de croyance intervient donc même dans les jugements de conscience : c'est lui qui nous fait concevoir les phénomènes intérieurs comme des *modifications* variables, et qui les rapporte à un sujet permanent et identique.

Quand nous percevons un rapport entre des idées générales ; quand, par exemple, l'idée de tout étant posée, nous apercevons que le tout est plus grand que chacune de ses parties, c'est l'instinct rationnel qui nous révèle dans ce rapport son caractère de nécessité absolue. Dans les axiomes, la perception nous montre ce qui est ; l'instinct nous assure que ce qui est, ne peut pas ne pas être : la perception et l'instinct sont donc deux principes très distincts psychologiquement, mais inséparables dans la réalité. Tout jugement est le résultat de leur combinaison ; mais la part qu'ils prennent à la détermination de nos jugements n'est pas toujours la même, n'est pas toujours également manifeste. Dans les jugements psychologiques, par exemple, l'objet principal est le phénomène de conscience, et, par conséquent, l'affirmation est surtout déterminée par la perception. S'il s'agit, au contraire, d'un objet externe, l'apparence ou l'idée n'est qu'un point de départ ou un moyen ; le but est la détermination de la réalité : ici le fait dominant est l'intervention du principe de croyance. La division que nous avons établie a donc un fondement réel, puisque, selon le but auquel tend l'esprit, la perception ou l'instinct devient le motif principal de ses jugements.

§ II. De la certitude et de l'évidence.

Après avoir nettement fixé la première et la plus générale division des jugements, il semble que nous pourrions immédiatement chercher quels sont les divers motifs qui déterminent nos jugements de perception et de croyance. Pourtant, comme nous nous

proposons moins de les classer psychologiquement que de déterminer le degré de confiance qu'ils méritent, et d'apprécier la certitude de nos facultés et de nos connaissances, il n'est pas inutile de nous arrêter un moment sur ce mot *certitude*, et d'expliquer la valeur précise que nous y attachons. Dans le langage philosophique, on applique souvent le mot, certitude, aux diverses facultés de l'esprit. Ainsi les dogmatiques prétendent qu'il y a *certitude* dans l'emploi du sens intime, de la raison, du raisonnement, etc. Qu'est-ce à parler rigoureusement que la certitude d'une faculté, et que suppose-t-elle? Dire qu'une faculté est certaine, c'est assurer que cette faculté mérite une entière confiance, quand elle suit la pente qui lui est naturelle, et qu'elle se renferme dans le cercle d'objets qui lui sont propres. Cela posé, il est évident que la certitude d'une faculté implique l'idée d'une loi fixe et immuable, d'une loi telle qu'en la suivant toujours, on arrive toujours au même résultat; car quelle confiance pourrait-on accorder à une faculté si on la voyait, dans ses diverses applications à un même objet, modifier ses actes et produire des résultats opposés? Une faculté n'est donc certaine qu'à la condition d'être conséquente à elle-même; elle devient suspecte quand elle varie, et elle l'est en raison de son inconstance.

La certitude, considérée subjectivement, ou par rapport au moi, est une conviction, une assurance pleine et entière de l'esprit, qui se repose avec sécurité dans son jugement comme dans une possession, que rien ne peut plus lui ravir. L'adhésion actuelle à une vérité, fût-elle nécessaire, ne constitue pas ce que l'on entend par certitude; l'homme ne se dit certain d'une chose qu'autant qu'il croit à la permanence nécessaire de son jugement. Dès qu'il imagine que ce jugement peut changer, sa confiance n'est plus entière; le doute se glisse dans son âme, et s'il ne peut suspendre son consentement, du moins il ne le donne plus absolument et sans réserve.

Jusqu'ici l'idée dominante, exprimée par le mot, certitude, est donc celle de constance et de fixité. Cette même signification se retrouve et devient plus exclusive, quand on considère la certitude dans les choses: alors le mot, certitude, équivaut à celui de stabilité. Dire qu'il n'y a nulle certitude dans les choses de ce monde, c'est dire qu'elles n'ont nulle consistance, et qu'elles n'offrent à l'homme aucun point d'appui solide. Dire que pour l'intelligence il n'y a rien de certain dans les choses, c'est dire que pour

elle tout est *phénomène*, que rien n'est, que tout passe. L'immuable est donc ce que les objets ont de certain, et pour l'intelligence le fondement de toute certitude est la connaissance que nous avons de ce qui ne change pas. On ne peut rien affirmer des phénomènes sans les fixer dans les substances ou dans les causes, sans les rapporter au temps ou à l'espace : en eux-mêmes ils n'offrent aucune prise à l'esprit, et il serait ridicule de chercher ce qu'il y a de certain dans un objet entièrement inconcevable.

La certitude, considérée comme une conviction de l'esprit, n'admet pas de degrés, elle est une et indivisible; mais, par rapport aux objets, elle offre des caractères différents. Dans les choses ou dans les vérités nécessaires, elle est absolue, puisque le nécessaire exclut toute idée de variation, et que l'objet du jugement n'est soumis dans son existence à aucune condition. Dans les faits ou les phénomènes contingents, la certitude est toujours conditionnelle et dépendante, je veux dire subordonnée à la certitude, que nous avons reconnue dans l'universel, le nécessaire et l'invariable. L'objet de tout jugement particulier est conçu dans l'espace et dans le temps : si vous faites abstraction de ces deux conditions, il ne vous reste plus rien de saisissable. Tout phénomène est conçu dans une substance et lié à une cause; sa certitude dépend de son rapport fixe de subordination à la substance dont il est une modification, et à la cause, dont il est un produit. Il n'y aurait donc rien de certain dans les phénomènes, si l'esprit n'admettait pas *a priori* et sans condition la vérité des principes ontologiques de substance et de causalité. Mais les vérités nécessaires et absolues étant reconnues, il devient impossible de nier les vérités contingentes et relatives, et les faits, dans leur rapport avec les substances, les causes, l'espace et le temps, acquièrent un caractère de permanence qui les fixe dans la mémoire, et permet à l'intelligence de les envisager comme réels dans ses jugements.

Selon la plupart des philosophes, la certitude est le produit de l'évidence. La première est un état du *sujet* qui juge; la seconde, une qualité de l'*objet* sur lequel porte le jugement. J'avoue que l'évidence produit toujours la certitude : on ne peut douter de ce que l'on voit clairement; mais il est faux que la certitude soit toujours déterminée par l'évidence des choses. En effet, qu'est-ce que l'évidence? Une vue, une perception claire d'un rapport réel dans les choses, et, si on l'envisage dans les jugements, elle suppose toujours que l'affirmation est déterminée par une perception réelle

de son objet. Si donc notre affirmation s'étend souvent au delà de ce que nous percevons, il n'est plus permis de prétendre qu'elle soit ou qu'elle puisse être fondée sur l'évidence; par conséquent supposer que l'évidence est le seul criterium de la vérité, le seul principe de certitude, c'est l'étendre, par un abus de langage, au delà des limites qui lui sont propres, ou nier la certitude des jugements de croyance. En effet, l'instinct rationnel, qui est la source de ces jugements, nous suggère la conception des choses, il ne nous les fait pas voir en elles-mêmes: les jugements qu'il inspire ne peuvent donc être évidents. On peut examiner si une croyance est immédiate, nécessaire et constante, et, quand elle réunit tous ces caractères, la regarder comme certaine; mais sa certitude n'est pas le produit de l'évidence, puisque sa nature même exclut l'idée de perception. Je sais bien que les jugements de croyance, quand ils sont déterminés et traduits en propositions, ont une sorte de clarté ou d'*evidence subjective* dans la conscience, c'est-à-dire que nous apercevons nettement les idées qu'ils renferment; mais la clarté que la réflexion et le langage introduisent dans les conceptions de l'instinct rationnel, n'est pas le motif de la confiance qu'elles nous inspirent. Les principes du sens commun ne sont que des sentiments dans une ame ignorante; ils lui inspirent néanmoins une conviction ferme et inébranlable, et si quelqu'un pouvait jamais douter des principes du sens commun, ce serait le savant, qui s'efforce en vain de les comprendre et de les expliquer. D'ailleurs, pour qu'une croyance fût considérée comme évidente, il ne suffirait pas que les conceptions qu'elle suppose fussent devenues claires et précises en elles-mêmes, il faudrait encore que le jugement fût déterminé par une perception claire de l'objet: or cette seconde condition n'est et ne peut être réalisée que dans les jugements de notion. Ces jugements sont donc les seuls qui puissent être *évidents*, les seuls dont la certitude puisse et doive se mesurer sur leur évidence.

§ III. *Motifs des jugements de notion.*

Nous avons déjà vu que les jugements de notion ont pour objet, d'une part, les opérations ou modifications actuelles du moi, et les apparences sensibles, sous lesquelles les choses se manifestent à nous; d'autre part, nos idées générales et abstraites, considérées en elles-mêmes, et sans application actuelle aux réalités externes qui leur correspondent dans la nature. Quand nous jugeons de ce que les

choses nous paraissent, il est certain que nous affirmons implicitement leur existence; mais l'objet principal de l'affirmation est de déterminer l'impression, ou l'idée qu'elles produisent en nous. Les jugements relatifs aux apparences sensibles que les choses nous présentent, ne constatant positivement que des effets internes, immédiatement perçus par la conscience, se confondent donc, sous le point de vue de leur motif, avec les jugements psychologiques qui se rapportent, soit aux opérations, soit aux modifications du moi. Nous n'avons donc à considérer que deux classes de jugements de notion : 1^o les jugements psychologiques qui se rapportent aux phénomènes actuels de conscience; 2^o les jugements abstraits, dans lesquels nous établissons des rapports entre nos idées générales. L'évidence, pouvant être attachée à ces deux classes de jugements, se divise en deux espèces. Considérée dans la perception des phénomènes concrets, dont nous avons le sentiment immédiat, elle prend le nom d'*évidence de conscience* ou de *sens intime* : considérée dans la perception des rapports abstraits, que nous établissons entre nos idées générales, elle prend le nom d'*évidence rationnelle* ou *mathématique*. Dans ce second cas, je la nomme *rationnelle*, parce que c'est la raison réfléchie ou le rationalisme qui détermine les rapports généraux perçus entre les idées : je la nomme *mathématique*, parce que la plupart des vérités que sa lumière nous manifeste appartiennent à la science des nombres et de l'étendue. Il existe donc, pour les jugements de notion, deux motifs ou principes de certitude, la conscience ou le sens intime, et l'évidence rationnelle ou mathématique.

Le sens intime est un principe immédiat de jugement. Dans la manifestation des phénomènes passifs, il ne fait qu'un avec son objet. Ainsi la douleur et le sentiment que nous en avons ne sont pas deux faits distincts : il n'y a là au fond qu'un seul et même phénomène, que nous envisageons, soit par rapport au moi dont il est une modification, ce qui nous donne le point de vue subjectif de la conscience; soit en lui-même et pour ainsi dire hors du moi, ce qui nous donne un second point de vue, celui de la douleur considérée comme objet. Si, dans la révélation de nos opérations mentales, le sentiment paraît se distinguer de son objet, on ne peut nier du moins qu'il n'en soit inséparable. Être attentif et se sentir attentif sont pour le moi deux états différents : dans le premier, le moi agit; dans le second, il est modifié; mais l'acte et le sentiment sont immédiatement et nécessairement

unis, et ne peuvent être conçus l'un sans l'autre. Tout acte spontané ou volontaire implique une manifestation de soi-même, et tout sentiment d'un acte implique, comme objet, l'action même qu'il manifeste. L'homme peut s'attribuer à tort la production de certains phénomènes : mais il est alors la dupe de son imagination ; il ne sent pas ce qu'il affirme. La vérité de ce sentiment intérieur, qui est toujours identique ou toujours uni par un lien indissoluble à l'objet de ses révélations, est tellement évidente, que les sceptiques les plus intrépides sont forcés de la respecter. Ils contestent à l'homme le droit de juger sur l'apparence ; ils ne nient pas l'apparence même : leur doute porte sur la valeur objective, et non sur la réalité subjective de la connaissance humaine.

J'avoue que, dans les débats passionnés des sceptiques contre leurs adversaires, on trouve quelques attaques qui semblent dirigées contre la certitude du sens intime : mais quand on examine attentivement le but de ces attaques, on voit qu'elles ont pour objet de ruiner les faibles preuves par lesquelles on s'est quelquefois efforcé d'établir la certitude philosophique ou théorique de la conscience.

Ce n'est pas sans raison que les sceptiques repoussent sur ce point les prétentions du dogmatisme scientifique. En effet, quel que soit l'objet de la connaissance, on ne l'atteint que par la pensée : l'existence de la pensée est la première réalité que nous devons saisir et reconnaître, avant d'aspirer à découvrir quoi que ce soit hors de nous : la certitude du sens intime est donc logiquement antérieure à toute autre, et par conséquent elle ne peut être l'objet d'une démonstration. Pour raisonner sur la certitude du sens intime, il faudrait pouvoir disposer d'un autre principe, dont l'autorité préalablement reconnue servirait à prouver la conclusion que l'on supposerait incertaine. Or, si vous mettez en question la certitude du sens intime ou la réalité même de la pensée, quel que soit le jugement qui serve de base à votre raisonnement, il impliquera, comme condition, l'espèce de certitude qu'il aura pour objet de démontrer. Votre raisonnement ne sera donc qu'un misérable cercle vicieux. En fait, tous les philosophes ont échoué dans les efforts qu'ils ont tentés pour prouver la certitude du sens intime : tous leurs raisonnements sur ce sujet peuvent se ramener à un seul, et se déduisent de l'identité de la conscience avec son objet. Si le sentiment que nous avons de la souffrance était trompeur, alors, disent-ils, le même

existerait et n'existerait pas tout ensemble : la souffrance serait réelle, puisque nous en aurions le sentiment; elle n'existerait pas, puisque, par hypothèse, le sens intime nous tromperait en nous la révélant. Je n'examinerai pas si ce raisonnement peut s'appliquer aux opérations de l'activité, comme aux phénomènes passifs; je veux bien reconnaître qu'en supposant son principe certain, on peut en étendre l'application à tous les faits de conscience; mais sur quel principe repose ce raisonnement? Sur cet axiome : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas tout ensemble. » Or de quel droit pose-t-on, sans la prouver, la certitude d'un tel principe? N'est-ce pas faire preuve d'une grande simplicité d'esprit, que de s'imaginer qu'un sceptique, qui mettrait en suspicion toutes les révélations du sens intime, nous accorderait de prime-abord la certitude d'un axiome quelconque, lorsqu'il est si facile de sentir et de prouver que la certitude des axiomes a sa condition et même son principe dans celle de la conscience? Ne tentons pas l'impossible : puisque les jugements de conscience sont immédiats, puisque leur certitude est logiquement antérieure à toute autre, n'essayons plus d'en démontrer la vérité, et reconnaissons dans le témoignage du sentiment intérieur un motif premier de jugement.

La seconde espèce de jugements de notion comprend tous les rapports que nous percevons entre nos idées générales. Elle a, nous l'avons déjà dit, pour *critérium*, l'évidence rationnelle ou mathématique. Mais l'évidence rationnelle peut se subdiviser en deux espèces, selon qu'elle est obtenue, ou par une simple comparaison entre les idées, ou par le secours du raisonnement. Dans le premier cas, l'évidence rationnelle est *immédiate* ou *intuitive*; dans le second, elle est *médiate*, *déductive* ou *démonstrative*. Soit, par exemple, cette proposition : « Ce qui est dans le contenu est dans le contenant. » Pour apercevoir clairement la vérité du rapport qu'elle exprime, il suffit d'en rapprocher les termes par un acte rapide de comparaison. L'évidence est donc immédiate ou intuitive. Dans cette autre proposition : « Les trois angles d'un triangle forment une somme égale à deux angles droits, » le rapport ne se révèle clairement que par l'intermédiaire d'une suite de raisonnements, et l'évidence, ne se manifestant qu'à travers le milieu d'un certain nombre d'idées moyennes, est *déduite* ou obtenue par voie de démonstration.

L'évidence immédiate est un caractère inhérent aux définitions

dont l'objet est abstrait. Car, pour comprendre ces définitions et pour s'assurer de leur vérité, il suffit d'analyser l'idée dont elles déterminent les éléments. L'évidence immédiate se fait aussi remarquer dans certaines équations qui servent à traduire des problèmes simples et faciles. Ainsi, quand on demande, quelle est la valeur de deux nombres dont la différence est 4, et dont la somme égale 60; à la seule inspection des termes de cet énoncé, sans recourir au raisonnement, on obtient aussitôt cette première traduction : *le plus petit, plus le plus grand des deux nombres égalent soixante*. Il est vrai que, dans cette équation, la valeur de chacun des termes du premier membre, est encore obscure et inconnue; mais on aperçoit immédiatement le rapport d'égalité, établi entre la somme de ces termes, et le nombre soixante. Enfin, l'évidence immédiate est aussi une propriété distinctive des axiomes. Je nomme *axiome*, tout jugement général, fondé sur la perception claire et immédiate d'un rapport nécessaire entre deux idées abstraites. Tel est, par exemple, ce jugement : « Un tout est plus grand que l'une de ses parties. » Les idées de tout et de partie sont abstraites : leur rapport se manifeste clairement à la première inspection des termes, et il est impossible, un tout étant donné, que ce rapport n'existe pas. Les idées abstraites qui entrent dans les axiomes sont, en général, tirées d'idées individuelles, qui se rapportent à des objets placés hors de nous. Il ne faut pas conclure de là, que la certitude des axiomes soit subordonnée à celle du principe d'extériorité. Nous avons déjà fait voir que, dans les jugements abstraits, l'existence des choses n'est que supposée. Les vérités mathématiques n'impliquent rien de plus que la réalité du rapport entre les idées. Quand le géomètre démontre ses théorèmes, il n'examine pas actuellement si les figures, dont il étudie les propriétés, existent ou n'existent pas réellement, si elles sont tracées sur le tableau avec une exactitude parfaite : il a conçu et défini des idées, il en cherche et en combine les rapports; ce n'est que plus tard qu'il fera, comme physicien, l'application de ses connaissances générales à des êtres réels, soumis à son observation. Quant au caractère de nécessité, dont la vérité nous paraît empreinte dans les axiomes, nous avouons qu'il ne nous est révélé que par l'instinct rationnel, puisque la perception ne nous montre jamais que ce qui est, et ne nous apprend pas que ce qui est ne peut pas ne pas être. Mais nous avons déjà fait nos réserves sur ce point, en prouvant que l'instinct rationnel a sa part dans tous

les jugements de notion, soit parce qu'il en détermine la forme, soit parce qu'il nous en fait concevoir la nécessité ou la contingence, l'universalité ou la particularité.

