

*Leopoldine pour jour de*  
*1893*

## AVANT-PROPOS

DE L'ÉDITION PRÉCÉDENTE.

Biblioteca I. H. ...  
No 146  
CASA SCOLAR ...

Ce modeste ouvrage, dont la première édition a paru en 1848 sous le titre de *Questions de Philosophie*, est le résumé d'une partie des leçons que nous avons données au lycée de Reims, au collège Stanislas et au lycée Bonaparte de 1841 à 1849. Il y a quatre ans, à la suite des réformes opérées par S. Exc. M. le ministre de l'instruction publique dans le système d'études des lycées, réformes dont il ne nous appartient pas de louer ici la sagesse, nous avons cru devoir modifier notre cadre primitif, afin de l'adapter aux programmes qui venaient d'être arrêtés pour l'enseignement philosophique. La nouvelle édition qui paraît a été l'objet d'une révision sévère ; elle contient des additions importantes qui ont doublé et au delà l'étendue de l'ouvrage.

Nous n'avons pas la prétention de produire des opinions nouvelles : toute nouveauté dans un livre comme celui-ci serait justement suspecte. Nous nous en tenons à la vieille logique et aux vérités traditionnelles pressenties par le genre humain, consacrées et définies par le christianisme. Notre unique ambition, comme professeur et comme écrivain, a toujours été, elle serait encore aujourd'hui, d'apporter un peu de clarté et de rigueur dans la déduction de ces antiques et augustes vérités.

La métaphysique et la morale ne sont pas aussi étrangères au commun des hommes qu'ils paraissent enclins à le penser. Sur les questions qui intéressent leur moralité et leur bonheur, comme la spiritualité, le libre arbitre, le devoir et la destinée, Dieu leur a ménagé des lumières intérieures que la paresse d'esprit et les

BUCURESTI

711693

dérèglements de la volonté ne parviennent pas à éteindre entièrement. C'est à dégager ces lueurs divines, si fortement imprimées dans la conscience humaine, c'est à nous les rendre plus présentes et en quelque sorte plus sensibles, que doit s'appliquer l'enseignement, et que consiste, selon nous, toute la mission de la philosophie. Car il ne faut pas croire qu'il existe, à l'usage de la jeunesse, une certaine philosophie superficielle, étroite et incomplète, et à l'usage des esprits mûris par la méditation, une autre philosophie tout autrement profonde que la première, et capable de nous en apprendre bien davantage sur les mystères de l'existence. Ces humbles notions, écho de la sagesse vulgaire, que les professeurs de nos lycées enseignent à leurs élèves, c'est le fond nécessaire et l'immuable *condition de la science*. On réussit plus ou moins à les expliquer, mais nulle intelligence d'homme n'a encore eu la puissance de les déraciner ni de les dépasser. Tous ceux qui l'ont entrepris se sont égarés dans leurs propres inventions; et de quelques facultés brillantes que la nature les eût doués, l'histoire témoigne qu'ils ont stérilement agité le monde, sans avoir levé aucun des voiles, ni pénétré un seul des mystères dont s'irritait leur indiscrete et présomptueuse curiosité.

Nous avons déjà publié quelques fragments de nos leçons dans divers recueils, entre autres dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* aux articles ATTENTION, ASSOCIATION DES IDÉES, CERTITUDE, DÉFINITION, FATALISME, IDÉE, etc. On ne s'étonnera donc pas de retrouver ces articles fondus en grande partie dans les chapitres correspondants du présent ouvrage.

Paris, ce 22 mai 1856.

---

Les changements opérés dans les programmes de l'examen du baccalauréat ès lettres et du baccalauréat ès sciences par les arrêtés du 3 et du 7 août dernier, laissent subsister l'organisation que l'enseignement de la logique a reçue en 1852. La dernière réforme aura consisté principalement à substituer aux huit questions sur lesquelles les candidats étaient interrogés jusqu'ici, vingt questions dont les titres répondent mot pour mot à ceux du programme de l'enseignement des lycées. Nous avons depuis longtemps adapté à ce programme, aussi fidèlement que possible, les débris de nos anciennes leçons ; aujourd'hui ce travail n'était pas à recommencer, nous n'avions qu'à le maintenir. Cette nouvelle édition des *Notions de logique* est donc et ne pouvait être que la reproduction de la précédente, moins quelques fautes qui ont été corrigées, et avec quelques développements de plus que nous avons donnés à l'analyse du *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon.

Septembre 1857.

---

Biblioteca I. Regia  
No. 146  
CASA SCOLARĂ

NOTIONS  
DE LOGIQUE.

---

INTRODUCTION.

Les premiers, parmi les Grecs, qui s'adonnèrent à la recherche de la vérité, portèrent le nom de *sages* ou de savants. Tels furent Thalès, Anaximandre, Pittacus, Bias, etc. Suivant une ancienne tradition, Pythagore changea le premier ce nom de sage contre celui de *philosophe* ou ami de la sagesse, qu'il jugeait moins présomptueux et plus vrai.