Puisque la vérité des axiomes est hypothétique par rapport aux choses, et qu'elle n'est positivement affirmée que des idées qui constituent la *matière* de la proposition, il est facile de prouver que la certitude des axiomes, et en général de tous les jugements abstraits qui sont évidents par eux-mêmes, n'est pas distincte de celle du sens intime, et qu'en reconnaissant l'autorité de la conscience, nous avons implicitement établi l'autorité de l'évidence intuitive. Car la conscience est le principe de toute perception, puisque nous ne percevons que la réalité de notre pensée. Par conséquent les axiomes ne s'étendant point au delà des limites de notre pensée, puisqu'ils ne contiennent qu'un rapport perçu entre des idées, sont les résultats réfléchis d'un témoignage de conscience. Cette subordination de la certitude des axiomes à la certitude du sens intime peut d'ailleurs être rendue sensible par le raisonnement suivant : « Dans les axiomes, les idées sont abstraites ; puisqu'elles sont abstraites, elles sont simples ; puisqu'elles sont simples, elles sont claires. Quand les idées sont claires, la conscience nous en montre clairement le rapport, et quand leur rapport est clairement perçu, il est nécessairement vrai : autrement il faudrait supposer que le témoignage du sens intime est trompeur. »

Cherchons maintenant si l'évidence démonstrative n'emprunte pas toute son autorité à l'évidence immédiate. Qu'est-ce qu'une démonstration ? Un raisonnement ou un ensemble de raisonnements, qui, par leur connexion, forment un tout indivisible ; une suite de propositions, systématiquement ordonnées, équivalentes entre elles, ou qui se contiennent les unes les autres. Trois conditions sont nécessaires dans toute démonstration ; la première, c'est qu'en remontant la série des propositions, on parvienne à un axiome, ou, en général, à une proposition dont l'évidence soit immédiate ; la seconde, c'est que toutes les propositions soient évidentes, sinon en elles-mêmes, au moins en raison de la place qu'elles occupent ; la troisième, enfin, c'est que le lien qui unit chaque proposition à la suivante, soit clairement aperçu. Examinez notre raisonnement sur les axiomes, vous y trouverez ces trois conditions réunies. 1° Il résulte de la définition même des axiomes, que leurs termes sont généraux ou abstraits. Nous étions donc, au

point de départ, éclairés par la lumière de l'évidence immédiate. 2^o Chacune de nos propositions est claire à la place qu'elle occupe. 3^o Enfin, chacune d'elles est évidemment contenue dans celle qui la précède, et contient celle qui la suit. Des caractères même qui constituent une démonstration parfaite, nous pouvons conclure qu'à chaque pas que l'on fait dans un raisonnement démonstratif, on est guidé par l'évidence intuitive qui nous révèle le rapport de contenance qui lie la première proposition à la seconde, la seconde à la troisième, la troisième à la quatrième, et enfin, l'avant-dernière à la conclusion. L'évidence de la proposition première, s'étendant de proche en proche, atteint et éclaire la dernière conséquence; et, comme en raison de la nature de l'opération, la lumière ne s'affaiblit pas en passant d'un point à un autre, comme le rapport du contenant au contenu est partout également clair, la certitude de la conclusion égale celle du principe, et l'autorité de l'évidence démonstrative est identique à celle de l'évidence immédiate.

Pourtant, en raison de notre défaut de capacité ou d'attention, il nous est souvent difficile ou même impossible d'embrasser distinctement, d'une seule vue, une longue série de déductions évidentes. Quand nous parvenons au terme de notre travail, souvent nous ne conservons plus, dans notre mémoire, que l'impression générale produite dans notre conscience par les premiers éléments de notre démonstration. Ajoutons que la passion peut, à la rigueur, nous tromper sur l'exactitude de nos déductions, en nous faisant prendre pour des signes certains de la vérité quelques fausses lueurs d'évidence. On conçoit donc que les démonstrations doivent inspirer quelquefois une conviction moins ferme et moins universelle que celle qui résulte des axiomes. La lumière des démonstrations n'est en soi ni moins réelle, ni moins pure que celle de l'évidence immédiate; mais, au lieu de se concentrer sur un seul point, elle s'étend, en quelque sorte, dans l'espace, et souvent notre vue bornée est incapable d'embrasser nettement toute la surface qu'elle éclaire.

On ne trouve que dans les sciences abstraites des raisonnements qui fournissent les trois caractères que nous avons assignés aux démonstrations. Partout ailleurs le raisonnement implique, comme condition ou comme fondement, quelque un des principes du sens commun. On ne doit pas conclure de là que les sciences concrètes n'offrent aucun raisonnement qui, pour la précision et la certi-

tude, mérite d'être comparé aux démonstrations mathématiques. L'instinct rationnel fournit au philosophe et au physicien des principes certains : de ces principes égaux en autorité aux axiomes, on peut déduire une série de conséquences qui se lient entre elles et avec leur principe par un rapport évident. Alors la conclusion n'est pas moins certaine qu'un théorème de géométrie; il n'y a de différent que la nature du jugement qui lui sert de base. Soit, par exemple, cet argument : « Si l'homme n'a pas toujours existé, il a été produit par une cause : s'il a été produit par une cause, il est dépendant : s'il est dépendant, il est borné en puissance : s'il est borné en puissance, il est imparfait. Or, il est certain que l'homme n'a pas toujours existé; donc il est nécessairement imparfait. » Je demande si, dans cette série de propositions, on peut en trouver une seule qui soit douteuse, et si le lien établi entre elles n'est pas entièrement évident. Le point de départ, dans ce raisonnement, est un principe d'origine instinctive; mais, si ce principe est aussi certain que les axiomes ou les définitions abstraites, la conclusion que l'on en déduit ne mérite pas moins de confiance qu'un théorème. Ainsi, quoique dans les sciences concrètes il soit difficile de donner aux déductions rationnelles une précision et une exactitude parfaites, pourtant ces sciences renferment des raisonnements qu'il est permis de regarder comme démonstratifs, puisqu'ils ne diffèrent des démonstrations proprement dites que par la substitution de quelques croyances universelles et certaines à des jugements de notion évidents par eux-mêmes. Je prie le lecteur d'excuser cette digression : elle était nécessaire; car, si nous n'avions fait aucune réserve concernant l'application du raisonnement aux problèmes de physique et de philosophie, on aurait pu s'imaginer que, hors du domaine des sciences abstraites, aucune argumentation ne peut s'élever au-dessus de la probabilité.

Il ne nous reste plus, pour terminer ce paragraphe, qu'à résumer en peu de mots les résultats de la discussion dont les jugements de notion ont été l'objet. Nous avons vu que les jugements de notion sont déterminés, soit par le sentiment des opérations et des modifications du moi, soit par la perception médiate ou immédiate des rapports qui existent entre nos idées générales, et que leur certitude est fondée sur trois motifs qui sont : la conscience ou le sens intime, l'évidence intuitive et l'évidence démonstrative. Mais le premier de ces trois motifs comprend les deux autres; car

l'autorité de l'évidence démonstrative se résout dans celle de l'évidence immédiate, et l'autorité de l'évidence immédiate a sa racine ou sa raison dans la certitude de la conscience. Comme, d'ailleurs, cette dernière certitude est immédiate, logiquement antérieure à toute autre, et qu'elle ne comporte aucune démonstration possible, il est évident que la conscience doit être posée, à *priori* et sans discussion, comme le motif premier de tous les jugemens de notion.

§ IV. *Motifs des jugemens de croyance.*

1° Les premiers jugemens de croyance sont déterminés par l'instinct rationnel ou par le sens commun. Nous avons vu, en psychologie, que l'instinct rationnel, considéré comme origine d'idées, ne produit immédiatement que quatre concepts universels, dont les autres conceptions instinctives sont une dérivation ou une application. Ces quatre concepts fondamentaux sont les idées de substance, de cause, de durée et d'espace. Mais, en même temps que la puissance de l'instinct fait surgir ces idées dans notre ame, elle détermine en nous un acte immédiat de foi, en vertu duquel nous attribuons hors de nous à ces idées un objet réel et nécessaire. Ainsi, chaque idée universelle et instinctive devient un jugement, souvent obscur, mais toujours présent à la conscience, et qui influe comme principe sur tous les actes de la pensée. Il y a donc quatre jugemens ou principes primitifs du sens commun. Le premier est le principe de *substance*. Tout phénomène suppose l'être, et n'a de réalité que comme modification d'un sujet identique. Ce principe détermine la forme sous laquelle nous concevons et jugeons les choses, et nous les montre sous les catégories universelles de la substance et du mode. Le second principe est celui de *causalité* et d'*induction*, considéré dans ce qu'il a de plus général. Tout phénomène qui commence est produit par une cause. Toute cause est constante et uniforme dans son action. Il y a permanence et universalité dans les lois de la nature. Le troisième principe est relatif à la *durée* : il ne se manifeste pas dans des jugemens isolés; il est impliqué dans l'idée de l'être ou de la substance, puisque toute substance est identique, et que l'identité suppose la conception de durée; il est impliqué dans le principe de causalité, puisque nous croyons à la stabilité des lois de la nature : il l'est encore dans toutes nos inductions sur l'avenir, dans tous nos actes de mémoire qui classent et ordonnent, par rapport au passé, tous

les faits et toutes les idées. Enfin, le quatrième principe est relatif à l'espace. L'étendue finie, mobile et contingente des corps suppose une autre étendue infinie, immobile et nécessaire. Ce principe, d'ailleurs, comme celui de durée, se mêle à tous nos jugements sur les substances et sur les causes; car toutes les manifestations d'être et de puissance s'opèrent dans le lieu comme dans le temps.

Les principes du sens commun sont rarement traduits en propositions distinctes : c'est sous la forme de sentiments qu'ils entrent dans le mouvement de la vie intellectuelle. Nous les appliquons à chaque instant sans les remarquer; en raison de leur obscurité et de leur origine, ils sont même naturellement rebelles à l'analyse psychologique. Il ne suffit donc pas d'en dresser une liste qui pourrait paraître au lecteur ou incomplète ou trop chargée; il faut encore déterminer à quels signes chacun doit se prendre pour distinguer parmi ses jugements ceux qui dérivent du sens commun. Or, pour être en droit d'attribuer au sens commun la formation d'un jugement, il faut que ce jugement soit immédiat et irréfléchi. Nous ne comprenons parmi les résultats propres au sens commun que les croyances premières qui n'ont d'autre raison que l'inspiration. Toute croyance secondaire et déduite est particulière, et dépend d'une faculté spéciale dont l'action est distincte dans son objet, et peut être, selon les cas, instinctive ou réfléchi. Tout jugement de sens commun implique une affirmation nécessaire, et doit être assez énergique pour résister à tous les efforts du raisonnement et de la réflexion. Par là nous excluons toutes les présomptions, toutes les conjectures que nous formons volontairement ou par négligence, et qui cèdent à l'influence du temps ou à l'autorité des motifs que notre raison leur oppose. Tout jugement de sens commun doit être constant. Otez cette condition, et vous êtes incapable de distinguer les jugements instinctifs de ces erreurs nécessaires que l'imagination nous impose, quand elle agit seule, et dont nous parvenons à nous affranchir par le secours des autres facultés. Enfin, tout jugement de sens commun doit être, le nom seul de sens commun, l'indique, universellement admis. Sans cette condition, on pourrait confondre les résultats du sens commun avec ces illusions nécessaires et constantes dont le spectacle nous afflige dans certains individus, en qui l'exercice de la raison est suspendu durant toute la vie par quelque maladie mentale ou par quelque vice d'organisation. Mais quand une croyance est à la fois immédiate,

nécessaire, constante et universellement admise, on ne peut plus lui opposer aucune hypothèse d'erreur possible, sans faire de nouveau surgir contre l'intelligence humaine tout entière la menace déjà écartée d'un scepticisme universel.

« Prenez garde, me dira-t-on, en nous imposant pour l'appréciation des principes du sens commun tant de conditions de certitude, vous rendez, en effet, toute appréciation impossible. Pour s'assurer, par exemple, de l'universalité d'une croyance, ne faut-il pas avoir préalablement admis l'existence des intelligences étrangères; et notre foi à la réalité des intelligences étrangères ne dérive-t-elle pas de l'action du sens commun? Vous êtes donc forcé, sous peine de tomber dans un pitoyable cercle vicieux, d'exclure de vos conditions de certitude ce caractère d'universalité qui, d'ailleurs, ne peut jamais en fait être pleinement constaté. » Si dans l'énumération des caractères qui constituent les jugements instinctifs, nous avons cherché une preuve de la certitude du sens commun, l'objection que l'on nous fait ici serait sans réplique. On aurait même pu y envelopper toutes les conditions de certitude que nous avons assignées aux principes du sens commun. En effet, qui nous assure qu'une croyance est constante? C'est la mémoire. Et le jugement de la mémoire, qu'est-ce autre chose qu'une inspiration immédiate de l'instinct? Comment donc ce jugement pourrait-il servir de preuve en faveur de cet instinct rationnel qui lui sert à lui-même de principe? La même objection peut être appliquée aux deux autres conditions : car c'est le sens commun lui-même qui nous assure qu'une croyance est immédiate et nécessaire. Il serait donc, je l'avoue, fort ridicule de présenter les observations de l'alinéa précédent comme des preuves métaphysiques de la certitude du sens commun. Le raisonnement n'est applicable qu'à des jugements secondaires; ceux du sens commun, étant primitifs et immédiats, ne comportent donc aucune preuve; et en fixant avec précision leurs caractères, nous n'avons d'autre but que de déterminer les moyens ou signes logiques dont on doit se servir pour les reconnaître au milieu des autres produits de l'intelligence.

2^o Le second motif des jugements de croyance est le témoignage des sens externes. Nous ne pouvons éprouver aucune sensation sans y joindre la conception d'une cause externe qui l'a produite. Le jugement général par lequel nous constatons l'existence des corps sans en déterminer encore les qualités, est l'application la plus immédiate que l'esprit humain puisse faire du principe de

causalité. Il est, en outre, l'effet d'un penchant irrésistible et constant qui agit avec la même efficacité dans toutes les âmes. Enfin, la raison qui ne peut le comprendre, est également incapable de le convaincre d'erreur ou d'absurdité. La croyance générale à l'existence des objets externes offre donc exactement les mêmes caractères que les principes du sens commun : elle obtient du genre humain et mérite la même confiance.

Mais quand l'homme exerce les sens externes, il ne se borne pas à concevoir vaguement l'existence d'un objet réel : les phénomènes de sensation sont aussi pour lui des signes à l'aide desquels il essaie de concevoir les vraies propriétés des choses. Jusqu'à quel point l'homme est-il capable d'apprécier la valeur significative des sensations; et quel degré de confiance est-il permis d'accorder aux jugements particuliers que nous portons sur les réalités matérielles? Le témoignage des sens n'est point une autorité à laquelle on doive se soumettre sans examen : si l'homme ne consultait que l'apparence et cédait toujours à la première impression, aucun de ses jugements ne serait en tout point conforme à la réalité. Les sens ne sont que trop souvent infidèles et menteurs dans leurs dépositions, et les nombreuses erreurs dans lesquelles la séduction des apparences nous entraîne, ont de tout temps fourni le texte le plus fécond et le plus varié aux accusations du scepticisme contre l'intelligence. Mais, par cela même que le témoignage des sens est souvent suspect, il doit être quelquefois certain; car la défiance naît de la découverte de l'erreur, et l'on ne découvre l'erreur qu'en l'opposant à une vérité reconnue.

Toutes les connaissances que nous devons à nos sensations, ne sont donc pas dépourvues de certitude. Pour s'en convaincre, il suffit d'appliquer aux divers rapports de nos sens les conditions de certitude que l'on est en droit de leur imposer. Pour mériter une confiance entière et absolue, le jugement de sensation doit être un acte nécessaire. Nous ne sommes libres de suspendre l'affirmation, à laquelle nous porte l'impression sensible, qu'autant que l'on suppose que cette impression pourrait être fautive. La liberté dans le jugement implique donc quelque motif de doute, et par conséquent un jugement libre ne s'élève jamais au-dessus de la probabilité ou de la vraisemblance. Il faut en outre que le jugement soit invariable, c'est-à-dire que nous demeurions toujours convaincus de sa vérité, et qu'en présence du même objet il se reproduise constamment. Les premières erreurs des sens sont

évidemment nécessaires : car , tant que l'expérience ne nous a pas éclairés, nous cédon^s nécessairement aux impressions que les choses font sur nous. Souvent même, quand nous avons appris à nous défier de nos sens, nous nous laissons encore entraîner dans l'erreur par un désordre momentané de l'organisme ou par un écart imprévu de l'imagination. Enfin la nécessité et la constance de l'affirmation ne sont pour nous une garantie certaine de la vérité, qu'autant que le jugement de sensation est approuvé par notre raison, ou que nous sommes du moins en état de nous assurer qu'il ne peut être combattu par aucun raisonnement évident. Il n'y a, en effet, nulle certitude philosophique dans le témoignage des sens, quand l'exercice de la raison est suspendu. Toute suspension des fonctions de la raison suppose quelque défaut ou quelque désordre dans les fonctions organiques, et par conséquent une altération plus ou moins profonde des impressions sensibles qui nous viennent du dehors. A cette première cause d'erreur vient se joindre l'influence de l'imagination, qui impose tous ses rêves à notre croyance, comme autant de perceptions réelles, et donne quelquefois à l'erreur le même caractère de nécessité et de constance dont l'instinct rationnel empreint les vérités de sensation. Si dans la folie l'illusion devient nécessaire et constante, il est impossible de la distinguer de la vérité. Il est donc indispensable de comprendre parmi les conditions de certitude ce contrôle nécessaire que notre raison exerce dans l'état normal sur nos diverses impressions. Car, en faisant abstraction des jugements de la raison, en ne considérant qu'en elles-mêmes les impressions imaginaires et les perceptions réelles, on trouverait dans les unes et dans les autres les mêmes caractères, et par conséquent il serait impossible de répondre aux objections par lesquelles les sceptiques essaient d'identifier les illusions des rêves, de la folie, de la fièvre et de l'ivresse avec les sensations qui, dans l'état de veille, de raison ou de santé, sont accompagnées de la conviction la plus inébranlable. Quelques logiciens ont ajouté que les rapports des divers sens ne sont certains qu'autant qu'ils sont uniformes, et qu'il y a lieu de douter, toutes les fois qu'ils se contredisent. Mais il me semble qu'on n'est pas en droit d'exiger dans tous les cas l'observation de cette règle : pour qu'elle soit rigoureusement applicable, il faut que les jugements de sensation que l'on suppose contraires les uns aux autres, soient tous ou naturels ou artificiels. Car on n'infirmerait pas l'autorité d'un jugement

naturel, en lui opposant celle d'un jugement artificiel. Quand, par exemple, je me suis assuré par le toucher, qu'un bâton plongé dans l'eau est droit, il m'est permis de ne tenir aucun compte de la perception visuelle qui me le montre brisé, puisque la vue n'est alors qu'un mauvais écolier qui a mal retenu les leçons de son maître. La règle que nous examinons admet donc de nombreuses exceptions, et dans les cas où son application peut être exigée, elle se confond avec celle qui impose à nos sensations le contrôle de la raison, puisque le principal moyen de critique, que la raison puisse employer, consiste dans la comparaison des sensations.

Maintenant, je le demande, n'y a-t-il pas un grand nombre de jugements de sensation qui s'imposent à nous avec un empire irrésistible, qui se reproduisent constamment, et qui ne peuvent être contredits par la raison? Il serait donc injuste de refuser toute confiance au témoignage de nos sens. Les aspects déterminés sous lesquels les qualités des corps se présentent à nous dans les sensations, dépendant pour chacun de sa constitution organique, sont sans doute plus ou moins divers, selon les individus : mais quel est l'homme assez fou ou assez ignorant pour méconnaître ces différences relatives, et pour s'imaginer que la nature lui ait accordé le privilège de percevoir les objets absolument tels qu'ils sont? Personne n'ignore que, dans ce qu'ils ont de déterminé, ses jugements de sensation n'ont qu'une certitude en quelque sorte approximative. Quand j'appelle triangle, la figure que j'ai sous les yeux, je ne veux pas dire que cette figure soit absolument et en tous points conforme à l'idée géométrique du triangle : les trois lignes qui la terminent ne sont peut-être pas parfaitement droites; mais elles le sont au moins à si peu de chose près, que j'ai droit, en pratique, de ne tenir aucun compte de ce qu'il peut y avoir d'inexact dans ma perception. La certitude des jugements de sensation est encore plus manifeste, quand on se borne à juger des qualités générales des corps. Le jugement ne s'applique alors qu'à ce qu'il y a de commun dans les sensations des divers individus, et par conséquent il est indépendant de toutes les variétés d'organisation. Tous les hommes ont les mêmes idées sur l'étendue, la solidité, le mouvement, la couleur, le son, etc.; considérés sous un point de vue général et indéterminé; tous croient nécessairement, constamment, que ces idées ont dans la nature des choses un fondement réel. Enfin les

rappports que soutiennent entre elles les diverses sensations de même ordre, sont constants et uniformes chez tous les hommes. L'impression que le rouge fait sur la vue, est partout et toujours et dans un même degré plus vive que celle du vert; et le rouge et le vert sont entre eux dans le même rapport que les impressions qu'ils produisent. Nous pouvons donc, par la comparaison de nos sensations entre elles, mesurer exactement les variations ou les différences qu'une même qualité admet, soit dans une même chose, soit dans des objets divers. C'est sur l'identité des rappports établis par tous les hommes, dont la vue et l'ouïe sont sainement constituées, entre les couleurs et les sons, que repose l'invention et l'enseignement de la peinture et de la musique.

3° Lorsqu'au moyen du sens intime et des sens externes nous avons saisi, soit en nous-mêmes, soit au dehors, un certain nombre de phénomènes, l'observation, unie à la mémoire et à la comparaison, nous révèle bientôt entre eux un ordre constant, un rapport de succession régulière; et de l'idée d'ordre et de régularité dans la succession des faits, nous nous élevons à celle d'une loi dont l'action n'a, dans le temps, aucune limite assignable. Alors notre esprit, franchissant le cercle étroit de ses perceptions et de ses souvenirs, conçoit, en deçà et au delà de ce cercle, ce qui a dû être dans le passé, ce qui doit être dans l'avenir. Notre connaissance peut s'étendre, dans l'espace comme dans le temps, au delà des bornes de notre observation. Nous distinguons dans les choses deux éléments : l'un, individuel, variable, et qui n'appartient qu'à l'objet observé; l'autre, essentiel et identique, qui constitue dans l'objet une nature générale, et qui se retrouve partout où il a plu à Dieu de réaliser cette même nature. Chaque phénomène nous fait également concevoir dans sa cause quelque chose d'accidentel, qui est déterminé par le milieu individuel et changeant dans lequel l'action se manifeste, et quelque chose d'essentiel, qui tient à la constitution de l'être en qui le phénomène se produit, et qui doit se retrouver dans d'autres êtres, mais modifié par d'autres accidents. Par cette distinction de ce qui est individuel et général, accidentel et essentiel, changeant et immuable dans les êtres, dans les phénomènes et dans les causes, nous devenons capables d'appliquer ce que nous avons observé dans certains êtres à d'autres êtres de même espèce ou de même nature que notre observation n'avait pu atteindre. On nomme *induction*, le principe de jugement en vertu duquel l'esprit étend et multiplie en

quelque sorte, soit dans le temps, soit dans l'espace, l'objet ou le résultat de ses observations et de ses expériences directes. Tous les jugements particuliers d'induction qui se rapportent au temps, sont fondés sur la foi instinctive et immédiate de l'homme à la stabilité des lois qui régissent la nature et les intelligences : les jugements particuliers qui généralisent dans l'espace les résultats de notre expérience, ont leur fondement dans la croyance à l'universalité de ces mêmes lois. Mais, qu'est-ce que cette croyance à la stabilité et à l'universalité des lois de la nature? Évidemment un acte premier d'induction, immédiatement déterminé par l'instinct rationnel ou par le sens commun. C'est donc dans l'instinct rationnel ou dans le sens commun que la certitude de nos inductions particulières a son principe.

L'induction relative au temps s'exerce rarement sur le passé. Quand nous voulons remonter au delà de nos souvenirs personnels, c'est presque toujours au témoignage de nos semblables que nous avons recours. Nous pouvons donc nous borner à considérer cette première espèce d'induction dans son application à l'avenir. Pour que l'homme puisse appliquer avec assurance à un objet quelconque la faculté de prévoir, il faut qu'il ait acquis une connaissance exacte de cet objet, et qu'il ait déterminé avec précision toutes les causes qui peuvent le modifier ou le détruire. Quand les faits sont simples, ou quand on peut les soumettre à des expériences qui fassent bien connaître le degré d'influence exercée par chacune des circonstances qui les accompagnent, ils peuvent devenir l'objet d'une prévision certaine. Il y a un grand nombre de prédictions astronomiques qui reposent sur des calculs infailibles; et dans les autres branches des sciences physiques, l'homme a plus d'une fois réussi à pénétrer les secrets de l'avenir. Mais, quoique la connaissance de l'avenir ne soit pas toujours dépourvue de certitude, il est rare néanmoins, nous devons l'avouer, que notre faible intelligence puisse réunir et embrasser tous les éléments qui lui seraient nécessaires pour atteindre à l'infailibilité dans ses prévisions : elle n'en possède presque jamais qu'une partie; elle est, en conséquence, souvent obligée de se borner à un calcul de probabilités, et elle étend plus ou moins loin ce calcul, selon la nature des faits qu'elle considère. On comprend, par exemple, qu'il doit être plus difficile de prévoir les actions des intelligences que les événements physiques. Il y a moins de précision dans nos idées psychologiques sur les intelligences, que dans les

idées sensibles qui résultent de l'observation du monde extérieur : les mobiles qui déterminent la volonté sont plus variés et moins saisissables que les causes qui produisent le mouvement ; les causes morales sont contingentes dans leurs effets, et impliquent souvent deux possibilités contraires, tandis que les causes physiques agissent toujours nécessairement, et que chacune d'elles implique l'idée d'un seul effet, qui est non seulement possible, mais encore certain et inévitable.

La seconde espèce d'induction, celle qui étend ce que nous avons observé dans certains êtres à d'autres êtres de même nature que nous n'avons pas observés, est intimement liée à la première. Car ce qui est le même dans le temps est aussi partout le même dans l'espace, et je ne puis découvrir ce qu'il y a d'immuable dans un fait ou dans une loi, sans découvrir en même temps ce qu'il y a d'universel dans ce même fait et dans cette même loi. La certitude ou la probabilité de l'induction relative au temps est donc la vraie mesure de la certitude ou de la probabilité que l'on doit attribuer à l'induction correspondante qui se rapporte à l'espace. Tout ce que nous avons dit sur les difficultés de la prévision s'applique donc à la seconde espèce d'induction, puisque celle-ci est de même nature que la prévision, et ne s'en distingue que par son objet.

La plupart de nos jugements inductifs sur les choses sont fondés sur les rapports de la cause à l'effet, ou de l'effet à la cause ; il est rare qu'ils n'aient pour objet que de simples modalités. Presque toutes les propriétés ou phénomènes qu'ils servent à déterminer sont des puissances ou des causes, des modifications ou des effets ; cependant il est aussi un certain nombre de jugements inductifs qui s'appuient sur le rapport à la fin. De ce que certains organes, par exemple, sont pour nous des instruments de perception, nous inférons que, dans les autres hommes ou dans les animaux, ils sont destinés au même usage. L'exemple même que nous venons de citer prouve que toutes nos inductions relatives à la fin des choses ne sont pas dépourvues de certitude ; car le jugement que nous portons sur la destination des principaux organes dans les animaux, mérite autant de confiance que la croyance universelle à la réalité des causes finales. Nous devons pourtant avouer qu'en général les inductions fondées sur le rapport de la cause à l'effet, ou de l'effet à la cause, sont plus sûres que celles qui ont pour objet de déterminer la destination réelle des choses. Les fins particulières de

la nature ne se révèlent immédiatement à nous que dans un petit nombre de faits. Pour découvrir pourquoi un objet a été créé , il faut presque toujours joindre à une notion exacte de cet objet une connaissance approfondie de toutes les influences qu'il subit ou qu'il exerce ; et comme nous ne connaissons que superficiellement les rapports des êtres , la détermination des causes finales dépend presque toujours à quelque degré de l'imagination , et elle est , en conséquence , dépourvue de certitude scientifique. D'ailleurs l'industrie humaine modifie incessamment la nature ; elle approprie les choses aux besoins de l'homme ; et les applique à mille usages différents , qui sont tous artificiels dans leur origine : il devient ainsi presque impossible de distinguer la vraie destination providentielle des êtres au milieu de toutes les fins humaines auxquelles notre intelligence les emploie.

Le mode particulier d'induction que nous appliquons , soit aux lois , soit aux fins de la nature , a reçu dans quelques écrits le nom d'*analogie*. S'il était absolument nécessaire de distinguer les deux espèces d'induction par des dénominations spéciales , j'avoue que la seconde serait assez bien désignée par le mot , *analogie*. On ne peut nier , en effet , qu'il n'y ait entre l'induction et l'analogie une certaine affinité ; mais , quoique ces deux principes de jugement soient assez étroitement liés l'un à l'autre , ils ne sont pourtant pas de même nature , et n'ont pas la même portée. L'induction unit et classe les objets en nous montrant ce qu'il y a d'identique entre eux ; l'analogie ne va pas au delà des rapports de ressemblance : l'induction tend à l'universel ; l'analogie , au général. La première pénètre au fond des êtres , la seconde s'arrête souvent aux surfaces : l'une établit des lois absolues et immuables ; l'autre , des lois relatives et sujettes à varier. Ces deux principes diffèrent encore en étendue. La plupart des hommes ne s'élèvent pas au-dessus de l'analogie ; ils vont rarement jusqu'à l'induction , parce qu'ils ne saisissent que des ressemblances superficielles , et en quelque sorte extérieures. L'induction proprement dite n'est d'un usage fréquent que dans le domaine des sciences ; l'analogie forme le lien de toutes les connaissances vulgaires , et elle peut s'appliquer aux objets qui sont les plus divers en même temps : ainsi les perceptions des différents sens , quoique sans rapport intrinsèque entre elles , sont liées par des qualifications communes. Le rouge est éclatant comme le son de la trompette ; la saveur du sucre est douce , le son de la flûte l'est aussi. On ne veut pas dire qu'une couleur ou

une saveur ressemble à un son ; on n'établit là qu'un rapport de proportion , qui consiste en ce que le rouge , par exemple , est aux autres couleurs , comme le son de la trompette est au son des autres instruments.

Souvent aussi l'analogie s'établit entre deux parties appartenant à deux tous distincts , sans qu'il y ait aucun rapport de nature entre elles , ni entre les tous dans lesquels elles sont comprises. Ainsi on dit : le *piéd* d'une montagne , parce que la partie inférieure d'une montagne soutient les autres parties , comme le *piéd* sert d'appui au corps humain. Les rapports analogiques sont innombrables ; ils se réfléchissent dans les diverses langues avec une variété infinie , et font de nos connaissances un tissu serré , dont les fils s'unissent et se croisent diversement sans se confondre. Nous avons dit qu'ils sont souvent superficiels : il n'en faut pas conclure qu'ils manquent de vérité ou de certitude. Ils ont , au contraire , dans les choses un fondement très réel , et l'on ne se trompe dans les jugements d'analogie , qu'en attribuant à des rapports de ressemblance , qui sont vrais dans certaines limites , plus d'étendue ou de profondeur qu'ils n'en ont réellement. Le savant même peut se servir fort utilement de l'analogie. Quand les rapports de ressemblance sont assez intimes , ils permettent de supposer entre des faits , que la science distingue encore , une communauté de nature et d'origine , et font pressentir la loi sous laquelle ces faits pourront plus tard être unis par l'induction.

4° Pour suppléer au défaut de notre expérience personnelle , nous pouvons et nous devons encore invoquer le témoignage de nos semblables. Si l'homme vivait isolé , il ne s'élèverait pas au-dessus de la vie animale. La société est nécessaire au développement des facultés humaines. La foi au témoignage est donc aussi pour nous une nécessité ; car la société n'est point une simple agrégation physique d'individus : c'est une communion entre les intelligences. Or , pour qu'il y ait communion réelle entre les intelligences , il faut que chacun consente à se nourrir des idées d'autrui , et par conséquent qu'il croie à la pureté de la source où il les puise : sans cette croyance , en effet , il les repousserait comme des aliments empoisonnés. Ainsi l'existence du lien social qui unit les intelligences , prouve qu'elles ont foi les unes aux autres ; et s'il est démontré que la société est un fait nécessaire et naturel , on ne peut nier que la foi au témoignage ne soit également un fait nécessaire , et qui tient à notre constitution intel-

lectuelle. Cette vérité se déduit d'ailleurs directement de l'observation des faits. La croyance au témoignage d'autrui est absolue et sans restriction chez les enfants ; elle est évidemment en eux l'effet d'une disposition naturelle. Dans l'homme fait, cette croyance change de caractère : elle n'est plus un mouvement d'instinct aveugle ; elle ne se confond plus avec la foi à l'autorité ; mais elle vit encore au fond des âmes que l'expérience a rendues défiantes, et l'on n'a jamais vu un seul homme rejeter ou révoquer en doute tous les témoignages indistinctement.

Quoique la foi au témoignage soit, en principe, indépendante de la réflexion et du raisonnement, et qu'elle présente les caractères d'une inspiration instinctive, on ne doit pas la considérer néanmoins comme un fait premier et irréductible. Il suffit d'un léger examen pour se convaincre qu'elle a son fondement ou sa condition dans la croyance générale à l'uniformité des lois qui régissent les intelligences. Un instinct secret nous dit que notre esprit est, par nature, capable de découvrir la vérité ; et nous croyons à l'existence de la même capacité dans nos semblables. Nous sentons en nous une sincérité naturelle, qui ne peut être altérée que par l'influence de l'intérêt ou de la passion ; et nous croyons que cette même sincérité inspire nos semblables dans leurs témoignages, toutes les fois qu'ils sont impassibles et désintéressés. Ainsi toute appréciation de témoignage repose sur une induction par laquelle nous appliquons aux autres hommes les lois de jugement et d'action, que le sens commun nous révèle en nous-mêmes.

Les témoignages impliquent le plus souvent deux éléments distincts ; l'exposition du fait, et le jugement par lequel le témoin en détermine le caractère, les causes et les effets. On apprécie la vérité du fait en appliquant aux témoins les règles qui peuvent servir à découvrir leur capacité et leur sincérité. On doit apprécier le jugement par une application personnelle du raisonnement aux circonstances du fait constaté, et aux rapports qu'il soutient avec les autres faits concomitants, antérieurs ou postérieurs, que le témoignage offre à notre examen. A parler rigoureusement, le témoignage ne porte que sur le fait, c'est-à-dire sur ce qui est observable. Toute appréciation, fondée sur l'observation des faits, est l'acte d'un juge, et non l'acte d'un témoin. Or, les faits étant donnés par le témoin, l'acte du juge devient appréciable pour sa raison. Négliger de le vérifier en lui-même, l'admettre comme

légitime sur la garantie que m'offrent les qualités du témoin, ce n'est plus accepter le secours du témoignage, c'est subir le joug de l'autorité.

Quand le témoignage est individuel, il est très difficile d'apprécier exactement la capacité et la sincérité du témoin. Les passions et les intérêts n'ont pas dans l'individu de limites déterminées et précises; ils changent d'un jour à l'autre. Tel fait qui m'était hier indifférent, parce que je n'en saisissais pas le caractère et la portée, me touche et m'émeut aujourd'hui, parce que j'entrevois ou que j'imagine en lui un secret rapport à ma destinée. Qui pourrait jamais connaître les mille et un mobiles auxquels l'individu obéit, et qui souvent même se déroben à sa conscience? Comment assurer que, dans l'examen d'un témoignage donné, un homme est entièrement impassible et désintéressé? Et si l'on a toujours droit de supposer dans un témoin quelque mouvement de passion ou quelque inspiration d'intérêt personnel, il devient impossible de savoir si sa capacité et sa sincérité n'ont souffert aucune atteinte. L'homme le plus capable peut être dupe de la passion et de l'intérêt; l'homme le plus honnête peut manquer de franchise sur quelques points, et se laisser entraîner par un mouvement passionné à des altérations partielles de la vérité. Il semble donc qu'il n'y ait pas un seul témoignage individuel qui soit entièrement certain dans tous ses détails. Toutefois, comme la passion et l'intérêt, quand ils sont assez faibles pour échapper à l'observation, n'altèrent jamais le fond même d'un témoignage, il est évident que le rapport d'un témoin capable et honnête n'est suspect que dans quelques-unes de ses particularités les moins importantes, et qu'il peut, dans tout le reste, être admis avec confiance. D'ailleurs toutes les difficultés d'appréciation dont nous venons de parler, disparaissent quand le témoignage est collectif. Alors il est souvent aisé de constater que les témoins n'ont pu, sur un même fait, tomber dans la même erreur, et qu'aucune passion n'est venue altérer la sincérité de leur rapport.