A l'origine, tous les objets capables d'exciter la curiosité de l'homme faisaient partie du domaine de la philosophie. Elle ne s'attachait en particulier à aucun objet; mais elle considérait l'ensemble des êtres. Elle aspirait à connaître le monde, l'homme et Dieu à la fois. Elle était, comme Cicéron la définit, la science des choses divines et humaines, c'est-à-dire la science universelle.

Socrate, le premier, essaya de circonscrire ce champ si vaste qui n'avait pas de limites. Il détourna la philosophie de la recherche aussi vaine que téméraire de l'origine du monde, la ramena à l'étude de l'homme et lui assigna pour but le perfectionnement moral. Il répétait que notre intelligence n'a qu'une capacité très-étroite, qu'elle ne peut pas tout embrasser, et que, si dans son

ardeur de savoir, elle s'impose une tâche au-dessus de ses forces, le seul fruit qu'elle recueille, c'est l'ignorance des vérités qui sont à sa portée et qui lui seraient le plus nécessaires.

Platon et Aristote, qui partageaient le sentiment de Socrate sur la mission de la philosophie, eurent moins de défiance que lui de la faiblesse de l'esprit humain. Ils ont laissé des systèmes dans lesquels on ne sait ce qu'il faut admirer le plus ou de la prodigieuse étendue de l'ensemble, ou de l'excellence de certaines parties. Mais, sous leurs yeux mêmes, ce vaste domaine de la pensée qu'ils avaient parcouru tout entier, se démembra. Les connaissances qui étaient à l'origine confondues, se séparèrent en plusieurs branches correspondant aux grandes divisions qui existent entre les êtres. A la place des anciens sages livrés à la poursuite du savoir universel, s'élevèrent des géomètres, des astronomes, des physiciens, des naturalistes qui se distribuèrent les objets à étudier, afin de rendre l'étude moins pénible et plus féconde. La philosophie fut dépouillée ainsi peu à peu de l'universalité qui avait marqué ses débuts; elle devint une division de la connaissance humaine; comme les autres sciences, elle eut son domaine séparé, son objet propre, qu'elle conserve encore et qu'il importe de définir exactement.

Tous les phénomènes qui s'offrent à l'observation, ne nous sont pas connus, comme l'étendue et le mouvement, par le ministère des sens et des instruments artificiels qui viennent au secours de la faiblesse de nos organes. Il en est d'autres que ni l'ouïe, ni la vue, ni le toucher ne sauraient atteindre, et qui ne peuvent être saisis que par un acte pur de l'intelligence; ce sont les phénomènes de la pensée, comme *juger, se souvenir, vouloir*. Ces

phénomènes étrangers à la sensation , nous révèlent un mode particulier d'existence, une nature d'êtres distincts des corps, les êtres spirituels ou *esprits*. Connaître les esprits, voilà quel est l'objet de la philosophie, de même que l'objet de la physique est de connaître les corps, leurs propriétés et leurs lois. La philosophie débute par l'étude de notre âme, le premier être spirituel qui s'offre à l'observation ; elle décrit ses états ou manières d'être, détermine ses pouvoirs, démontre sa spiritualité. La philosophie examine ensuite quelles sont les fins de l'âme, fixe les conditions de la science, du bonheur et de la vertu, trace des règles à la volonté et à l'intelligence. Le terme des méditations du philosophe est la connaissance de l'être infini par qui tous les autres existent, et qui chez toutes les nations se nomme Dieu.

Ces grands objets n'appartiennent pas exclusivement à la philosophie. Il est une autre science, la théologie, qui parle aussi de l'âme, de son origine céleste, de ses destinées immortelles, de ses devoirs envers le Créateur. Mais la théologie et la philosophie qui ont le même but, n'ont pas le même point de départ, et suivent des voies très-différentes, soit dans l'étude, soit dans l'enseignement des hautes vérités qu'elles considèrent. Appuyée sur le fondement inébranlable d'une parole surnaturelle dont le pouvoir religieux est le gardien et l'interprète, la théologie n'admet pas la discussion de ses dogmes; elle les impose avec une autorité suprême et infaillible, comme articles de foi pour l'intelligence, comme règles de conduite pour le cœur et la volonté. La philosophie est, au contraire, l'œuvre de l'homme, appliquant à la recherche de la vérité l'effort de sa raison. Elle suppose l'examen, et n'a d'autre lumière que l'évidence pour produire la conviction dans les âmes : conviction trop

souvent chancelante et qui n'offre pas le calme pur et inaltérable de la foi religieuse. Le caractère propre de la philosophie et la définition qu'on en peut donner, c'est donc qu'elle a pour objet la connaissance raisonnée de l'esprit humain et de Dieu, et des moyens propres à diriger l'esprit humain vers ses fins dernières : le vrai, le beau et le bien.