On a prétendu qu'entre les témoignages individuels et les témoignages collectifs, il n'existe aucune différence de nature, et que, si l'appréciation des premiers ne conduit qu'à des résultats probables, celle des autres ne peut jamais conduire à la certitude. « Un témoignage collectif n'est en effet, dit-on, qu'une réunion de témoignages individuels. Si donc il n'est pas de témoignage individuel qui s'élève au-dessus de la probabilité, il est clair que, dans un

témoignage collectif, on ne peut trouver rien de plus qu'une somme plus ou moins forte de probabilités ou de présomptions. Mais la certitude est en soi simple et indécomposable; elle exclut toute idée de fraction; aucune probabilité ne doit en être considérée comme une partie aliquote. Donc, quels que soient le degré et le nombre des probabilités réunies dans un témoignage collectif, ce témoignage demeure toujours dépourvu du caractère de la certitude. »

Nous trouvons dans ce raisonnement trois propositions distinctes : 1^o aucun témoignage individuel n'est certain; 2^o un témoignage collectif n'est que la réunion de plusieurs témoignages individuels ou de plusieurs probabilités; 3^o la certitude ne peut résulter de la réunion de plusieurs probabilités. On peut accorder la dernière proposition. Jamais la certitude ne se forme par composition ou par addition. Supposez que l'on se borne à entasser contre un accusé des arguments probables, qui se suivent sans se lier, qui ne forment pas corps entre eux, et ne constituent pas un tout vraiment un et indivisible; quelle que soit leur somme, il n'est pas permis de regarder comme certaine la conclusion commune à laquelle ils conduisent, et jamais un juge équitable et consciencieux, devant qui l'on ne produirait, pour le convaincre, qu'une suite de probabilités distinctes et isolées, n'oserait prendre sur lui la responsabilité d'une condamnation. Nous avouons donc que la troisième proposition est vraie, puisque des preuves, dont chacune prise isolément ne serait que probable, ne peuvent produire la certitude qu'autant que leur connexité permet d'en tirer une autre, qui les suppose comme conditions et non comme parties constituantes. Mais la première et la seconde propositions sont fausses. Il y a mille faits indifférents, faciles à observer, peu capables d'émouvoir la passion, et dont l'existence est incontestable, même quand elle ne nous est révélée que par un seul témoin. Quand il s'agit de faits graves, il arrive encore assez souvent qu'un seul témoignage nous suffise pour en déterminer avec certitude les circonstances principales. D'ailleurs, quand aucun témoignage individuel ne s'élèverait au-dessus de la probabilité, on n'aurait pas le droit d'en conclure que les témoignages collectifs sont nécessairement dépourvus de certitude. On a tort de ne voir dans les témoignages collectifs qu'une réunion de témoignages individuels ou de probabilités. Un témoignage collectif ne s'apprécie pas par fractions; il offre à la critique un fait unique et indivisible. Les témoins ont

perdu leur individualité propre; ils sont devenus membres d'un seul corps : leur ensemble constitue un individu fictif, soumis à des lois particulières, dont nous pouvons apprécier l'action avec certitude. Lorsque nous examinons un témoignage collectif, nous ne faisons pas le dénombrement des témoignages partiels dont il se compose; et nous ne calculons pas le degré précis de probabilité que renferme chaque témoignage individuel. Après avoir écarté les différences qui distinguent les divers rapports, nous les ramenons à l'unité, à l'identité; nous en formons un seul tout, et nous cherchons si quelque intérêt commun a pu produire entre les témoins un accord unanime d'erreur ou de mensonge. Or, qui oserait nier qu'il ne soit souvent très facile de découvrir les mobiles communs qui influent sur un ensemble de témoins, et de s'assurer de leur capacité par rapport aux faits sur lesquels leur déposition est uniforme. Il est donc évident qu'en renfermant notre jugement dans certaines limites, que l'expérience nous apprend bientôt à fixer, nous pouvons apprécier avec certitude la vérité des faits qui nous sont transmis, soit par le témoignage individuel, soit par le témoignage collectif.

5° Aux motifs de croyance que nous venons d'examiner, on peut ajouter le consentement universel, qui, dit-on, doit être regardé comme une loi ou comme un effet de la nature, et auquel certains philosophes de nos jours ont exclusivement attaché le privilège d'une certitude complète. Il y a, sans contredit, des dogmes en faveur desquels on est heureux de pouvoir invoquer l'autorité du consentement universel; et certes, il n'entre pas dans ma pensée de méconnaître ce qu'il y a d'imposant dans une croyance qui obtient l'assentiment de tous les hommes; mais il me semble que l'on a exagéré l'importance de ce que l'on nomme le consentement universel, qu'il est assez rare que nous puissions appliquer à nos jugements ce moyen d'appréciation, et que son autorité n'est pas partout également certaine et légitime. Il est évident d'abord qu'il n'y a pas d'opinion dont l'universalité soit ou puisse être directement constatée. C'est l'induction qui nous assure qu'une opinion est généralement admise : car notre expérience, jointe au témoignage de nos semblables, ne nous la montre jamais que dans un certain nombre d'hommes ou de peuples; et du caractère de nécessité et d'immutabilité qu'elle présente, tant en nous-mêmes que dans les intelligences étrangères où elle se manifeste, nous inférons qu'elle est essentiellement liée dans tout individu à l'exercice de

l'instinct rationnel ou du sens commun. Ainsi le consentement universel ne nous est jamais immédiatement connu; et pour le constater comme fait, il faut nécessairement mettre en usage quelque principe individuel de connaissance.

Mais, quand le fait du consentement universel est constant, doit-il toujours être regardé comme une preuve certaine de la vérité? Disons-nous sans restriction, avec Cicéron : *In omni re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est?* Il me semble que la maxime de Cicéron n'est vraie qu'à l'égard des dogmes fondamentaux de la religion et de la morale, et que, hors de cette sphère, elle n'est rigoureusement applicable qu'aux jugements immédiats et primitifs. On a vu régner sur la terre quelques préjugés universels. Dans les temps anciens, personne ne doutait de l'immobilité de la terre. Tous les peuples, trompés par l'apparence, et peu soucieux de lui opposer le contrôle de la raison, s'imaginèrent que le ciel tout entier tournait autour de nous, et que seul entre tous les mondes visibles, notre petit globe jouissait, au moins dans sa masse et dans son ensemble, du privilège du repos. La science moderne a triomphé de ce préjugé. Il y a donc des faits indifférents sur lesquels les hommes peuvent se laisser séduire par de fausses apparences; et par conséquent, lorsque les faits n'ont qu'un intérêt de curiosité, la critique des opinions communes est légitime; elle est même imposée comme devoir au savant et au philosophe. Quand une opinion généralement admise intéresse l'humanité, le doute est encore permis ou commandé au sage, tant qu'il n'a pas reconnu les causes qui ont donné naissance à cette opinion. Dans l'antiquité, les maîtres et les esclaves admettaient également la légitimité de la servitude. Était-on obligé de courber la tête sous ce préjugé? Celui qui, le premier, proclama le principe de la fraternité entre tous les hommes, fut-il coupable de présomption, et lui reprochera-t-on d'avoir prouvé que le préjugé de l'esclavage n'avait d'autre fondement que l'intérêt et l'orgueil dans les uns, que l'ignorance et la stupidité dans les autres? Il est pourtant un cas où la raison philosophique doit se soumettre à l'autorité du consentement universel. Lorsqu'un dogme s'est établi par toute la terre en présence d'intérêts ennemis et de passions hostiles; lorsqu'il s'est maintenu au milieu de luttes continuelles durant une longue suite de siècles, fût-il inexplicable en lui-même, respectons-le comme l'œuvre de la nature dans l'intelligence humaine; laissons-le régner au fond de nos consciences, à l'abri des orages de la discussion; et plaçons-

le enfin au-dessus de ce domaine sans cesse agité, que Dieu a livré aux disputes des hommes.

Il suit des réflexions qui précèdent, que le consentement universel ne peut être érigé en motif premier de jugement. En effet, tout motif premier de jugement est partout et toujours également infaillible. Or le consentement universel n'offre pas dans toutes ses applications la même certitude : son autorité est bornée, et pour en fixer les limites, l'individu doit nécessairement faire usage de quelque autre principe qu'il trouve en lui-même. C'est, en effet, l'instinct rationnel qui détermine pour chacun de nous les circonstances où nous pouvons légitimement récuser l'autorité du consentement universel ; c'est lui qui fait la part de la liberté individuelle et du droit d'examen, en nous montrant que, sur des questions indifférentes, tous les hommes peuvent céder à la séduction des mêmes apparences, et que sur des points qui les intéressent, l'ignorance et la passion ont quelquefois engendré des erreurs générales. Nous avons vu d'ailleurs que l'existence du consentement universel ne nous est révélée que par l'usage des autres principes de croyance. Pour constater l'universalité d'une opinion, il faut croire au rapport des sens, qui nous font connaître les paroles ou les écrits de nos semblables ; il faut croire au témoignage des hommes, qui nous met en possession des pensées et des jugements d'autrui ; il faut croire à l'induction, qui seule nous garantit la réalité des intelligences étrangères, et qui, après une revue nécessairement incomplète des opinions humaines, nous permet d'attribuer soit aux individus, soit aux peuples que nous ne connaissons pas, les sentiments qui se manifestent soit en nous-mêmes, soit dans d'autres hommes, avec un caractère de nécessité et d'immutabilité. Le consentement universel est donc, dans l'ordre logique, le dernier des motifs que nous puissions consulter ; et en faisant reposer sur lui seul la certitude de toutes nos connaissances, on tomberait dans un cercle vicieux dont les sceptiques profiteraient pour établir l'inconséquence du dogmatisme. Ce motif n'est pas même rigoureusement distinct des autres motifs de jugement, puisque ceux-ci nous servent à constater comme fait le consentement universel, et à déterminer dans quelles circonstances il mérite réellement la confiance et le respect du vulgaire et du philosophe.

L'autorité du témoignage des hommes a pour fondement premier la foi instinctive de l'homme à la constance et à l'uniformité des lois qui régissent les intelligences, c'est-à-dire un principe

universel qui nous est immédiatement donné par l'induction. Dans l'appréciation des témoignages particuliers, c'est encore par l'induction que l'on juge de la crédibilité des faits et de la confiance qui est due aux personnes. Enfin, l'autorité du témoignage présuppose encore la certitude des sens externes : car il faut être sûr d'avoir bien entendu ou bien lu, avant d'examiner si le fait est croyable, si le témoin est capable et sincère.

L'induction, qui nous assure que tout ce qui commence est produit par une cause, et que les lois de la nature sont constantes et universelles, est un fait premier et irréductible d'instinct rationnel ou de sens commun. Le principe de causalité étant donné, ainsi que les conceptions de la durée et de l'espace, toutes les inductions particulières résultent de l'application de ce principe et de ces conceptions à des phénomènes de conscience et à des faits physiques, et leur vérité dépend de l'exactitude de l'observation, soit interne, soit externe : ainsi l'induction, considérée dans ses actes primitifs, n'est pas distincte du sens commun, et, dans tous ses jugements secondaires, elle est encore un acte du sens commun, qui implique, comme point de départ ou comme condition, l'exercice de la conscience ou des sens externes.

L'autorité des sens externes a aussi son fondement dans le sens commun. Pour démontrer la certitude du principe d'extériorité, il suffit de poser le jugement universel : « Tout ce qui commence est produit par une cause, » et de montrer que le sens commun nous fait une loi de considérer certains phénomènes de conscience comme indépendants de notre activité. Quand ensuite, dans les apparences sous lesquelles les choses se manifestent à nous, nous faisons la part du sujet et de l'objet, et que par là nous parvenons à déterminer ce que les choses sont par rapport à nous ou ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est encore l'instinct rationnel qui nous permet de discerner ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a d'absolu dans nos perceptions sensibles : ainsi les diverses autorités du consentement universel, du témoignage des hommes, de l'induction et des sens externes viennent toutes se résoudre dans l'autorité générale du sens commun ; et, puisque le sens commun n'a dans son domaine propre que des jugements immédiats et premiers, il doit être posé comme le motif sur lequel reposent tous les jugements de croyance.

§ V. *Le sens commun est un motif premier, distinct du sens intime.*

Il nous reste à examiner s'il nous est possible de résoudre l'autorité du sens commun dans celle du sens intime. Cette question a déjà été implicitement résolue dans la première section de ce chapitre, où l'on a établi la distinction des jugements de notion et des jugements de croyance, et dans les analyses psychologiques qui ont eu pour objet de déterminer les origines de nos idées. J'avoue qu'avant d'admettre la certitude des croyances premières, il faut reconnaître qu'elles existent réellement comme pensées, et qu'ainsi l'autorité de la conscience est logiquement antérieure à toute autre; mais pour être en droit de poser la conscience comme le seul motif premier de nos jugements, ce n'est pas assez d'établir qu'elle est logiquement antérieure à tous les autres motifs, il faut encore que tous les autres motifs trouvent en elle leur origine et leur raison; il faut qu'en posant l'infailibilité de la conscience, on puisse démontrer celle de tout autre principe. Or l'autorité du sens commun tire-t-elle son origine de celle du sens intime? Ne peut-on, sans contradiction, reconnaître la *réalité subjective* de nos croyances, et refuser en même temps d'admettre leur *réalité objective*, c'est-à-dire leur vérité par rapport aux choses? Réduisez en idée l'homme au sens intime et aux sens externes; concevez-le dépouillé de ce principe d'inspiration intérieure qui engendre en nous les conceptions de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, de l'éternité et du temps, de l'espace infini et de l'étendue limitée; vous lui enlevez avec ces grandes conceptions toutes les conséquences qui s'y rattachent, et nous avons déjà vu combien ces conséquences sont nombreuses! Toutes les impressions que l'homme conserve dans un tel état, ont perdu leur caractère actuel; elles ne représentent plus les choses sous le rapport réel et fondamental du sujet et de l'attribut; elles ne se lient plus entre elles, puisque vous avez ôté à l'homme les principes ou les conditions de cette liaison, les idées de cause, de durée et d'espace. Pour lui désormais tout est renfermé dans le présent; il ne conçoit plus aucune réalité externe, et son ame reçoit passivement une suite d'impressions, qui demeurent sans cause, sans sujet et sans objet. La conscience est étrangère à la formation de la plupart de nos connaissances. Si elle réfléchit tout en nous, elle ne produit que peu de chose, et comme elle ne

peut apprécier la vérité que dans les jugements qu'elle produit, elle ne peut jamais devenir un moyen universel d'appréciation, un principe unique de certitude. En général, nos jugements impliquent, ou la réalité de la pensée considérée en soi, ou la vérité de la pensée considérée par rapport à un objet externe, soit contingent, soit nécessaire. Dans le premier cas, ils peuvent être appréciés par la conscience, puisque c'est la conscience qui nous révèle la réalité de la pensée; dans le second cas, le sens intime ne peut en déterminer la valeur, puisqu'il n'aperçoit rien hors de nous-mêmes. Son témoignage nous prouvera que nous concevons dans les choses les corrélations nécessaires de la substance et du mode, de la cause et de l'effet, et que les idées du temps et de l'espace sont impliquées dans tous nos jugements; mais il ne lui appartient pas de décider si les idées du temps et de l'espace ont ou n'ont pas un objet réel hors de nous, s'il existe ou s'il n'existe pas des substances et des modes, des causes et des effets.

Ainsi, l'action du sens commun présuppose, il est vrai, comme condition préalable, l'action du sens intime; mais elle en est essentiellement distincte; elle a son domaine propre, son autorité spéciale. Cessez de reconnaître cette vérité; l'intelligence perd le droit de juger des réalités extérieures; il n'y a plus de doctrine conséquente que celle des Cyrénaïques, qui, renfermant l'esprit humain dans le domaine des faits intérieurs, et lui interdisant toute excursion au dehors, ne voyaient dans ce que l'on nomme le monde qu'un ensemble de *phénomènes*, et ne laissaient aux objets qu'une réalité hypothétique. Nous sommes donc obligés de reconnaître deux motifs distincts et premiers de nos jugements, deux principes indépendants l'un de l'autre, égaux en autorité, et dont la certitude doit être posée *à priori* comme le fondement de toute science.

Ces deux principes, au reste, n'agissent jamais isolément dans l'intelligence. Nous ne concevons aucune réalité externe, sans que la conscience nous assure de la réalité de cette conception, et nous ne sentons aucun phénomène de conscience, sans le rapporter comme modification au moi, considéré comme substance, sans le concevoir comme un produit de notre activité ou comme l'effet d'une cause extérieure. Ce concours nécessaire et constant de deux principes, distincts dans leur objet, mais inséparables dans leur action, constitue, selon moi, l'unité de l'intelligence humaine.

LOGIQUE SPÉCIALE.

CHAPITRE IV.

DES IDÉES ET DU LANGAGE.

§ 1er. — *Des idées.*

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit concernant les diverses espèces d'idées : nous nous bornerons à extraire de nos considérations sur ce sujet les remarques qui peuvent conduire à la détermination des préceptes les plus utiles.

On a vu, en psychologie, que la généralité est un caractère commun à toutes nos connaissances, puisque, dans tous nos jugements, nous concevons l'attribut et le rapport de l'attribut au sujet sous un point de vue général, puisque tout raisonnement repose sur des principes généraux, et que la science a toujours pour objet de classer les êtres selon leurs genres et leurs espèces, ou d'ordonner des phénomènes par rapport à une loi commune. Parmi les diverses espèces d'idées, les idées générales sont donc celles qu'il importe le plus d'étudier, et c'est aussi sur elles que nous ferons porter nos premières observations.

Les idées générales n'ont, hors de nous, aucun objet distinct et déterminé; elles ne sont que des points de vue relatifs sous lesquels nous envisageons les choses, et ne se rapportent directement et spécialement à aucune réalité individuelle. Ainsi, la notion de l'homme en général ne représente ni Pierre, ni Alexandre, ni Philippe, ni aucun des individus humains que l'on peut imaginer dans le monde. Il semble donc que les idées générales ne comportent ni vérité ni fausseté, puisqu'elles ne correspondent à

aucun objet réel, et qu'elles n'ont point de modèle distinct auquel elles puissent être ou n'être pas conformes. Cette conclusion, fondée sur une définition superficielle de ce que l'on nomme vrai ou faux dans les idées, serait évidemment exagérée; car dire qu'une idée n'est et ne peut être ni vraie, ni fausse, c'est supposer qu'elle est sans aucun rapport avec la réalité, et que l'esprit n'a aucune règle à suivre dans sa formation. Or il n'y a pas d'idée générale dont la formation soit arbitraire et sans rapport avec la réalité. Si les notions de genre et d'espèce n'ont point de type distinct hors de nous, elles représentent néanmoins quelque chose de réel dans les êtres auxquels on les applique; et, puisqu'il y a dans les êtres un élément qui leur correspond, elles peuvent être exactes ou inexactes, vraies ou fausses. C'est en comparant les individus entre eux que nous formons les idées générales : elles doivent donc avoir un fondement réel dans les propriétés des individus comparés : elles représentent ces propriétés dans ce qu'elles ont de commun, et n'excluent que les déterminations précises qui les distinguent dans chacun des êtres que nous avons observés. Or il nous arrive souvent de prêter aux individus des qualités qu'ils n'ont pas, et si nous faisons entrer l'idée de qualités imaginaires dans la conception générale qui se rapporte à ces individus, il est évident que cette conception devient inexacte et fausse, et que son application doit entraîner des erreurs inévitables. Considérez, par exemple, la notion générale d'homme, dans laquelle nous comprenons, outre les idées superficielles et vagues d'être animé, d'être raisonnable, tout ce que l'observation physiologique ou psychologique a pu nous découvrir de plus déterminé dans les qualités communes aux individus de notre espèce : n'est-il pas évident qu'en déterminant scientifiquement cette notion, nous avons à craindre une double méprise, et que nous pouvons comprendre dans le genre une propriété qui n'existe pas dans les individus, ou appliquer mal à propos à tous les individus ce que l'on n'a constaté que dans quelques-uns. On commettrait une erreur de la première espèce, si l'on attribuait à l'homme une perfectibilité infinie, puisque le développement possible de la force et de l'intelligence est toujours limité dans un être organisé : on tomberait dans une méprise de la seconde espèce, si l'on s'imaginait que tous les hommes sont blancs, parce que l'on n'aurait jamais vu de peaux noires ou cuivrées. Nous pouvons conclure de ce qui précède que les idées générales, dans leur première formation, sont rarement

fausses, parce que, dans le premier travail de la pensée, on se borne à concevoir vaguement quelques qualités superficielles et évidentes; mais que, dans les éléments particuliers que l'étude ajoute à ces idées, elles deviennent souvent inexactes, soit parce que l'on a mal observé les individus, soit parce que l'on abuse de l'induction, en généralisant sans motif des qualités ou des faits qui n'ont qu'une existence accidentelle dans les êtres que nous connaissons.

Considérons maintenant les idées générales sous le point de vue de leur extension. On a vu que l'extension d'une idée est en raison inverse de sa compréhension; en d'autres termes, que toute idée de genre est plus simple que celle de l'espèce qui lui est subordonnée. Une idée ne pouvant s'étendre dans ses applications, sans décroître dans ses éléments, il est évident que plus une notion est générale, moins elle représente de qualités dans les objets auxquels elle s'applique; que la portion de réalité qu'elle représente, va s'amoindrissant de plus en plus, et peut être comparée à un arbre que l'on dépouille successivement de ses feuilles, de ses rameaux et de ses branches. Dès que l'homme entre en possession du langage, il applique aussitôt sans discernement le petit nombre de mots dont il dispose à tous les objets qui s'offrent à ses regards: encore peu capable d'observer, il se laisse diriger dans ses premières généralisations par le vague sentiment de quelques ressemblances extérieures, et substitue à des perceptions individuelles encore confuses, quelques conceptions générales dont l'étendue est indéterminée, et qui, par cette raison même, sont nécessairement très bornées dans leur compréhension, très superficielles dans leur objet.

Ce que nous venons de dire des connaissances que nous devons au premier emploi du langage, s'applique aux premières idées que l'étude nous donne sur les divers sujets scientifiques, qui jusque-là nous étaient demeurés étrangers. Ces idées sont ordinairement très étendues et peu compréhensives: elles embrassent beaucoup d'objets; mais elles n'en éclairent que la surface. Les premières généralisations scientifiques sont donc peu instructives pour les jeunes gens, et pourtant ils se laissent trop souvent éblouir par la nouveauté et l'éclat des perspectives qu'elles ouvrent à leur esprit. En entendant certains professeurs discourir avec emphase sur les généralités de la science, il est difficile de s'imaginer que tout le fruit que l'on retire de leur enseignement se réduit à

quelques creuses abstractions. Il y a dans la sévérité des formules abstraites une fausse apparence de profondeur qui séduit la vanité des esprits novices. Quand on a étudié l'un de ces vagues systèmes qui ne contiennent que le développement et la combinaison de trois ou quatre notions générales; quand on a bien logé dans sa tête quelques grands mots qui couvrent la pauvreté des idées, et que l'on s'est habitué à les combiner presque aussi facilement que leur inventeur, on se donne à soi-même son brevet de savant; on est tenté de s'égaliser à son maître, ou si l'on a conservé assez de modestie et de jugement pour sentir son infériorité, on se place du moins fort au-dessus des prudents travailleurs qui se renferment timidement dans l'étude des particularités. Ceux-ci pourtant auraient grand tort de renoncer à leurs patientes investigations pour entrer dans la sphère des généralités scientifiques : car ils sont sur la voie de la science; ils en posent en eux-mêmes les vrais fondements, et si leur instruction est bornée, elle est du moins réelle et solide, tandis que leurs présomptueux rivaux ne sont au fond que des perroquets dressés à un bavardage uniforme et stérile.

Je ne veux pourtant pas dire que ces généralités étendues qui séduisent si souvent la jeunesse, soient toujours sans valeur et sans utilité. Quand on a beaucoup observé, les formules abstraites couvrent un grand nombre de connaissances particulières : elles leur servent de lien dans l'entendement, de support dans la mémoire. Ces formules, vides pour les ignorants, sont, pour les vrais savants, des résumés compréhensifs qui unissent étroitement et fixent dans l'esprit des faits jusqu'alors épars, et dont le nombre fatiguait ou confondait l'intelligence. Si l'esprit s'en tenait sur chaque chose à l'étude des particularités, il succomberait bientôt sous l'amas confus de ses connaissances, et s'épuiserait en vains efforts pour retenir des détails sans ordre et sans liaison. Nous devons donc ordonner systématiquement nos idées, et nous ne pouvons y parvenir qu'en les groupant sous des chefs généraux qui soient tout à la fois étendus et compréhensifs. En un mot, les hautes généralités ne sont pas le vrai point de départ de la science; elles en sont le terme et le but : elles ne la constituent pas tout entière : elles la résument et la consolident dans l'intelligence.

Quand un premier coup d'œil jeté sur la nature, nous a découvert dans les objets quelques traits généraux et indéterminés, la connaissance que nous avons des choses n'est encore qu'une

esquisse légère et superficielle, à laquelle il ne nous est pas permis de nous arrêter. Nous devons observer plus attentivement les êtres ou les phénomènes que nous avons rangés sans discernement dans des classes trop étendues, et chercher quelles sont les différences spécifiques qui les distinguent. L'acte par lequel nous déterminons dans un genre donné les espèces qu'il contient, se nomme *division*, et la division, résultat de la comparaison des objets que nous avons d'abord confondus, marque un progrès dans la connaissance. La division n'a pas uniquement pour objet de décomposer un genre en ses espèces; elle sert aussi à distinguer les parties d'un tout; elle agit sur l'extension des idées pour la restreindre, et sur leur compréhension pour en isoler les éléments. Quand elle s'applique à un tout dont elle énumère les parties, elle prend le nom de *partition*. C'est par une suite de *partitions* liées entre elles et subordonnées les unes aux autres, que procède la géographie pour nous faire connaître le globe que nous habitons. On fait encore une *partition*, quand on déduit de la définition d'une science les branches distinctes de connaissance qui la constituent; quand, par exemple, on montre que l'étude de la philosophie comprend celle de la psychologie, de la logique, de la théodicée et de la morale.

Que la division s'applique aux parties d'un tout, ou qu'elle nous indique les espèces contenues dans le genre, elle offre dans les deux cas les mêmes caractères, et peut être soumise aux mêmes règles. Suivant les logiciens, la division doit être *complète*, *immédiate* et *distincte*. Elle doit être complète, c'est-à-dire contenir un dénombrement exact des parties ou des espèces comprises dans le tout ou dans le genre. J'établirais une division incomplète, si je disais qu'il n'y a dans la société que deux classes d'hommes, les dupes et les fripons; car il existe, quoi qu'en disent certains moralistes, une troisième classe, celle des hommes honnêtes et habiles, qui ne trompent personne, et qui savent se garantir des artifices d'autrui. La division doit être immédiate, c'est-à-dire offrir d'abord les espèces ou les parties principales renfermées dans le genre ou dans le tout auxquelles elle s'applique. Quand on descend sans intermédiaires à des espèces trop éloignées du genre, ou à des parties qui n'ont dans le tout qu'un rang secondaire, les idées manquent de précision, le rapport des espèces au genre ou des parties au tout est indéterminé, et souvent il est difficile de savoir si l'on a fait un dénombrement exact. Enfin, la division doit être

distincte, c'est-à-dire qu'aucun membre de la division ne doit être compris dans un autre, ni en totalité, ni en partie. Supposons que l'on divise les triangles en triangles scalènes, triangles isocèles, triangles équilatéraux, et triangles rectangles : la troisième règle sera violée ; car, si le triangle rectangle ne peut être équilatéral, il est nécessairement scalène ou isocèle. Il y a, d'ailleurs, dans cette division un vice qui doit toujours être évité : c'est qu'elle manque d'unité dans son principe. Les trois premières espèces de triangles sont déterminées par la considération des côtés, et la quatrième est déterminée par la considération des angles. Le premier point de vue donnant déjà une division complète, le second ne peut donner que des membres compris dans ceux que l'on avait déjà déterminés.

Tant que l'homme n'obéit, en étudiant la nature, qu'à l'instinct de curiosité ou à l'impulsion du besoin, le point de vue sous lequel il observe les êtres change à chaque instant, et les divisions qu'il établit entre eux sont indépendantes les unes des autres. Mais, quand sa raison aspire à fonder la science, il ne lui suffit plus de marquer successivement les différences qu'une analyse, variable dans son motif et dans son objet, peut déterminer entre les êtres : il sent le besoin de lier systématiquement ses connaissances, et de reproduire, dans un ensemble de divisions bien ordonnées, les rapports réels que les objets soutiennent entre eux dans la nature. L'emploi systématique de la division a pour résultat la *classification* des êtres, ou leur distribution méthodique en classes, ordres, familles, genres, espèces et variétés. « La classification naturelle, » dit M. Reynaud, dans l'article de l'*Encyclopédie nouvelle* qu'il a consacré à l'illustre Cuvier, « n'a pas seulement pour but de dresser un tableau « général de nomenclature à l'aide duquel, étant données certaines « propriétés caractéristiques, on puisse toujours sans embarras « déterminer le nom de l'espèce à laquelle ces propriétés appar- « tiennent : tout en se prêtant à ce but d'utilité pratique, que l'on « peut atteindre par les arrangements les plus divers, elle se propose « surtout de disposer les êtres de telle manière que les plus voisins « dans la nature soient aussi les plus voisins dans le système, et « que le seul fait de la place assignée à chacun d'eux soit l'expres- « sion fidèle des rapports naturels qui lient cet être particulier avec « tous les autres. » Une classification parfaite nous révélerait donc, relativement aux êtres qui en seraient l'objet, le secret de la création. Pour atteindre ce but, ou plutôt pour en approcher, on

conçoit qu'il ne suffit pas de marquer entre les êtres des ressemblances et des différences extérieures; il faut pénétrer leur nature intime, chercher leurs caractères distincts, subordonner, s'il est possible, ces caractères les uns aux autres, suivant leurs rapports de dépendance. Si l'on parvient à découvrir dans les êtres que l'on étudie l'ordre réel suivant lequel leurs propriétés s'enchaînent ou s'engendrent, il faut prendre par ordre, à partir de celle qui est première, chacune de ces propriétés pour base des divisions et subdivisions que l'on veut établir. Supposons pour un moment qu'une pareille classification ait été établie en zoologie: le tableau du règne animal, malgré la multiplicité extrême de ses lignes, offrira l'image de l'unité la plus parfaite; il ressemblera à un grand arbre dont les nombreux rameaux, quoique présentant aux regards le spectacle le plus varié, n'ont cependant qu'une seule et même sève, et se rattachent tous, par l'intermédiaire des branches, à un tronc commun.

Mais une classification parfaite, fondée dans toutes ses parties principales, secondaires et accessoires sur des rapports naturels, subordonnés les uns aux autres, n'est qu'un *idéal* que jusqu'ici il n'a été donné à personne de réaliser. On détermine quelquefois avec assez de précision des caractères distincts entre les êtres; mais on ne réussit pas à établir entre ces caractères des rapports de dépendance vraiment essentiels, et qui se manifestent constamment et universellement dans les individus. De là il résulte qu'en passant dans le cours des divisions d'un caractère à un autre, on rencontre toujours des exceptions plus ou moins nombreuses, et que pour ordonner les êtres auxquels le principe de la classification n'est pas applicable, on est obligé de chercher en eux des caractères accessoires et purement relatifs. Les meilleures classifications manquent donc d'unité, et sont fondées, dans quelques-unes de leurs parties, sur des moyens artificiels: comme elles réfléchissent, dans ce qu'elles ont de factice, l'état imparfait de nos connaissances, il n'y en a pas une seule qui soit immuable, et les découvertes importantes dans les diverses branches des sciences naturelles sont toujours suivies de quelque changement dans les dernières classifications que l'on avait adoptées.

Les idées générales ne sont que des points de vue communs pris dans les réalités individuelles; l'objet qu'elles représentent est abstrait, et n'a d'existence distincte que pour l'esprit. Mais, comme ce qu'il y a de général dans les choses se manifeste à nous avec un caractère d'immutabilité et d'indétermination, et que les vé-

rités abstraites sont souvent indépendantes du temps et du lieu, nous sommes naturellement portés à confondre les idées générales avec les idées universelles. Cette confusion de l'abstrait et de l'universel a produit en philosophie deux erreurs opposées, celle du réalisme et celle du nominalisme exclusif; et, quoique aujourd'hui personne n'ose plus soutenir qu'il n'y a de réel dans les choses que ce qui est universel, ou que les genres ne sont que de purs noms, ces deux erreurs se reproduisent encore fréquemment dans la solution des questions particulières. Examinez, par exemple, ce que l'on dit sur la substance : suivant les uns, « la substance est ce qu'il y a d'identique dans les êtres, c'est le fond commun de toute réalité. Il n'y a donc qu'une substance universelle, à laquelle tous les êtres participent. » Il est évident que, dans ces jugements sur la substance, on réalise une abstraction; car la substance, envisagée indépendamment de tout attribut, de toute modification, n'est plus qu'une conception abstraite de l'esprit : dans tout être réel, le sujet et les modes constituent une indivisible unité; et, par conséquent, affirmer d'une manière absolue qu'il n'y a qu'une substance universelle à laquelle tous les êtres participent, c'est nier la pluralité des êtres, et professer le panthéisme. Selon d'autres philosophes, « la substance n'est que ce qu'il y a de commun entre les êtres; les êtres n'ont de commun que l'existence, et l'existence n'a de réalité que dans les propriétés, puissances et modifications que nous percevons. La substance n'est donc rien hors de nous; elle n'est quelque chose que pour l'esprit qui obéit, en la créant, à un besoin d'unité. » Nous avons déjà réfuté cette seconde erreur en psychologie. Il est impossible de nier que la conception de la substance n'ait hors de nous un fondement tout aussi réel que celle des modes; et quiconque ne voit dans la substance qu'une œuvre de l'esprit, mutile la réalité des modes et la réduit à l'état d'abstraction.

En théorie, on a nié quelquefois ce qu'il y a d'absolu dans nos idées; mais, en pratique, l'erreur contraire est beaucoup plus fréquente. Quoique la plupart de nos idées ne soient que relatives, une tendance naturelle nous entraîne à les prendre pour une mesure absolue de la vérité. Que de fois, par exemple, le penchant des hommes à regarder comme absolues des idées qui ne représentent les choses que dans leur rapport à notre organisation et à notre intelligence, a embrouillé les questions de physique et de philosophie! Ainsi, quand on prétend que la Providence divine

peut, sans s'avilir, régler les mouvements des sphères et présider même aux destinées générales de l'humanité; mais qu'elle ne doit point abaisser ses regards et ses soins sur les chétives individualités qui s'agitent à la surface de notre globe, on s'imagine fausement que la grandeur et la petitesse sont dans les objets des caractères absolus; on oublie que devant l'Être infini tout est petit, parce que tout est borné, et qu'en même temps tout est grand à ses yeux, parce qu'il a tout fait à son image. Nous savons aussi, l'expérience et la raison nous le démontrent, que toutes nos idées sont incomplètes et superficielles. Les êtres que nous connaissons le mieux recèlent des mystères impénétrables pour notre curiosité. Pourtant, en pratique, chacun de nous est enclin à s'imaginer que ses idées sont complètes ou qu'elles représentent au moins ce qu'il y a de vraiment essentiel dans les objets. Cette illusion est entretenue par l'apparence de profondeur que présentent les notions générales. Comme les genres correspondent à ce qu'il y a de fixe et de permanent dans les choses, ils constituent à nos yeux la substance des individus, et tout ce qui n'y est pas compris, nous semble un accessoire sans intérêt et sans valeur. Il n'y a pas, selon moi, de cause d'erreur plus féconde que l'importance exagérée que les idées générales tirent de leur fixité dans notre esprit et de la permanence de leur objet. On n'aperçoit plus toutes les mutilations que la formation de ces idées fait subir aux réalités. Quoiqu'elles se diversifient dans les esprits selon le caractère, selon les besoins de chacun, et que les éléments qui les composent varient soit dans leur nombre, soit dans leur subordination, on confond néanmoins, à chaque instant, les essences relatives qu'elles représentent avec les essences réelles qui constituent les objets auxquels on les applique.

Il est impossible d'éviter l'erreur dans les jugements, tant que les idées demeurent obscures et confuses. Le logicien doit donc examiner avec soin quelles sont les idées les plus obscures, et par quel moyen on peut les rendre claires et précises. Or, sur ces deux points, on ne rencontre, dans la plupart des logiques, qu'un petit nombre de généralités vagues, et dont l'exactitude est même quelquefois contestable. A en croire presque tous les auteurs, « il n'y a d'obscurité que dans les idées composées : les idées simples sont nécessairement claires, puisqu'elles n'ont pas plusieurs éléments que l'on puisse confondre. Les idées composées se forment en nous par l'emploi du langage, sans que nous ayons sous les yeux

les objets qu'elles représentent. Les idées simples se forment par perception et sont incommunicables. Épuisés, devant un aveuglé, les métaphores et les comparaisons les plus ingénieuses; vous ne ferez pas naître dans son esprit l'idée des diverses couleurs qui servent de vêtement ou de parure aux objets matériels. » Il est vrai que nous ne tenons de nos semblables aucune de nos idées simples, qu'elles dérivent toutes de l'emploi de nos facultés premières, c'est-à-dire des sens, de la conscience et de l'instinct rationnel : j'avoue encore que la plupart des idées composées qui nous sont transmises par la parole, et dont nous n'avons pas vu les objets, demeurent vagues et indéterminées. Mais il est évident, et nous l'avons déjà prouvé, que les idées simples ne sont par elles-mêmes ni claires, ni précises. Si ces idées portaient en elles cette lumière inaltérable qu'on se plaît à leur attribuer, il serait fort étonnant que l'homme eût laissé la plupart d'entre elles sans expression distincte.

Les impressions diverses, produites par la lumière et par les couleurs, sont indécomposables : existe-t-il un homme qui distingue ce que chacune d'elles a de déterminé? Depuis la couleur la plus faible jusqu'à la couleur la plus vive, les nuances sont innombrables : il en est bien peu que les hommes distinguent nettement, et auxquelles ils puissent attacher des noms, et il s'en faut de beaucoup qu'un individu soit capable de comprendre et d'appliquer tous les noms d'idées simples qui font partie de sa langue maternelle. On me dira peut-être que, quand on ne comprend pas le nom, on n'a pas l'idée. Mais ce serait réduire le débat à une vaine dispute de mots. Il est bien certain que tout homme, qui est doué de toutes les facultés communes à son espèce, perçoit toutes les modifications simples qui ont un nom dans sa langue, et que celles de ces modifications qu'il ne peut nommer, n'ont encore produit en lui qu'une impression indistincte. Or, qu'est-ce que cette impression, sinon une idée simple qui n'est pas encore claire, mais qui pourrait le devenir? Les idées simples ne nous viennent donc pas toutes faites : à leur naissance, elles sont indéterminées et vagues comme les notions composées. Il faut que l'attention se fixe sur les impressions que nous recevons, et que nous comparions souvent entre elles les impressions analogues, pour que les nuances qui les distinguent se manifestent clairement, pour que chacune de ces nuances se grave dans l'esprit en traits ineffaçables. Sans ces actes d'attention et de comparaison qui

déterminent les différences relatives des idées simples du même ordre, il n'y aurait pas d'instruction véritable; l'analyse des composés ne porterait la lumière que sur les masses principales de la connaissance; elle laisserait les détails dans l'obscurité.