Le travail qui suit n'embrasse pas le cercle entier des questions philosophiques. De toutes les parties de cette vaste science, nous nous attachons à une seule, la Logique, mais à la Logique éclairée par la connaissance de l'esprit humain, et fécondée par l'application des règles de la méthode aux grandes questions de l'ordre moral. Sous une forme plus modeste et moins dangereuse que les spéculations souvent téméraires de la métaphysique, nous retrouverons les problèmes qui ont exercé le génie des philosophes ; nous méditerons les vérités augustes que la main divine a gravées dans les cœurs, et dont la démonstration est le plus digne objet des pensées du sage. Livrons-nous donc à cette étude avec un amour sincère du vrai, et avec l'espérance qu'elle ne sera pas sans avantage pour la culture de notre esprit et de notre cœur.

# PREMIÈRE PARTIE.

Étude de l'esprit humain et du langage.

## CHAPITRE PREMIER.

OBJET DE LA LOGIQUE. SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES.

Acception générale du mot *Logique*.

La *Logique*, dans son acception la plus générale, est l'étude des lois de la pensée.

Le monde des esprits a ses lois, comme celui des corps. Nos pensées ne se forment pas et ne s'enchaînent pas au hasard; elles ont entre elles des rapports constants, invariables, essentiels, qui font que l'une conduit nécessairement à l'autre, et que si la première est admise, la seconde ne peut pas être rejetée. Lorsque j'ai admis, par exemple, que l'âme est un être simple, et que tout être simple peut survivre au corps, je ne puis contester que l'âme, par sa nature, échappe à la dissolution des organes.

C'est la connaissance de ces lois primitives et essentielles qui est l'objet le plus élevé des méditations du logicien : c'est à ce point de vue abstrait que la *Logique* a été traitée par le génie le plus profond que la philosophie ait produit, Aristote.

Autre définition de la *Logique*.

Mais la *Logique* peut être envisagée sous une autre



face plus restreinte et plus modeste, comme l'art de bien conduire sa pensée dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres. Telle est la définition qui en a été donnée par les logiciens de Port-Royal, et à laquelle nous nous attacherons de préférence. La Logique pour nous sera donc moins une étude spéculative que pratique : nous nous appliquerons moins à découvrir la nature de l'entendement que la meilleure méthode pour le diriger ; moins à savoir comment il pense qu'à exposer les moyens qu'il a de mieux penser.

Que la Logique suppose l'étude de l'esprit humain.

Mais comment diriger des facultés que l'on ne connaît pas ? comment tracer des règles à l'intelligence, si l'on ne s'est pas rendu un compte exact de ses opérations ? La Logique suppose donc à un certain degré la connaissance de l'esprit humain ; elle ne peut se dispenser de décrire les caractères, l'origine et les transformations successives de nos idées, ni d'étudier le jeu des différentes facultés par lesquelles s'opère ce travail fécond et mystérieux.

Si la Logique est une science ou un art.

A ce point de vue, il est facile de faire la réponse à une question qui a longtemps divisé l'École : si la Logique est une science ou un art ? On voit par ce qui précède qu'elle est à la fois l'un et l'autre. La Logique est une science, puisqu'elle traite de la nature et des opérations de l'entendement, idées, jugements, raisonnements, etc., et que sur tous ces points elle arrive à des conclusions qui sont certaines, quel que soit l'usage que nous jugions utile d'en faire pour notre perfectionnement moral et intel-

lectuel. La Logique est un art, puisqu'elle ne se renferme pas dans la spéculation, mais qu'elle tend à la pratique, et que son principal but est de rendre plus sûrs et plus féconds les efforts de l'intelligence dans la recherche de la vérité.

#### Utilité de la Logique.

L'utilité des études logiques a été souvent contestée. On a demandé quelle influence elles pouvaient exercer sur les progrès de l'intelligence, et si la prétention d'enseigner à l'homme à penser n'était pas aussi étrange que serait celle de lui apprendre à vivre.

Sans doute, la raison a devancé les principes de la Logique, et nous raisonnions longtemps avant de savoir que des philosophes avaient écrit sur les lois du raisonnement. La poésie a de même précédé la poétique, et l'éloquence l'art des rhéteurs. Faut-il en conclure que les dons naturels ne doivent pas être cultivés, et que l'usage que nous en faisons *ne serait pas meilleur s'il était bien réglé?*

Le rôle du logicien est d'observer comment procède l'esprit quand il pense bien, et comment quand il se trompe; il établit ses règles d'après cette double expérience; elles sont le résumé des observations qu'il a faites, et c'est à ce titre seul qu'il les garantit. Lorsque par une application assidue, par un usage répété, ces règles nous sont devenues habituelles, qui ne voit quelles heureuses conséquences peuvent découler de là pour notre perfectionnement intellectuel? Nos idées deviennent plus nettes, nos raisonnements plus serrés, nos définitions plus exactes, notre langage plus précis; nous sommes plus forts contre l'erreur, et nous avons plus de subtilité pour déjouer le sophisme.

## Rapports de la Logique avec les autres sciences.

Considérée dans ses rapports avec les autres sciences, la Logique pose les fondements des règles spéciales qui composent la méthode particulière de ces sciences. La méthode d'une science ne résulte pas seulement de la nature des vérités à découvrir, elle dépend aussi des lois de la pensée et des conditions auxquelles s'acquiert la connaissance; disons mieux, elle est l'application à un certain ordre de vérités des règles générales que l'esprit est tenu de suivre, quelque vérité qu'il se propose d'étudier. Il n'est donc pas possible de considérer la Logique comme étrangère aux autres branches des connaissances humaines, comme une recherche entièrement abstraite et sans influence sur leurs progrès. Plus elle s'étend et se perfectionne, plus les méthodes scientifiques gagnent elles-mêmes en exactitude; et peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que si les sciences physiques, depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, se sont dégagées des erreurs qui embarrassaient leur marche, si elles ont enfin reconnu les seules voies qui pouvaient les conduire à la connaissance de l'univers, elles doivent surtout ce progrès aux efforts de deux philosophes de génie. Bacon, dans son *Novum organum*, avec une abondance de vues admirable; Descartes surtout, dans son *Discours sur la méthode*, avec une précision supérieure, ont avancé des préceptes si judicieux et d'une portée si féconde, que la Logique nouvelle est devenue la méthode avouée des sciences naturelles, qu'elle a régénérées et qu'elle continue de vivifier.

---

---

## CHAPITRE II.

DES FACULTÉS DE L'ÂME. — SENSIBILITÉ. — ENTENDEMENT. —  
VOLONTÉ.

A ne consulter que les sens, tout l'être de l'homme réside dans son corps, et sa vie n'est que la suite régulière des fonctions corporelles. Mais, quand nous nous détachons des sens pour nous replier sur nous-mêmes, nous découvrons, dans l'intimité de notre existence, tout un ordre de faits qui n'ont rien de commun avec la matière, par exemple, *penser, se souvenir, raisonner, vouloir, aimer*, etc. Ces faits nouveaux sont les phénomènes de conscience ou *opérations de l'âme*. On les appelle ainsi parce qu'ils se passent en nous et qu'ils nous sont révélés par la conscience. Ils se distinguent des phénomènes sensibles : 1° par la manière dont nous parvenons à les connaître; 2° parce que nous les rapportons à nous-mêmes, comme à leur vrai principe.

### Classification des phénomènes de conscience.

Pour reconnaître et pour classer les phénomènes de conscience, il n'est pas nécessaire de se fatiguer l'esprit par de stériles inventions; il suffit d'analyser fidèlement ce qui se passe en nous à chaque moment de notre existence.

Par exemple, sur cette table qui est devant moi, se trouve un livre publié d'hier et que je ne connais pas. Si je n'étendais pas la main pour m'emparer de ce livre,

si je ne l'ouvrais pas; si, après l'avoir ouvert, je ne fixais pas mes regards sur ses pages, je ne saurais pas ce qu'il contient. Dès que j'ai commencé à le lire, mes yeux sont frappés de la vue des caractères et des mots; je suis la pensée de l'auteur; je juge tantôt qu'il a tort et tantôt qu'il a raison; à l'occasion de ce qu'il écrit, je me rappelle des choses que j'ai faites moi-même autrefois. Enfin cette lecture m'est tour à tour indifférente, agréable ou pénible; elle me charme et elle me lasse; il y a des passages que j'admire et d'autres qui m'irritent. Voilà quelques-uns des faits qui se passent dans mon âme, quand je lis un livre pour la première fois. Donnons à chacun de ces faits le nom qu'il porte dans la langue des philosophes, et nous serons bien près d'avoir achevé le classement des phénomènes de conscience.

Étendre la main pour s'emparer d'un livre, l'ouvrir, tenir les yeux fixés dessus, ce sont là des faits *volontaires*.

Voir les caractères imprimés sur les pages, suivre les pensées de l'auteur, juger qu'elles sont vraies ou erronées, ce sont là des faits *intellectuels*.

Enfin, éprouver à la lecture de ce livre du charme ou de l'ennui, aimer, admirer, s'irriter, ce sont là des faits *sensibles*.

Tous les phénomènes de conscience peuvent se ramener à ces trois chefs principaux : faits *sensibles*, faits *intellectuels*, faits *volontaires*.

Sous la dénomination de faits *sensibles*, sont rangés la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la crainte et l'espérance, tous les penchants et toutes les émotions qui peuvent agiter le cœur de l'homme.

Les faits *intellectuels* sont nos idées, jugements, souvenirs, raisonnements, conceptions.

Enfin, par faits *volontaires*, on entend nos résolutions, actions, etc.