Dans le troisième livre de son *Essai sur l'entendement*, Locke distingue deux espèces d'idées composées. Les unes représentent une collection de modes réunis dans un sujet, soit concret, soit abstrait. Telles sont, par exemple, les idées d'homme, d'animal, d'arbre, etc. Telles sont celles de César, d'Alexandre, et, en général, d'un individu quelconque; car il n'y a pas un seul être réel dans lequel on ne conçoive plusieurs propriétés, plusieurs modifications. Les autres idées composées représentent des actions ou des institutions humaines. Telles sont celles de meurtre, de parricide. Telle est celle du *triomphe* décerné, chez les Romains, aux généraux vainqueurs. Locke nomme ces dernières notions, *idées complexes, idées de modes mixtes*. Les idées composées, proprement dites, c'est-à-dire celles qui représentent une collection de modes réunis dans un sujet, ont au dehors un modèle réel qu'elles doivent reproduire avec fidélité dans son ensemble et dans ses détails; elles sont toujours à quelque degré imparfaites et indéterminées, quand nous n'avons ni vu ni observé, soit en eux-mêmes, soit dans un tableau, les objets qu'elles représentent. Quelque précise que soit une description, elle ne conduit jamais qu'à une conception approximative de la réalité qu'elle a pour but de nous faire connaître. Le langage ne nous offre, en effet, sur les choses que des traits généraux que notre imagination détermine ou achève avec plus ou moins de bonheur, mais qui conservent toujours, en dépit de nos efforts, quelque chose d'inexact et d'indécis. Cette imperfection du langage est très sensible dans l'étude des sciences physiques : jamais une description n'est parfaitement intelligible dans ses détails, quand nous n'avons pas vu l'objet décrit; et, dans tous les livres où l'on traite d'un sujet observable, les analyses verbales n'ont d'autre avantage que de guider l'observation et d'en fixer les résultats. La nécessité de l'observation directe n'est pas moins évidente dans la psychologie. Le langage seconde l'analyse intérieure : il ne peut la suppléer. Les explications les plus méthodiques sont insuffisantes, quand, pour les comprendre, on néglige d'en étudier l'objet en soi-même ou dans les autres hommes.

Les idées complexes représentent des actions humaines. Or les actions ont leur cause dans l'intelligence; elles s'accomplissent

toujours au moyen d'un instrument physique, et produisent souvent un effet matériel. La conception complète d'un acte humain implique donc un mélange, une combinaison d'idées intellectuelles et d'idées sensibles. Ainsi, l'idée de meurtre comprend les idées d'un acte volontaire ou spontané, d'une arme quelconque, et de la mort d'un homme, occasionnée par la violence d'un autre homme. Tous ces éléments ne sont pas aussi nécessairement liés entre eux que les modes simples qui coexistent dans une substance. La combinaison que l'on en fait est, en général, volontaire : elle peut être formée avant l'existence des actes qu'elle représente. Adam avait pu réunir dans son esprit tous les éléments qui composent la conception du fratricide, avant que le sang d'Abel n'eût coulé sous les coups de son frère. Souvent les législateurs réunissent en un tout, sous une dénomination nouvelle, des circonstances qui jusque-là étaient demeurées isolées, et en forment la notion complexe d'une action qui cesse d'être civilement indifférente, et rend à l'avenir son auteur passible d'une peine déterminée. Ce qui prouve le mieux que les combinaisons qui constituent les idées complexes ne sont pas un résultat de l'observation, mais une œuvre volontaire de l'esprit, c'est que les idées complexes n'offrent pas, durant toute la vie d'un même peuple, la même uniformité, la même constance que les idées composées de la première espèce. Les noms de substance sont peu sujets à varier : leur signification peut devenir plus ou moins compréhensive, selon le degré d'instruction auquel on est parvenu ; mais elle reste la même dans son objet. Comme, au contraire, le temps, en modifiant incessamment les besoins, les mœurs, les usages et les institutions, rend inutiles des combinaisons d'idées complexes qui auparavant étaient importantes, les noms qui expriment ces combinaisons tombent en désuétude, et sont remplacés par d'autres noms qui expriment des idées nouvelles, plus en rapport avec l'état présent des esprits. Si les idées complexes d'un même peuple ont si peu de consistance, et sont l'expression d'un besoin actuel, plutôt que l'image d'un objet invariable et toujours soumis à notre vue, on conçoit qu'elles doivent aussi se produire chez les divers peuples avec une extrême diversité. C'est là un fait dont on peut s'assurer facilement en comparant entre elles des langues différentes. La plupart des noms affectés par un peuple à la désignation des substances, ont leurs équivalents chez les autres peuples ; mais il n'y a pas de langue qui, parmi ses noms d'idées com-

plexes, n'en offre un très grand nombre dont les étrangers ne peuvent reproduire le sens que par des périphrases.

Celui qui forme de nouvelles idées complexes peut en déterminer et en classer avec précision les éléments dans son esprit. Car s'il n'a pas vu dans son ensemble l'action qu'il veut imaginer, il en a du moins observé les détails, et il les conçoit nettement. Il n'en est pas de même quand il s'agit de transmettre des idées complexes déjà formées. Comme leurs éléments sont nombreux et opposés entre eux, il est difficile de ne rien omettre, et d'éviter toute confusion dans l'exposition que l'on en fait au moyen du langage. On peut même remarquer qu'en général, pour communiquer des idées complexes, on se borne à en indiquer les éléments les plus saillants, et qu'on laisse à la sagacité de l'auditeur ou du lecteur le soin de découvrir ce que l'on néglige ou ce que l'on désespère de lui faire comprendre. Les noms d'idées complexes sont donc rarement définis avec une exactitude rigoureuse. On ne parvient à en bien déterminer le sens, qu'en faisant une étude comparative de leurs diverses applications. Or il y a bien peu d'hommes qui observent avec assez de soin les divers emplois des mots, pour déterminer avec précision tous les éléments de leur signification. Quand on est parvenu à saisir les principales idées élémentaires, comprises dans une idée complexe, on s'en tient pour le reste à un sentiment vague, et, comme l'usage nous apprend à faire des noms d'idées complexes une application habituellement juste, on finit par s'imaginer que ces idées sont aussi précises que les notions des substances et des modes simples. Locke nous a rendu un grand service en nous prévenant contre cette illusion, en nous montrant que, la plupart du temps, nous concevons très vaguement les actions ou les institutions humaines sur lesquelles nous avons l'habitude de discourir. Bien des gens qui passent pour instruits, et qui croient l'être, seraient fort étonnés si on leur disait qu'ils n'attachent pas d'idée nette à une multitude de termes de politique ou de jurisprudence, qui sont la matière de leurs discussions habituelles. Nous les prions d'essayer de les définir, et ils se convaincront de leur impuissance. Tenons donc pour certain, que nos idées les plus obscures sont les idées complexes, et qu'en même temps il n'en est pas qu'il soit plus difficile de déterminer. Nous avons montré que les idées complexes représentent une combinaison d'éléments empruntés au monde intellectuel et au monde sensible,

que ces éléments ne sont pas indissolublement unis dans la nature, que leur ensemble n'est que rarement soumis à nos regards. Ce n'est donc point par l'observation directe de leurs objets que l'on peut donner aux idées complexes de la clarté et de la précision. Si, pour concevoir nettement les actions humaines, on était obligé de les voir et de les observer, il y en aurait beaucoup, et des plus importantes, dont on ne pourrait se former aucune idée. Je n'ai jamais vu de meurtre, et j'espère ne voir jamais de parricide. C'en'est pas à dire qu'il me soit impossible de comprendre en quoi consistent ces horribles actions. Comme j'ai pu voir les éléments qui les constituent, je puis réunir ces éléments dans mon esprit; et, pour en fixer le nombre et la nature, j'ai un moyen lent, mais sûr : c'est d'étudier dans leurs applications les mots, meurtre et parricide. En un mot, pour éclaircir ses idées complexes et pour les compléter, il faut faire, dans les meilleurs écrits de morale, de jurisprudence, de politique, etc., une étude approfondie de la partie du langage qui les exprime.

La théorie de Locke sur les idées complexes est, selon moi, fort utile sous le point de vue logique; mais il a eu le tort de la gâter en y mêlant ses fausses opinions sur la nature des idées morales, qu'il regarde comme secondaires et déduites, et qu'il comprend parmi les notions complexes. Quoique Locke eût déjà porté quelque atteinte à la morale dans la partie de son ouvrage, qu'il a consacrée à la réfutation du système des idées innées, on a peine à concevoir comment il en est venu à transformer les idées morales en combinaisons volontaires de l'esprit. Par quelle étrange préoccupation a-t-il pu confondre les concepts moraux avec les notions complexes des actes auxquels ils se joignent? Qu'il y ait de la complexité dans la notion générale d'un acte humain quelconque, c'est ce que personne ne peut nier: mais n'est-il pas évident aussi que la conception du caractère moral, que l'on attribue à cet acte, n'a rien de commun avec l'idée de l'acte même, et que cette conception est naturelle, immédiate et simple? Quoi de plus facile que de distinguer dans un meurtre son caractère moral, des éléments psychologiques et physiques qui le constituent? Ces éléments étant réunis dans notre esprit par l'effet d'une combinaison volontaire, qui ne voit que le caractère moral de l'acte qu'ils constituent, nous est ensuite révélé par un acte simple et nécessaire de la conscience? Nous sommes donc bien éloigné d'admettre l'opinion de Locke sur la nature et sur l'ori-

gine des idées morales : mais, selon nous, il suffit d'une simple distinction entre les idées des actes et le jugement moral, dont elles sont l'objet, pour ramener à la vérité sa théorie des notions complexes ; et, quand on l'a réduite à de justes limites, rien n'empêche de profiter des remarques utiles que l'auteur a semées dans cette partie de son ouvrage.

§ II *Des mots ou du langage.*

Si l'on excepte les interjections, qui sont, comme nous l'avons dit en psychologie, des expressions synthétiques du sentiment, il n'y a pas dans les langues un seul mot qui offre à l'esprit un sens complet. Le substantif concret semble, il est vrai, exprimer une idée entière ; mais il n'a de valeur déterminée, que quand il entre comme sujet dans une proposition, ou du moins quand il est lié à des termes qualificatifs qui en développent la compréhension. Le substantif abstrait éveille dans l'esprit l'idée d'un mode isolé ; il exprime un résultat analytique, détaché d'une conception plus compréhensive. Le pronom n'est que l'équivalent d'un substantif : l'adjectif, l'adverbe, la préposition, la conjonction ont toujours besoin de s'unir à d'autres mots ; leur signification implique toujours un rapport à quelque chose qu'ils ne font pas connaître. Les mots n'expriment donc que des fragments de pensée : chacun d'eux est destiné à fournir un élément dans une combinaison. Il suit de là que l'invention des mots est le résultat de l'analyse ; et par cela même que les mots, considérés isolément, n'ont qu'une signification en quelque sorte partielle et fragmentaire, il est impossible à l'homme de les employer, sans opérer dans sa pensée les mêmes décompositions qu'il leur est naturel d'exprimer. Nous avons montré aussi que la proposition seule forme un tout dans le discours, parce que, seule, elle exprime un tout dans l'intelligence. Or, comme les signes qui constituent la proposition se développent ou se manifestent nécessairement dans un ordre successif, ils appellent successivement l'attention sur l'un des éléments de la pensée entière, dont la proposition est l'énoncé, et contraignent l'esprit à décomposer ses jugements en plusieurs parties, qui deviennent distinctes, quoiqu'elles soient inséparables. Le langage n'est pas simplement un moyen d'analyse, il est aussi un moyen d'ordre et de liaison. Les diverses espèces de signes sont dans un rapport de dépendance mutuelle : chaque mot, en exprimant un

fragment de pensée, indique en même temps son rapport avec le tout, dont il est détaché. On sait, en outre, que les signes du langage institué forment un système dans lequel se réfléchissent toutes les analogies, qui unissent les idées dans l'intelligence de leurs inventeurs; et par conséquent on conçoit que tous les rapports qui ont présidé à la formation des signes doivent naturellement s'établir entre les idées de ceux qui reçoivent par tradition un langage déjà formé.

La parole est encore l'image ou le corps de la pensée, elle la manifeste et la rend sensible. C'est par la parole que les intelligences humaines entrent en contact les unes avec les autres, et se transmettent les idées. Les mots sont un moyen de communication intellectuelle, et c'est même là, je crois, le premier but de leur institution; car ce n'est que par leur usage que l'homme parvient à découvrir les ressources analytiques qu'ils offrent à l'intelligence; dans le principe, il n'a pu instituer ou adopter des signes réfléchis que pour suppléer, dans ses communications avec ses semblables, à l'insuffisance des signes naturels. Pour l'enfant, l'analyse n'a jamais été qu'une opération instinctive qu'il accomplissait sans le savoir; il ignore que le développement de l'intelligence dépend de l'analyse: comment donc s'imaginer qu'il cherche hors de lui des moyens artificiels pour seconder un acte dont il ne comprend pas l'utilité? Si l'enfant apprend avec autant de constance que d'ardeur les mots que l'on prononce devant lui, ce n'est pas dans le but de se rendre maître de l'instrument d'analyse le plus puissant et le plus fécond; mais il a entrevu dans la parole une grande puissance d'expression; et comme l'emploi exclusif du langage naturel ne lui permet ni de tout dire, ni de tout comprendre, il cherche en elle un moyen de communication plus étendu et plus précis.

Plus le langage est analytique, plus il offre de ressources pour la communication parfaite des pensées; les deux caractères que nous lui avons assignés ne sont donc pas indépendants l'un de l'autre. Si le langage n'était pas capable de réduire les idées à des éléments simples et semblables dans toutes les intelligences, jamais personne ne pourrait être sûr d'avoir parfaitement compris la pensée d'autrui, ou d'avoir fait exactement comprendre la sienne. Dans leur première et immédiate signification, les mots n'expriment pour chacun que ses propres idées; or les idées que les hommes se forment sur un même objet peuvent être et sont souvent fort

différentes. Qu'est-ce que l'or pour un enfant? Un corps jaune et brillant : il n'a remarqué que l'éclat de la couleur; le mot, or, n'exprime pour lui rien de plus. Une autre personne attache à ce mot une idée de plus, celle de pesanteur; un industriel conçoit l'or comme un moyen d'échange; un savant le conçoit comme un métal jaune, pesant, fusible, ductile, malléable. Voilà quatre idées différentes sur le même objet; et quand le mot, or, est prononcé devant les quatre individus dont nous venons de parler, il est évident qu'il a pour eux quatre sens distincts; chacun ne songe qu'à son idée, et ignore celle des autres. Il semble donc qu'il n'y ait pas dans l'emploi des mots une communication réelle de pensées, et il est bien certain, en effet, que s'il n'existait pas d'autres signes que les noms de substances, ces signes n'auraient d'autre effet que d'éveiller dans l'esprit de chacun les idées qu'il se serait formées sur les objets désignés, et qu'ils ne pourraient nous manifester les idées de nos semblables; mais le langage renferme, outre les noms des substances, une multitude infinie de mots qui expriment les qualités et les rapports, et avec le secours de ces mots, nous pouvons décomposer nos idées complexes, en faire distinctement passer les éléments sous les yeux de nos semblables, et leur montrer même les rapports qui lient ces éléments divers dans notre esprit. La parole, en analysant notre pensée, nous fournit donc les moyens de la transmettre à peu près telle qu'elle est; je dis, à peu près : car, dans la pensée de chaque homme, il y a toujours un caractère d'individualité que la parole n'exprime pas, puisqu'elle a pour caractère propre la généralité. Que l'on ne nous dise pas que les idées simples sont identiques dans tous les esprits, et qu'en énumérant tous les éléments simples, contenus dans une notion composée, on la fait connaître exactement telle qu'elle est. D'abord, il n'arrive peut-être jamais qu'une explication descende jusqu'à des éléments qui soient tous irréductibles; ensuite, il n'y a d'identique dans tous les esprits que les idées simples les plus générales. Celles qui représentent des espèces diffèrent à quelque degré dans les divers individus, selon la nature des impressions qu'ils reçoivent au moyen des sens et de la conscience. Par exemple, l'idée de couleur est la même pour tous les hommes; mais les idées du rouge, du bleu, du vert, c'est-à-dire des couleurs particulières, se modifient plus ou moins d'un individu à l'autre, suivant la nature de la vue et son rapport avec les objets qui l'affectent.

Quoique les mots n'expriment réellement pour chacun que ses propres idées, on leur attribue néanmoins une autre valeur. Dans l'usage que l'on en fait, on les établit comme *signes représentatifs des choses*, et l'homme qui parle fixe notre attention sur les objets qu'il conçoit, beaucoup plus que sur les idées qu'il s'en forme. Ce rapport des mots aux choses tient à l'origine même du langage institué. Le son articulé se lie primitivement à l'action de montrer un objet, et l'habitude lui communique peu à peu la même valeur significative. Quand on a plusieurs fois répété le même mot en indiquant le même objet à un enfant, le mot devient pour lui, non plus simplement l'auxiliaire, mais l'équivalent de l'action indicative; et comme cette action ne fait connaître que l'objet de la pensée, le mot qui la remplace a aussi pour effet de tourner l'esprit vers la chose plutôt que vers l'idée: ainsi, d'une part, les mots n'expriment que ce que nous connaissons des objets; et, d'autre part, il nous est naturel de les envisager comme des signes représentatifs de la réalité même. Ils ont une *signification réelle* qui se rapporte à nos idées imparfaites, et une *signification apparente* qui se rapporte aux choses. L'origine et l'usage des mots produisent en nous une forte tendance à confondre la première de leurs significations avec la seconde, et notre vanité naturelle venant en aide à cette tendance, nous ne distinguons plus nos idées de leurs objets, nous regardons notre pensée comme adéquate à la réalité. Il résulte de là que les mots, étant en général assez clairs comme signes des choses, nous paraissent aussi suffisamment clairs comme expressions de nos idées; il nous semble qu'ils portent leur définition avec eux. Nous négligeons d'en expliquer le sens, et souvent, en parlant des mêmes objets, nous exprimons sans nous en apercevoir des idées différentes, quelquefois même opposées. Les hommes s'aperçoivent-ils qu'ils n'ont pas les mêmes idées sur le même objet; chacun cède au penchant qui le porte à identifier son idée avec la chose, repousse comme fausses les idées des autres, et oublie que les conceptions des hommes, étant incomplètes, peuvent être toutes vraies, quoique différentes, et que souvent il serait plus utile de profiter de la pensée d'autrui que de la combattre. Les remarques précédentes s'appliquent principalement aux noms de substances, qui deviennent une source de disputes, parce que chacun, n'ayant que des idées incomplètes, veut néanmoins les imposer aux autres comme les seules images fidèles et vraies de la réalité. Nous pourrions encore signaler

comme un des inconvénients attachés au caractère essentiellement *objectif* du langage, la tendance à confondre les idées relatives avec les idées absolues, les idées générales avec les idées universelles, en un mot, le penchant au réalisme exclusif, qui, s'il n'engendre plus de faux systèmes, produit toujours, au sein du vulgaire et parmi les savants, un grand nombre d'erreurs particulières; mais ces points ayant déjà été traités dans ce chapitre et dans celui de la généralisation, nous croyons qu'il est inutile d'en faire l'objet de nouveaux développements, et que nous avons déjà fourni au lecteur les moyens d'échapper au danger sur lequel nous rappelons son attention.