Ces trois ordres de faits se distinguent par des caractères précis, qui sont peut-être difficiles à définir, mais que la conscience découvre et affirme avec certitude, comme la vue saisit la différence des couleurs et l'ouïe celle des sons.

Qui ne sait que sentir n'est pas connaître? Cela est si vrai que dans les moments où le cœur sent le plus vivement, comme dans la passion, l'esprit ne juge plus, ne raisonne plus; tout entier à son émotion, il conserve à peine la connaissance de lui-même.

Ce contraste du sentiment et de la pensée éclate en mille occasions de la vie. Ainsi l'habitude amortit les plaisirs et les peines, et les choses qui nous avaient d'abord le plus frappés, nous deviennent à la longue indifférentes. Une application répétée rend, au contraire, nos idées plus distinctes et les grave profondément dans l'intelligence.

Les faits *volontaires*, actions, résolutions, etc., ne sont pas moins aisés à reconnaître.

Vouloir est en notre puissance, au lieu que sentir ou penser ne dépend pas de nous. Nul ne pense comme il veut. Qui pourrait, par exemple, concevoir que deux et deux font cinq, que tous les rayons du cercle ne sont pas égaux, que tous les phénomènes n'ont pas une cause, que la vertu est digne de blâme, que le vice mérite d'être honoré? En mille autres cas semblables, la vérité s'offre à nous d'elle-même, nous assiège, nous subjugué malgré nous, tandis que d'autres fois des pensées que nous appelons, des objets que nous désirons vivement connaître, nous échappent.

## Des facultés de l'âme.

Quelle conséquence tirer de cette analyse des opérations de l'âme ? Nul fait n'arrive ni en nous, ni hors de nous, qui n'ait sa cause. Donc l'âme, qui est sans cesse le théâtre de phénomènes nombreux, qui accomplit les opérations les plus variées, l'âme, dis-je, doit posséder certains pouvoirs actifs d'où ces opérations dérivent, dont ces opérations sont les effets. Ces pouvoirs portent le nom de *facultés*. Une faculté de l'âme peut donc être définie : le pouvoir qu'elle a d'éprouver certaines modifications, d'accomplir certains actes.

Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté ?

L'existence d'une faculté de l'âme se détermine en constatant une classe particulière d'opérations qu'on attribue à cette faculté comme à leur cause.

Le philosophe suit en cela une marche analogue à celle du physicien qui veut déterminer les propriétés d'un corps. Quand il voit ce corps en modifier d'autres, et passer lui-même par certains états, il le juge doué de propriétés correspondantes ; de même, quand le philosophe observe l'âme qui aime, pense, conçoit, se résout, il s'assure qu'elle a la faculté de penser, concevoir, aimer, se résoudre, etc.

Pendant il existe entre l'observation sensible et l'observation intérieure une différence capitale qui mérite d'être signalée. Le physicien n'aperçoit pas les propriétés des corps ; il les induit des phénomènes ; elles sont pour lui les causes inconnues d'effets connus. Si, par exemple, il voit l'aimant attirer le fer, il ne peut

se dispenser d'attribuer une cause à ce fait ; mais , bien qu'il donne à cette cause un nom particulier, il la connaît si peu, qu'il ignore si elle ne se confond pas avec l'électricité. Dans la vie morale, au contraire, l'effet et la cause nous sont révélés simultanément. Nous ne concluons pas l'existence de la faculté de la vue de ses opérations : nous les saisissons à la fois les deux termes par une perception directe et instantanée du sens intime. Au moment où je pense, je n'ai pas seulement conscience de ma pensée ; au moment où je veux, je n'ai pas seulement conscience de ma volition ; j'aperçois du même regard la cause qui veut et qui pense ; et me reconnaissant moi-même dans cette cause, je l'appelle *je* ou *moi*.

Que l'âme possède trois facultés.

Puisque toutes les opérations de l'âme peuvent se partager en faits sensibles ou *sentiments*, faits intellectuels ou *pensées*, faits volontaires ou *actions*, l'âme possède trois facultés élémentaires : la *sensibilité* ou faculté de sentir, l'*entendement* ou pouvoir de connaître, la *volonté* ou pouvoir d'agir.

Condillac regarde toutes les facultés de l'âme comme des sensations transformées. Nous commençons, dit-il, par sentir, et cette première impression, en se développant, devient l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, le raisonnement, le désir, la volonté, à peu près comme le grain de blé, broyé par la meule, se convertit en farine, puis en pain<sup>1</sup>.

Comment Condillac n'a-t-il pas vu que la volonté n'est pas le désir, puisque souvent elle le combat, et que la sensation n'explique pas la pensée, puisque la pensée a le pouvoir de s'élever au-dessus des sens ?

1. *Logique*, I<sup>re</sup> partie, ch. VII et VIII.



D'autres se gardent bien de confondre la capacité de sentir et l'activité; mais ils méconnaissent la vertu propre et originale de l'entendement. Suivant eux, les idées sont des sentiments que l'opération des facultés actives a rendus distincts.

Cette théorie, sans doute, n'est pas aussi erronée que celle de Condillac; mais elle procède de la même source, l'esprit de système, et une fausse recherche de l'unité qui égare les esprits les plus circonspects, en les poussant à substituer des hypothèses au témoignage de la conscience.

Les pouvoirs de l'âme diffèrent comme les opérations qui y correspondent. De même qu'on ne peut pas ramener la pensée à la volition, ni la volition au sentiment, de même on ne saurait confondre l'activité avec l'intelligence, ni l'intelligence avec la sensibilité.

Mais quelles que soient leurs différences, les facultés sont unies par les liens les plus étroits. Jamais leur développement n'a lieu d'une manière isolée. Tantôt, il faut en convenir, la pensée l'emporte, comme dans la méditation; tantôt le sentiment, comme dans la passion, tantôt la volonté, lorsque nous luttons avec énergie pour écarter un obstacle. Mais soit qu'elle se plonge dans la méditation de la vérité, soit qu'elle s'abandonne à toute l'ardeur de la passion, soit enfin qu'elle déploie toutes les ressources de son activité, l'âme est toujours tout entière présente à elle-même, et il n'est pas une circonstance de la vie, où elle ne sente, où elle ne connaisse et où elle n'agisse à quelque degré.

De là résulte la mutuelle dépendance et l'action réciproque de nos facultés vis-à-vis l'une de l'autre. La sensibilité modifie de mille manières l'intelligence, qui la modifie à son tour, et toutes deux pressent la volonté

qui réagit sur elles, et tantôt les comprime, tantôt les développe. Le résultat de ce jeu à la fois simple et varié, c'est l'accomplissement de la destinée humaine. Par la sensibilité, nous sommes poussés vers nos fins ; par l'intelligence, nous les comprenons ; par l'activité, nous y marchons.

---

### CHAPITRE III.

#### DE LA SENSIBILITÉ. — DES SENSATIONS. — DES SENTIMENTS.

Tous les pouvoirs de l'âme se supposent mutuellement; aussi, quand, au début de la vie, la sensibilité entre en exercice, elle est accompagnée d'un vestige d'intelligence et d'activité. Mais c'est elle qui, la première de nos facultés, atteint la plénitude de son développement. Pendant l'enfance, le cercle de nos idées est borné, nos pouvoirs actifs ont peu d'énergie; mais notre âme connaît déjà la joie, la tristesse, l'aversion, la colère, la crainte, et la plupart des émotions qui l'agiteront dans la suite.

##### De la sensation.

Le fait le plus saillant de la sensibilité est la *sensation*, c'est-à-dire ce qui se passe en nous à la suite de l'impression des choses extérieures sur nos organes.

Négligeons le côté purement physique du phénomène et bornons-nous à considérer la part que l'âme peut y revendiquer.

##### Analyse des sensations.

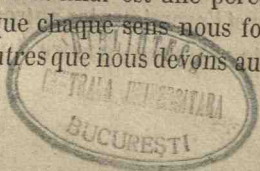
La sensation met l'âme en rapport avec les objets extérieurs de cinq manières différentes qui correspondent aux cinq sens, le *toucher*, la *vue*, l'*ouïe*, l'*odorat* et le *goût*.

Par le toucher, nous éprouvons les sensations de la

résistance, de l'étendue, de la forme et de la température des corps. Par la vue, nous avons la sensation de la couleur ou plutôt de l'étendue colorée; par l'ouïe, celle des sons; par l'odorat, celle des odeurs; par le goût, celle des saveurs.

Ces différentes sensations n'ont pas lieu en général isolément. Tous les sens entrent à la fois en exercice et reçoivent les impressions simultanées de toutes les qualités sensibles des corps. Il en résulte entre les sens comme un échange de données qui permettent de substituer l'un à l'autre dans la perception des objets extérieurs. Les notions de l'impénétrabilité, de la forme réelle et de la distance, acquises par les impressions du toucher, se combinent avec les perceptions visuelles, celles-ci avec les perceptions de l'ouïe, les sensations de l'odorat avec celles du goût, et elles se servent mutuellement de signes. La couleur jaune de l'or rappelle qu'il est le plus pesant des métaux; le son d'une cloche indique son éloignement ou sa proximité; la saveur d'un fruit fait songer à sa forme. Ni le sens de l'ouïe n'entend les distances, ni le sens de la vue ne voit la pesanteur des corps, ni le goût ne savoure les formes, ni le tact ne touche la couleur ou les sons; mais l'esprit juge, s'il entend un son, la distance à laquelle ce son est produit; s'il voit une apparence colorée, la dureté ou la mollesse du corps qui se présente à nos yeux; s'il touche une surface, la couleur dont elle est peinte.