Le langage est un moyen d'analyser, d'ordonner et de communiquer nos pensées : à quelles conditions pourra-t-il atteindre parfaitement son but? Quels sont les caractères d'une langue bien faite? Je ne songe pas à traiter cette question dans toute son étendue. Elle dépasse évidemment les limites de la logique; car une langue bien faite, devant servir au développement harmonique de l'imagination et de la raison, doit réunir tous les caractères qui conviennent à l'expression des idées poétiques et à l'analyse des notions scientifiques. Or le logicien n'a point à s'occuper des caractères poétiques du langage. Il lui suffit de déterminer ceux qu'il doit revêtir entre les mains du savant. C'est là l'objet dans lequel se sont toujours renfermés les logiciens, et c'est aussi le seul sur lequel porteront nos réflexions.

La plupart des logiciens, en concevant l'idéal de la langue scientifique, l'ont tellement séparée de la langue commune, qu'elle devient dans leurs écrits une pure abstraction. La science n'a point et ne peut avoir de langue à part; elle trouve ou crée dans la langue commune un ensemble de termes destinés à exprimer les idées qui lui sont propres. Considérez, par exemple, ce que l'on appelle la langue mathématique. Qu'est-ce autre chose qu'une nomenclature particulière, dont les mots resteraient sans application, s'ils ne se combinaient pas dans les propositions et les raisonnements avec les termes de la langue vulgaire? A parler rigoureusement, il n'y a point de langue scientifique, ni de langue poétique; il n'y a que quelques mots, qui sont propres soit au savant, soit au poète. La source à laquelle puisent et le savant et le poète est la même; elle suffit aux besoins les plus divers. Homère et Aristote parlent et écrivent dans la même langue : riche, brillante et animée dans les poèmes du premier, cette langue offre,

dans les traités du second, un caractère étonnant de précision, de sévérité et de rigueur. On aurait donc grand tort de s'imaginer que, dans une même langue, le caractère poétique soit incompatible avec le caractère scientifique. Il me semble même que toute langue spéciale doit réunir ces deux caractères dans une certaine proportion. La raison n'est point étrangère aux travaux du poète; elle exige de lui un certain degré de précision dans les idées et dans le style. Si l'on excepte les mathématiques, dans lesquelles le raisonnement s'applique à des notions purement abstraites, l'imagination a sa part dans l'étude des sciences. Il est un grand nombre de cas où le savant doit joindre à l'analyse qui distingue les parties de son sujet, une peinture synthétique qui le reproduise dans l'intégrité de sa vie réelle. Un langage exclusivement abstrait mutilé la réalité et la réduit à l'état de squelette : pour décrire la nature vivante, il faut conserver aux signes une certaine vertu représentative. Si, dans l'étude des sciences physiques, on est obligé de suppléer à l'insuffisance du langage, en mettant sous nos yeux les objets même ou tout au moins leurs images, ce n'est certes pas que les descriptions soient trop peu analytiques; c'est, au contraire, parce qu'elles poussent assez loin l'analyse pour que les signes perdent une partie de leur influence sur l'imagination. De même, en psychologie, il est nécessaire que l'imagination trouve quelques secours dans les mots. En effet, comme les phénomènes de conscience impliquent deux éléments, l'un intellectuel, l'autre physique, l'impression qu'ils produisent suppose le concours de la sensation avec la conscience; et l'élément physique étant inséparable de l'élément intellectuel dans toutes les opérations du moi, on ne peut concevoir le second sans imaginer le premier. C'est donc à tort que certains philosophes se plaignent de ne trouver dans le langage que des termes métaphoriques pour exprimer les opérations mentales. Il est bon que les mots peignent l'élément physique des phénomènes de conscience, ou qu'ils nous aident à les concevoir en marquant leur analogie avec les objets sensibles. Sans cela, les idées psychologiques resteraient indécises et vagues; et, si on parvenait à leur donner quelque netteté, elles seraient nécessairement fausses, puisqu'elles ne représenteraient que des phénomènes purement spirituels, qui ne peuvent exister dans notre condition présente.

Quoique, dans le langage du savant, l'élément poétique ne puisse ni ne doit entièrement disparaître, il est permis néanmoins de

n'en pas tenir compte en énumérant les caractères que l'on doit rechercher et estimer dans une langue scientifique. Supposons donc que l'on essaie de former une langue spéciale pour l'étude des sciences : il me semble que le choix de ses signes devrait être fondé sur une classification systématique des idées. 1° On essaierait de déterminer quelles sont les idées premières et fondamentales, c'est-à-dire celles dont les autres idées seraient des modifications, des dérivations ou des combinaisons. On exprimerait chaque idée première et fondamentale par un radical formé, autant que possible, à l'image de l'objet auquel l'idée serait applicable. Les radicaux seraient en général monosyllabiques. Car, puisqu'ils doivent servir à la formation des autres mots, et que d'ailleurs ils expriment des idées simples, ils doivent être simples et courts, soit pour éviter une trop grande complexité d'éléments dans les dérivés et les composés, soit pour reproduire plus fidèlement la nature des idées dont ils sont les signes. Ce que nous recommandons ici s'observe communément dans les langues mères, dont les racines sont presque toutes des monosyllabes. En suivant cette loi dans la formation des mots primitifs, les peuples obéissaient sans doute à une nécessité physique : leurs premiers essais dans la production des sons articulés ne pouvaient s'éloigner beaucoup de la simplicité des signes vocaux naturels ; mais un secret instinct les avertissait aussi que la nature les soumettait en cela à une heureuse nécessité, et que des racines polysyllabes n'eussent pas été convenables pour exprimer des idées simples.

2° Les noms des idées premières étant trouvés, il serait facile d'en déduire l'expression des autres idées. Celles qui sont de simples modifications des idées premières, ou qui en dérivent, devraient avoir pour expression les radicaux modifiés par l'addition de *préfixes* et de *suffixes*, dont chacune aurait un sens unique, déterminé, invariable. Celles qui sont composées s'exprimeraient par la combinaison des noms primitifs, servant à désigner les éléments principaux qu'elles comprennent.

3° On suivrait dans la formation des mots et dans leur subordination entre eux l'analogie des idées. L'observation de cette troisième règle résulte de celle des deux premières. Car supposez que l'on ait bien déterminé et attaché à des radicaux convenablement choisis toutes les idées vraiment premières, et toutes les notions fondamentales qui constituent dans chaque sphère de connaissance les genres les plus étendus ; et qu'après avoir ainsi

choisi les radicaux, on en ait déduit systématiquement tous les autres signes : il est évident que la langue ainsi formée réfléchira, par les modifications ou les combinaisons de ses racines dans les mots dérivés ou composés, les rapports qui résultent de la génération et de la généralisation de nos idées, c'est-à-dire les vrais rapports qui constituent la science.

4^o Pour la formation des propositions, la langue scientifique serait ordinairement soumise aux règles de la construction directe. Je nomme *construction directe*, celle qui place les membres de la proposition et les parties de chaque membre dans un ordre tel, que toujours le déterminant se montre après le déterminé. Suivant cette définition, dans la construction directe, le sujet se place avant l'attribut, et les noms qualificatifs ou déterminatifs se placent après les substantifs. La raison qui rend dans l'étude des sciences la construction directe préférable aux inversions, c'est qu'elle nous offre les idées dans l'ordre où l'analyse les produit. En effet, dans tout jugement qui se forme, le sujet est donné avant l'attribut : ce dernier n'est déterminé que par l'analyse du sujet, considéré en lui-même, ou pris comme terme de comparaison. De même, il est évident que, dans un sujet ou dans un attribut complexe, nous concevons vaguement la substance, avant d'en distinguer les qualités, et que l'objet à déterminer s'offre toujours à la pensée avant les particularités qui le déterminent. Les avantages de la construction directe se manifestent d'une manière frappante dans notre langue : c'est à ce mode de construction qu'elle doit en grande partie sa clarté et sa précision : c'est le caractère analytique de sa phrase qui fait son principal mérite, et qui, malgré les défauts nombreux de son vocabulaire, lui assure, dans l'expression scientifique de la pensée, une supériorité incontestable sur les langues de l'Europe moderne.

On a prétendu que, dans la langue scientifique, chaque mot doit avoir une signification à part et s'appliquer à une seule idée. Cela est vrai pour les nomenclatures qui expriment les idées propres aux diverses branches de la science. Par exemple, en psychologie, il serait à désirer que, pour exprimer la faculté de juger et le résultat de son action, on eût deux termes distincts, quoique de même famille, et que l'on ne fût pas forcé de donner deux sens au mot, jugement. Mais si, dans la désignation des objets spéciaux sur lesquels porte l'étude scientifique, il faut éviter d'appliquer diversement le même mot, on doit, d'un autre côté, se garder

d'étendre à tous les signes du langage la règle qui nous impose l'unité d'acception dans l'emploi de chaque terme. Ce serait un projet insensé que de vouloir égaler le nombre des mots à celui des idées. Avant d'avoir réalisé un tel projet, on verrait la mémoire succomber sous l'énorme amas des signes dont on lui aurait confié le dépôt. D'ailleurs, les sens divers que nous donnons à un mot, sont souvent fondés sur des analogies dont il est bon de conserver la trace dans le langage. Est-ce un mal, par exemple, que le mot *ped* désigne à la fois une partie du corps humain, la base d'une montagne, et une mesure linéaire déterminée ? N'aperçoit-on pas immédiatement le lien qui unit ces trois acceptions entre elles ? En donnant un nom distinct à la mesure linéaire que l'on nomme *ped*, ne perdrais-je pas de vue l'origine de cette mesure ? Et si je refusais à l'avenir de me servir du mot *ped* pour désigner la base d'une montagne, qu'y gagnerais-je autre chose que d'effacer de mon langage la trace de l'analogie qu'il établissait entre la partie inférieure d'une montagne et l'extrémité inférieure du corps humain ?

Les caractères que nous avons assignés au langage scientifique, existent tous à quelque degré dans la langue vulgaire. Si le lecteur a réfléchi sur la nature des considérations précédentes, il comprendra que notre but était principalement d'indiquer les améliorations qu'il faudrait apporter aux langues vulgaires, pour les rendre capables de satisfaire tous les besoins de la science. Quelques philosophes portent leurs désirs et leurs vues beaucoup plus loin. Plus vivement frappés des défauts du langage vulgaire que de ses ressources, ils réclament pour les sciences une langue toute nouvelle dans ses éléments et dans ses combinaisons, une langue qui égale, par sa clarté et sa précision, la perfection de la nomenclature mathématique. On a même vu des hommes de génie, tels que Descartes et Leibnitz, rêver la création d'une langue universelle qui « serait le premier de tous les arts, l'art d'inventer, de découvrir et de juger, » et ces grands hommes n'ont pas aperçu que cette langue étant, dans sa création, subordonnée à une classification systématique de toutes nos connaissances, il ne serait pas plus facile de la faire adopter, que d'obtenir l'assentiment de tous les esprits au système universel dont elle serait l'expression.

Laromiguière, en examinant ce projet d'une langue universelle, démontre fort bien qu'elle ne pourrait être une langue parlée, puisque cette langue ne tarderait pas à se partager en une infinité

de dialectes qui, sous l'influence des climats, des mœurs et des caractères différents, iraient s'éloignant toujours davantage les uns des autres. Les signes de cette langue ne pourraient pas non plus consister dans des gestes, puisque les gestes ne sont pas moins variables que les sons articulés. Pour la mettre à l'abri du changement, il faudrait donc que cette langue fût une écriture dont les caractères auraient été déterminés selon des lois d'une incontestable vérité. Jusqu'ici tout le monde est d'accord; mais, dès qu'il s'agit de fixer la loi qui présidera à la formation des signes de la caractéristique universelle, les dissidences se manifestent. Leibnitz veut « que l'on dresse un catalogue exact des notions composées, c'est-à-dire des jugements et des pensées, et que l'on marque chaque jugement ou pensée d'un caractère propre et spécial. » Noter tous les jugements, c'est là un plan inconcevable : la caractéristique universelle serait au moins aussi compliquée que l'écriture chinoise, et il faudrait toute une vie pour apprendre à en connaître les innombrables signes. Laissons là les objections : Leibnitz ne s'est pas expliqué sur son système. Nous devons croire qu'un aussi grand génie n'avait point rêvé un plan entièrement insoutenable; mais il est au moins permis d'assurer que ce plan n'était pas au-dessus de toute contestation, et que l'autorité de Leibnitz n'aurait pas suffi pour lui gagner tous les suffrages.

Descartes conçoit un plan tout opposé à celui de Leibnitz : il prétend que l'invention de la caractéristique universelle dépend de la vraie philosophie, qui seule peut « dénombrer toutes les « pensées, les mettre par ordre, et les distinguer, en sorte qu'elles « soient claires et simples; » que les caractères primitifs de la langue universelle doivent, avant tout, « expliquer les idées simples « qui sont en l'imagination des hommes, et desquelles se com- « pose tout ce qu'ils pensent; » et il ajoute que, « si cela était reçu « de tout le monde, il oserait espérer une langue universelle, fort « aisée à apprendre et à écrire, et qui aiderait au jugement, lui « représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque « impossible de se tromper. » Oui, si cela était reçu de tout le monde, vous réussiriez peut-être à faire adopter votre caractéristique universelle; mais qui peut espérer que sa théorie des idées simples sera reçue de tout le monde? Les idées simples sont, dans toutes les sphères de la connaissance, les idées premières et fondamentales. La science n'est-elle pas trop imparfaite pour que tous les savants s'accordent sur ce qu'il y a de primitif et de fondamen-

tal dans la connaissance humaine? N'y a-t-il pas autant de systèmes sur les idées primitives et simples que sur l'origine des connaissances et sur les éléments constitutifs des choses? Si l'on excepte les mathématiques, qui ne reposent que sur deux notions fondamentales et identiques dans tous les esprits, il n'existe pas une science dont tous les éléments aient été découverts et soient généralement reconnus. Je vois partout l'analyse varier dans ses degrés, dans sa direction, dans ses résultats. Les éléments des connaissances diffèrent donc dans les divers systèmes, puisqu'ils marquent, dans chaque système, les limites de l'analyse spéciale qui le constitue; et je n'estime pas qu'il soit plus facile de mettre d'accord les diverses écoles philosophiques sur le projet d'une caractéristique universelle, que d'établir une doctrine qui obtienne l'assentiment de tout le monde. Si jamais les éléments des sciences peuvent être trouvés, infailliblement fixés et généralement admis, il sera possible de créer une caractéristique universelle; mais alors elle aura cessé d'être utile, puisque la langue commune, élevée à la perfection par les progrès de la science, suffira pour fixer dans l'esprit toutes les idées élémentaires, et pour en régler la combinaison.

Dans leurs vaines théories sur le langage, les logiciens oublient que sa perfection est en rapport avec celle de la pensée, et qu'il est ridicule de nous recommander la création ou l'usage d'un système de signes clairs et précis, tant que nous n'avons que des idées obscures et indéterminées. Tant vaut la pensée, tant vaut le langage. La pensée et le langage s'améliorent progressivement par une suite d'actions et de réactions réciproques. Étudiez l'histoire de cette langue mathématique dont on nous vante la perfection idéale, et vous verrez qu'elle ne s'est pas élevée d'un seul coup au degré de précision que nous admirons en elle. Depuis l'homme ignorant qui conçoit les premiers nombres en comptant sur ses doigts, jusqu'à l'algébriste qui combine, pour la solution des problèmes les plus compliqués, des caractères d'une généralité si féconde, que de degrés il a fallu parcourir! C'est une chose admirable que le système de la numération parlée! Pourtant, entre ce système et celui des signes algébriques, il y a une distance infinie, et il a fallu des siècles pour la franchir. Quoique la langue du mathématicien semble avoir atteint le dernier degré de perfectionnement qu'elle comporte, et qu'on ne puisse plus imaginer en elle aucun changement considérable, pourtant elle ne demeure

pas stationnaire, et tout progrès important dans la science est précédé ou suivi d'une modification dans les anciennes formules. Mais les variations du langage sont beaucoup plus sensibles dans les sciences concrètes que dans les mathématiques. Les nomenclatures changent avec les classifications, et celles-ci n'ont jamais qu'une durée bornée, parce qu'en raison de l'imperfection de nos connaissances, elles sont toujours défectueuses.

Cette mobilité des éléments scientifiques du langage est un fait aussi nécessaire que le mouvement même de la science. A un moment donné, le langage réfléchit la science telle que l'ont faite les travaux des hommes. Interdire toute modification dans la langue scientifique, ce serait refuser au progrès toute expression ou le rendre impossible. Je dis plus : comme une terminologie ou nomenclature scientifique est l'expression d'un système, il est très difficile qu'elle soit reçue de tout le monde. Les savants qui l'emploient y apportent toujours quelques modifications, parce qu'ils n'y trouvent pas les moyens de traduire parfaitement leurs idées et leurs opinions particulières. L'unité de langage ne peut ni s'établir ni se conserver dans l'étude d'une science imparfaite, diversement cultivée, et qui se résout et se formule en systèmes opposés. Il est, par exemple, fort peu raisonnable de ne voir dans la différence des terminologies philosophiques qu'un résultat contingent de la vanité des philosophes. J'avoue qu'il est un assez grand nombre de psychologues et de métaphysiciens qui n'offrent au lecteur rien de nouveau que leur langage, et dont tout le mérite consiste dans l'invention de quelques termes bizarres, et dans l'emploi d'une phraséologie qui affecte l'originalité, la précision, la profondeur, et n'est en effet qu'obscur, étrange et barbare. Mais, si le logicien a droit de flétrir le *néologisme* dans quelques écrivains modernes, il doit reconnaître que, pour les hommes de génie, la *néologie* est un art légitime et nécessaire. Elle est légitime; car la philosophie n'étant pas une science achevée et dont les principes soient incontestables, il est permis aux philosophes de s'éloigner des systèmes de leurs devanciers, de donner à leurs analyses un point de départ et un but nouveaux, d'en résumer les résultats dans des combinaisons que personne n'ait encore essayées; et, par conséquent, il leur est permis aussi de se créer une langue qui exprime avec précision tout ce qu'il y a de nouveau dans leur méthode et dans leur doctrine. La *néologie*

est un art nécessaire : jamais la langue de Condillac ne pourrait traduire exactement les idées de Descartes et de Leibnitz. Chaque doctrine distincte a son expression particulière, ses formes originales. Imposer à tous les philosophes une seule et même terminologie, ce serait leur ôter le pouvoir et le droit de combattre le système dont cette terminologie serait l'expression, et rétablir, sous une nouvelle forme, la servitude intellectuelle du moyen-âge.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

| | | |
|---|------|----|
| AVERTISSEMENT. | Pag. | v |
| CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — OBJET ET DIVISION DE LA PHILOSOPHIE. | | 1 |
| <p>Qu'est-ce que la sagesse? — Détermination des questions comprises dans la philosophie. — Sa définition. — Son étendue. Ses rapports avec les sciences particulières. — Résumé historique des opinions des philosophes sur le but de la philosophie. — La philosophie ne doit pas renoncer aux recherches sur les principes. — Divisions de la philosophie dans l'antiquité et dans le moyen-âge. — Sens du mot, métaphysique. — Division de ce cours. — Dans quel ordre convient-il d'en disposer les parties?</p> | | |
| PREMIÈRE PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — PSYCHOLOGIE. | | |
| CHAP. I. — OBJET ET DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE. | | 14 |
| <p>Qu'est-ce que le moi? — Qu'est-ce que la conscience? — La conscience est-elle une faculté distincte et spéciale? — Objet de la psychologie. — Son étendue. — Insuffisance de l'observation intérieure. — Propriétés générales du moi, activité, réceptivité. — Division de la réceptivité, sensibilité, entendement. — Différence entre l'entendement et l'intelligence. — Division de la psychologie. — Détermination du mot, faculté.</p> | | |
| PREMIÈRE PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE. | | |
| DE L'INTELLIGENCE. | | |
| CHAP. II. — DES IDÉES ET DES JUGEMENTS. | | 23 |
| <p>Qu'est-ce que l'idée? — Qu'est-ce que le jugement? — Tout produit complet de l'intelligence est un jugement. — Analyse du jugement. — Idée fondamentale impliquée dans tout sujet de jugement, notion de substance. — Idées fondamentales impliquées dans l'attribut, notions de modalité, de causalité. — Tout attribut est général. — Idées individuelles. — Des jugements individuels et des jugements généraux. — De l'extension et de</p> | | |

la compréhension des idées générales. — Des idées composées et des idées simples. — Des idées claires ou obscures, distinctes ou confuses. — Toute idée simple est-elle claire et distincte? — Idées relatives, idées absolues. — Des vérités universelles et particulières. — Des vérités nécessaires et contingentes. — Des vérités mathématiques.