On aperçoit aisément dans les faits que nous venons d'analyser la présence de deux éléments, l'un intellectuel, l'autre sensible, dont le premier étouffe le second, puisque le résultat final est une perception. Il y a des perceptions que chaque sens nous fournit par lui-même; il y en a d'autres que nous devons au concours de plusieurs



sens aidés de la mémoire. Les premières ont été appelées perceptions *naturelles* ou *originelles*, et les secondes, perceptions *acquises* ou *habituelles*. Celles-ci, comme on l'a souvent remarqué, sont moins des perceptions que des jugements qui accompagnent la sensation. C'est à elles qu'il faut rapporter toutes les erreurs communément attribuées aux sens. Les sens, chacun dans sa sphère, ne nous trompent pas; c'est l'esprit qui se trompe lui-même en interprétant mal leur langage. Quand, par exemple, un bâton est plongé dans l'eau, la forme brisée qu'il présente à nos yeux, est la suite des lois de la réfraction de la lumière. L'erreur ne vient donc pas de la vue, mais de l'esprit qui croit par habitude que ce bâton, qui paraît rompu, l'est effectivement.

#### Des sentiments.

Étudiée au point de vue affectif, comme capacité de jouir et de souffrir, d'aimer et de haïr, la sensibilité embrasse d'autres faits où elle joue le principal rôle.

Lorsque l'âme est en présence d'un objet qui l'affecte agréablement, que se passe-t-il en elle? Elle ressent du plaisir et de la joie: elle aime cet objet, elle le désire, elle l'espère, elle le regrette.

Si l'objet est pénible, l'âme souffre, elle s'inquiète, elle éprouve de la peine, de l'aversion, de la crainte ou le sentiment de la sécurité.

L'ensemble de ces phénomènes constitue le domaine propre, et pour ainsi dire la vie intérieure de la sensibilité. Les uns sont simples et irréductibles; ce sont le plaisir et la peine, l'amour et l'aversion; les autres, tels que l'espérance et la crainte, résultent encore du mélange

d'un élément sensible et d'un élément intellectuel. Qu'est-ce en effet qu'espérer? C'est croire qu'on obtiendra un bien qu'on désire. Qu'est-ce que craindre? C'est croire à la présence prochaine d'un mal que l'on repousse.

Un objet ne nous fait jamais plaisir que nous ne l'aimions, et nous ne l'aimons jamais qu'il ne nous fasse plaisir. Cependant, bien que les deux phénomènes s'accompagnent, ils n'ont pas une égale importance. L'amour est le fond même de la sensibilité. Il est l'aspiration et comme l'élan naturel de l'âme vers les biens pour lesquels Dieu l'a créée et que la vie se passe à poursuivre. Le plaisir n'est qu'un phénomène accessoire et secondaire qui tire toute sa valeur de son rapport avec les biens mêmes dont il accompagne la possession commencée ici-bas. Par une sage et bienveillante disposition du Créateur, la première récompense de la vertu est le contentement qu'elle fait éprouver à celui qui la pratique; mais c'est la vertu qui est le but suprême, et non pas cette jouissance qui vient après et qui s'évanouit dès qu'on la recherche pour elle-même. On voit par là dans quelle erreur sont tombés les philosophes qui ont regardé le plaisir comme la fin dernière de l'homme: ils se sont arrêtés à la surface, au signe extérieur, à l'accident; ils n'ont pas atteint la substance et le fond même de la vie. On voit aussi combien s'abusent les âmes, captives de leurs sens, qui ne rêvent que la volupté; elles ne peuvent obtenir quelques joies éphémères qu'en sacrifiant le bonheur qui est la destinée accomplie.

Classification des penchants de l'âme humaine.

Dès que la sensibilité est mise en rapport avec les ob-

jets, source de ses plaisirs et de ses peines, elle se décompose en un certain nombre de penchants qui peuvent se ramener à cinq classes principales :

1° Penchants corporels ou *appétits*, tels que la faim et la soif ;

2° Penchants intellectuels ou *désirs*, par exemple le désir de connaissance ou curiosité, le désir de pouvoir ou ambition, l'amour des arts, etc. ;

3° *Affections*, comme l'amour, l'amitié, la tendresse maternelle ;

4° Sentiments *moraux*, amour du bien, plaisirs de la conscience, etc. ;

5° Sentiments *religieux*, l'amour de Dieu, la piété, etc.

Parmi ces penchants, les uns sont *originels*, l'âme les apporte en naissant ; les autres sont *acquis*.

Les penchants originels dépendent de la constitution de l'homme : aussi se retrouvent-ils chez tous les individus, à quelque nation que ces individus appartiennent et quelle que soit la position où ils vivent. Dès les premières années de l'existence, on les voit se manifester ; ils se développent dans la jeunesse et l'âge mûr, et subsistent jusque dans la plus extrême vieillesse. C'est en vain qu'on essaierait d'en rendre raison : tout ce que l'on peut dire, c'est que nous les éprouvons parce que nous sommes ainsi faits. Le rôle de la volonté n'est donc pas tant de les étouffer, que d'en prévenir les déviations, de les contenir, de les modérer.