CHAP. III. — DES ORIGINES DE NOS CONNAISSANCES. 55

§ I. — DE LA SENSATION. Pag. 55

Définition des sensations. — Des sensations affectives et des sensations instructives. — Des qualités premières et des qualités secondes. — Erreur des Cartésiens sur les qualités secondes. — Du rapport des sens. — La sensation n'est pas éprouvée dans les organes. — Jugements naturels et jugements artificiels de sensation.

§ II. — DE L'ATTENTION. 63

Sa définition. — Quel est sa part dans la formation des idées que l'on nomme sensibles? — La sensation ne peut-elle pas s'exercer indépendamment de l'attention?

§ III. — DE LA CONSCIENCE OU DU SENS INTIME. 65

Idées originaires de la conscience. — Détermination des limites dans lesquelles la conscience est renfermée.

§ IV. — RÉFLEXION. 68

Définition de la réflexion. — Son objet; elle analyse des phénomènes passés dans le sentiment présent que nous en avons. — Différences entre la réflexion et l'attention. — De la réflexion considérée comme pouvoir personnel.

§ V. — DÉFINITION DU MOT PERCEPTION. 71

§ VI. — DE L'INSTINCT RATIONNEL OU DU SENS COMMUN. 74

De l'instinct en général. — Caractères de l'instinct rationnel. — De son existence. — Conceptions premières qui en dérivent : 1^o idées de la substance et du mode auxquelles se rattachent celles d'identité et de variété, d'unité et de pluralité; 2^o idée de cause et principe de causalité et d'induction; 3^o idée d'espace; 4^o idée de durée. — Conceptions secondaires impliquées dans les précédentes, idées d'universalité et de particularité, de nécessité et de contingence. — Des idées du fini et de l'infini. — Du principe d'extériorité et de l'origine de nos idées sur les qualités premières des corps. — De la croyance aux intelligences créées. — Du principe des causes finales. — Idées de Dieu, du bien et de la beauté.

§ VII. — DISCUSSION.

Pag. 401

Réfutation du sensualisme de Condillac. — Réfutation de la doctrine de Laromiguière sur les origines de nos idées. — Remarques critiques sur la doctrine de Kant et sur celle des philosophes qui font de la raison une faculté entièrement objective et impersonnelle. — Critique de l'hypothèse des idées innées.

CHAP. IV. — MÉMOIRE, CONCEPTION, IMAGINATION.

§ I. — MÉMOIRE.

118

Détermination des phénomènes contenus dans l'acte de mémoire. — Nature du jugement qui accompagne l'exercice de la mémoire. — Conditions de la mémoire, organisation, activité. — L'association des pensées est aussi une condition de la mémoire. — Influence de la volonté sur la succession des pensées. — Remarques sur les rapports, soit naturels, soit artificiels, selon lesquels nos pensées se lient dans notre esprit.

§ II. — CONCEPTION, IMAGINATION.

130

De la conception en général. — Qu'est-ce que concevoir une émotion? — De la conception ou imagination représentative. — L'imagination représentative n'est pas simplement une conception des objets visibles. — L'imagination représentative tend à nous faire croire à la présence réelle des objets dont elle nous retrace les images. — Qu'est-ce que l'imagination poétique? — Caractères généraux qui constituent la beauté dans une œuvre poétique.

CHAP. V. — GÉNÉRALISATION ET LANGAGE.

140

§ I. — GÉNÉRALISATION.

140

D'où naissent les idées générales? — En quoi consiste l'acte de généralisation? — De l'abstraction. — Des idées générales abstraites et concrètes. — Y a-t-il des abstractions réelles dans l'intelligence? — L'idée générale est relative, et n'a pas d'objet distinct qui soit exclusivement son objet. — Du réalisme. — Exposition et réfutation des principaux raisonnements qui sont favorables au réalisme.

§ II. — DU LANGAGE.

150

Réflexions générales sur le langage. — Première division du langage. — Du langage naturel ou instinctif. — De son origine, de son étendue et de ses limites. — Du langage institué ou réfléchi. — Comparaison du langage oculaire et du langage vocal, considérés comme moyens de développer les facultés. — L'homme est-il doué de la faculté d'instituer un langage?

§ III. — DU LANGAGE DANS SON RAPPORT AVEC LES IDÉES GÉNÉRALES. — Pag. 161

Influence générale du langage comme moyen d'analyse. — Sans le langage on pourrait encore former des idées sensibles ; mais on ne pourrait ni abstraire les modes de leurs substances , ni distinguer les parties qui constituent le jugement, ni créer ou conserver les idées générales. — Les idées générales ne sont jamais conçues indépendamment de toute idée individuelle. — Quand le raisonnement cesse de porter sur un objet concret, il devient algébrique, et se fonde sur des liaisons habituelles, établies entre les signes.

§ IV. — EXAMEN DES OBJECTIONS QUI PEUVENT ÊTRE DIRIGÉES CONTRE LE NOMINALISME. — 171

De ce que l'on entend ici par nominalisme. — En quoi consiste le conceptualisme ? — Raisonnements en faveur du conceptualisme. — Réfutation. — Résumé de la discussion.

CHAP. VI. — DE LA RAISON. — 183

Comment le vulgaire conçoit l'instinct et la raison. — Opinion des philosophes qui conçoivent la raison comme une faculté absolue, nécessaire, impersonnelle. — Critique de cette opinion et de celle du vulgaire. — Qu'est-ce que la raison ? — Conception de l'absolu. — Qu'est-ce que l'absolu ? — Caractères primitifs des concepts rationnels. — Combinaison de la raison avec la réflexion. — Sous quelles lois se forment les connaissances contingentes et la connaissance nécessaire ?

CHAP. VII. — ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES FACULTÉS INTELLECTUELLES. — 195

A quoi s'applique le mot, faculté ? — Remarques critiques sur la théorie des facultés intellectuelles, admise par Laromiguière. — Que doit comprendre une théorie des facultés intellectuelles ? — Facultés d'où dérive la connaissance. — Facultés actives qui la développent.

DEUXIÈME PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE.

CHAP. VIII. — DE LA SENSIBILITÉ. — 202

§ I. — CARACTÈRES DE LA SENSIBILITÉ. — 202

Loi de simultanéité et de dépendance entre les trois facultés générales du moi. — Caractères de la sensibilité : 1^o passivité et impersonnalité, 2^o subjectivité (en quel sens on entend ici le mot subjectivité), 3^o relativité. — Phénomènes qui accompagnent la production du sentiment dans le moi, joie et tristesse, amour et haine. — Remarque sur ce qui constitue l'égoïsme.

§ II. — DES SENTIMENTS CONSIDÉRÉS DANS LEUR ORIGINE. 210

Division générale de la sensibilité. — De la sensibilité physique, caractères des sensations affectives. — Influence de l'intelligence et de la volonté sur la sensibilité physique. — Sensibilité morale : analyse générale de ses caractères. — Il n'y a pas de rapport de subordination et de dépendance entre les sentiments moraux et les sensations affectives. — Des sentiments personnels ou intéressés, des sentiments impersonnels ou désintéressés. Des émotions qui naissent d'un acte d'imagination réfléchie. — Des émotions qui naissent de la conscience ou du sens intime. — De la sympathie physique et de la sympathie morale.

CHAP. IX. — DU BESOIN, DES DÉSIRS ET DES PASSIONS. 226

Qu'est-ce que le besoin ? — Qu'est-ce que le désir ? — Le désir implique un développement nécessaire de l'activité. — Remarques sur l'opinion de Laromiguière et sur celle de M. Cousin concernant la nature du désir. — Des appétits animaux. — Définition des désirs naturels ou factices, primitifs ou secondaires. Analyse des principaux désirs naturels. — Existe-t-il des penchants vicieux qui soient communs à l'espèce humaine tout entière ? — Divers sens que les philosophes ont donnés au mot, passion. — Influence de la volonté sur les passions. — On ne peut pas détruire les passions.

CHAP. X. — DU SENTIMENT DU BEAU. 243

But de ce chapitre. — Le sentiment du beau ne peut être analysé que dans son origine ou dans sa cause. — Causes premières du sentiment du beau : 1^o sentiment de notre perfection personnelle, éveillé par le rapport que les objets ont avec notre intelligence ; 2^o sentiment religieux de la perfection divine, manifestée dans le monde et dans l'humanité. — Sources du sentiment du beau dans les arts. — Les principes généraux des arts se déduisent de la nature de l'imagination. — Démonstration de quelques-uns de ces principes. — Caractères constitutifs de la beauté. — Principe de la sensibilité morale. — Subjectivité et relativité nécessaires des sentiments moraux.

TROISIÈME PARTIE DE LA PSYCHOLOGIE.

CHAP. XI. — DE L'ACTIVITÉ. 260

Caractères de l'activité, spontanéité, productivité. — Fonctions de l'activité. — Réflexions sur les hypothèses des causes occasionnelles et de l'harmonie préalable. — L'activité est un attribut qui n'appartient qu'à des êtres immatériels. — Tout développement de l'activité suppose un mobile ou un motif. — Division de l'activité, activité spontanée, activité réfléchie. — La réflexion est le principe de la liberté. — Examen critique de l'opinion de M. Cousin sur la liberté.

| | |
|---|----------|
| CHAP. XII. — DE L'ACTIVITÉ SPONTANÉE. | Pag. 279 |
| § I. — DE L'INSTINCT. | 279 |
| Remarques sur la division que le docteur Reid a établie entre les principes ou mobiles de nos actions. — Définition de l'instinct. — Exemples. — Les actes instinctifs sont à la fois spontanés et nécessaires. — Caractères différents de l'instinct dans les animaux et dans l'homme. — Réfutation de l'opinion de Condillac sur l'instinct. — Hypothèses sur le principe des actes instinctifs. | |
| § II. — DE L'HABITUDE. | 291 |
| Caractères de l'habitude. — Influence de l'habitude sur les sentiments. — Comment les sentiments habituels exercent-ils tant d'empire sur la volonté? — Toute habitude est accompagnée d'une tendance ou d'un penchant à l'action. — Influence de l'habitude sur le corps. — <i>Origine des habitudes.</i> — L'habitude exclut la réflexion; mais elle laisse subsister, en leur donnant seulement plus de promptitude, les autres opérations de l'intelligence et de l'activité, qui primitivement présidaient à l'accomplissement de nos actes. — L'habitude restreint la liberté. — Importance qu'il faut attacher à la formation des habitudes. | |
| CHAP. XIII. — DE L'ACTIVITÉ RÉFLÉCHIE. | 305 |
| § I. — DE LA VOLONTÉ. | 305 |
| Sens général qu'on donnait autrefois au mot volonté. — Qu'est-ce que la volonté? — La volonté est interne ou externe. Elle implique : 1 ^o la possession de soi-même, 2 ^o examen de l'acte à faire, 3 ^o résolution motivée. — La volonté doit être distinguée de l'exécution. — L'exercice de la volonté suppose que nous croyons à notre pouvoir. — La volonté est toujours déterminée par quelque sentiment. | |
| § II. — DÉMONSTRATION DE LA LIBERTÉ. | 311 |
| Des questions à résoudre en ce qui concerne la liberté. — On prouve que l'homme a le sentiment de sa liberté, — que ce sentiment est invincible et universel. — Réfutation du fatalisme par ses conséquences psychologiques et morales. — <i>Objection tirée de l'existence du fatalisme religieux chez certains peuples.</i> — Réfutation de cette objection. | |
| § III. — DISCUSSION SUR L'EXERCICE ET SUR LA NATURE DE LA LIBERTÉ. | 323 |
| De la nécessité physique et de la nécessité morale. — Première opinion exclusive sur l'exercice de la liberté. La volonté | |

n'est pas entièrement indifférente ; mais elle est indépendante des motifs. Raisonnements en faveur de cette opinion. — Seconde opinion exclusive sur l'exercice de la liberté : toutes les déterminations de la volonté sont moralement nécessaires ; la nécessité morale n'est pas incompatible avec la liberté. Raisonnements en faveur de cette opinion. — Qu'y a-t-il de vrai et de faux dans ces deux opinions ?

APPENDICE A LA PSYCHOLOGIE.

CHAP. XIV. DE LA NATURE ET DE LA DURÉE DU PRINCIPE PENSANT. Pag. 341

§ I. — LE PRINCIPE PENSANT EST IMMATÉRIEL. 341

Données du problème. — Détermination des propriétés essentielles du corps. — Arguments qui prouvent l'immatérialité de l'ame. — Discussion des objections des matérialistes.

§ II. — IMMORTALITÉ DE L'AME. 362

Développements de la preuve que l'on nomme physique. — Réflexions critiques sur la valeur de cette preuve. — Discussion de quelques objections. — Preuves morales.

DEUXIÈME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE. — LOGIQUE.

CHAP. PREMIER. — DÉFINITION ET DIVISION DE LA LOGIQUE. 381

Qu'est-ce que la logique, et quel est son but ? — Division de la logique. — Question préliminaire sur la certitude des connaissances : cette question constitue la logique générale.

LOGIQUE GÉNÉRALE.

CHAP. II. — DU SCEPTICISME. 385

Analyse des objections dirigées par les sceptiques contre la certitude des connaissances. — Réfutation de ces objections. — On ne peut démontrer scientifiquement la certitude des connaissances. — Du scepticisme partiel ; il n'est pas plus raisonnable que le doute universel. — Détermination du but auquel doit tendre le philosophe dans l'examen du problème de la certitude des connaissances.

CHAP. III. — DES MOTIFS PREMIERS DE NOS JUGEMENTS. 401

§ I. — DIVISION GÉNÉRALE DES JUGEMENTS. 401

Jugements de notion, jugements de croyance. — Objets des jugements de notion, objets des jugements de croyance. — La perception et l'instinct concourent ensemble à la formation de nos jugements.

§ II. — DE LA CERTITUDE ET DE L'ÉVIDENCE. Pag. 405

Caractère fondamental de la certitude, considérée soit dans les choses, soit dans l'esprit. — La certitude des jugements particuliers est subordonnée à celle des jugements universels. — Qu'est-ce que l'évidence? — Il ne peut y avoir évidence que dans les jugements de notion.

§ III. — MOTIFS DES JUGEMENTS DE NOTION. 408

Division générale : évidence de conscience, évidence rationnelle ou mathématique. — Subdivision de l'évidence rationnelle : évidence immédiate ou intuitive, évidence médiata, déductive ou démonstrative. — Examen de ces divers motifs de jugement. — L'autorité de l'évidence démonstrative se résout dans celle de l'évidence intuitive, et l'autorité de l'évidence rationnelle intuitive se résout dans celle de l'évidence de conscience. — La conscience est le motif premier de tous les jugements de notion.

§ IV. — MOTIFS DES JUGEMENTS DE CROYANCE. 416

1° Du sens commun. — Des principes immédiats du sens commun. — Quels sont les caractères auxquels on reconnaît qu'un jugement dérive du sens commun?

2° Du témoignage des sens externes. — Certitude du principe d'extériorité. — Conditions de certitude dans les jugements particuliers de sensation. — Qu'y a-t-il d'absolu et de relatif dans la connaissance sensible?

3° De l'induction. — Sur quel principe reposent nos inductions particulières. — De l'induction qui s'applique au temps. — Difficultés de la prévision. — De l'induction qui s'applique aux choses. — Inductions fondées sur le principe de causalité et sur le principe des causes finales. — De l'analogie. — Différences entre l'induction et l'analogie. — Étendue et utilité de l'analogie.

4° Du témoignage des hommes. — La foi au témoignage est nécessaire et naturelle. — L'appréciation des témoignages est un mode d'induction. Distinction de deux éléments dans le témoignage. — Difficulté d'apprécier les témoignages individuels. — Comment s'obtient la certitude dans l'appréciation des témoignages collectifs?

5° Du consentement universel. — Dans quel cas doit-il être regardé comme une preuve certaine de la vérité? — La certitude de ce motif n'est ni première ni irréductible.

Le sens commun est le motif premier de tous les jugements de croyance.

§ V. — LE SENS COMMUN EST UN MOTIF PREMIER, DISTINCT
DU SENS INTIME. Pag. 434

Le sens commun suppose, comme condition, le témoignage du sens intime; mais il a son domaine propre et son autorité spéciale. — Le sens intime et le sens commun n'agissent jamais isolément dans l'intelligence.

LOGIQUE SPÉCIALE.

CHAP. IV. — DES IDÉES ET DU LANGAGE. 436

§ I. — DES IDÉES. 436

Les idées qu'il importe le plus d'étudier, sont les idées générales. — De la vérité et de la fausseté dans les idées générales. — De l'extension qu'il convient de leur donner. — Illusion à laquelle on s'expose dans l'emploi des idées générales. — De la division. — Des classifications. — Du penchant qui nous porte à confondre les idées relatives avec les idées absolues. — Des idées claires et obscures; les idées simples peuvent être indéterminées et confuses. — Des idées composées. — Des idées que Locke a nommées complexes. — Erreur de Locke concernant les idées morales.

§ II. — DES MOTS OU DU LANGAGE. 450

La parole est essentiellement analytique. — Elle est aussi l'image ou le corps de la pensée. — Les mots n'expriment pour chacun que ses propres conceptions. — Comment peuvent-ils être un moyen de communication entre les hommes? — Les mots sont aussi employés comme signes des choses. — Nécessité et inconvénients de cet usage des mots. — Le langage a deux éléments, l'un poétique, l'autre rationnel. Dans le langage du savant, l'élément poétique ne doit pas entièrement disparaître. — Caractères d'une langue scientifique bien faite. — Du projet d'une langue caractéristique universelle. — Les progrès du langage dépendent de ceux de la pensée. — La variété des terminologies philosophiques n'est pas un abus du langage.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.