Au nombre de ces désirs primitifs et innés, figurent la curiosité, l'ambition et la sympathie ou amour de nos semblables. Il n'est pas un homme, en effet, pour qui la découverte de la vérité ne soit, dès son plus jeune âge, une source de délicieuses émotions et qui ne la recherche avec ardeur. Il n'en est pas un qui reste insensible à la

possession et à l'exercice du pouvoir, depuis le monarque absolu qui dispose de la vie et de la fortune de ses sujets, jusqu'au laboureur qui tourmente la terre, jusqu'à l'enfant qui brise les objets de ses plaisirs. Il n'est pas un homme, enfin, qui ne se plaise au commerce de ses semblables, et pour qui la solitude ne soit une cause de tristesse et d'affliction profonde. De là les progrès des sciences cultivées chez tous les peuples; de là les luttes perpétuelles de l'homme contre la nature physique, en vue de l'asservir et d'améliorer notre condition terrestre; de là enfin la société humaine et toutes les institutions qui s'y rattachent.

Les penchans que nous avons appelés *acquis*, ont en général pour objet tout ce qui nous aide à atteindre les fins de nos penchans originels. Par exemple, nous n'avons originellement reçu aucune inclination pour les richesses; mais elles sont un moyen d'arriver au pouvoir, aux honneurs; on commence par les rechercher à ce titre, en souvenir des avantages qu'elles procurent; on finit par les confondre avec les véritables biens et par les désirer pour elles-mêmes, et c'est ainsi que croît peu à peu la passion de l'avarice.

Il est aisé de conclure de là que les penchans secondaires ne présentent pas les mêmes caractères que ceux qui sont originels. D'abord ils n'ont pas leurs racines dans notre constitution, mais dans un fait ultérieur, dans une liaison d'idées qui suppose l'expérience, trop souvent dans une aberration de l'entendement ou de la volonté. Secondement, ils ne sont pas universels, mais particuliers; ils sont le propre d'une nation, d'une famille, d'un individu; ils ne se trouvent pas chez les autres individus, les autres familles, les autres nations. Est-il nécessaire d'ajouter qu'ils varient et se multiplient avec



la foule des situations où chaque homme peut être placé, avec les liaisons d'idées qu'il peut former ?

Un point digne de remarque, c'est que les penchants originels qui se rapportent à la vie de l'âme sont de leur nature inépuisables, insatiables. Vainement nous les jugerions comblés par la possession de l'objet qu'ils poursuivaient le plus ardemment; apaisés pour quelques heures, ils ne tardent pas à appeler de nouvelles satisfactions, aussi vaines et aussi fugitives que les premières. Quel est l'ambitieux entouré d'honneurs et de gloire, quel est le savant riche des dons du génie et de l'expérience, qui ne soient mécontents l'un de sa science, l'autre de son autorité, et qui ne rêvent un sort meilleur? De même que l'intelligence porte en soi l'idée de l'infini, de même il semble que l'infini soit le premier besoin de la sensibilité, puisque nul objet borné ne peut remplir le vide immense de notre âme. Un fait pareil, fût-il isolé, démontrerait invinciblement les hautes destinées qui attendent l'humanité, et que les misères de cette vie ne lui permettent pas d'accomplir.

#### Des mauvais penchants.

Mais naturellement portée, comme elle est, vers la vérité et le bien, d'où vient que l'âme se plonge avec une si déplorable facilité dans tous les excès du vice? Comment se fait-il que, se détournant du bien qu'elle connaît et qu'elle aime, elle opère le mal dont elle a horreur? A côté des penchants honnêtes, y a-t-il donc chez l'homme des inclinations dépravées qui le poussent à l'oubli de la règle et du devoir? Quel est enfin ce mélange de grandeur et de bassesse, de misère morale et d'héroïsme, qui est tout le fond de notre nature, et qui permet de la

comparer à un édifice ou inachevé ou ruiné? Ces contradictions surprenantes du cœur humain, qui avaient frappé l'antiquité elle-même, ont été relevées par tous les apologistes de la religion chrétienne comme l'indice le plus frappant de la déchéance originelle.

## CHAPITRE IV.

DES OPÉRATIONS DE L'ENTENDEMENT. — ATTENTION. —  
COMPARAISON. — JUGEMENT.

Le domaine où se déploie l'intelligence est aussi vaste que la réalité. Elle se connaît d'abord elle-même, elle connaît l'âme dont elle est le pouvoir, et tous les états et opérations de l'âme. Elle connaît, en second lieu, le monde matériel; elle contemple la multitude innombrable des corps, leurs propriétés si différentes et leurs lois. Enfin, au delà des choses individuelles et passagères, elle découvre des vérités universelles et immuables; elle conçoit le temps et l'espace illimités, la cause et la substance absolues, les règles éternelles des proportions, la beauté, la justice, et, par-dessus toutes les autres vérités, l'être infini, centre de la perfection, source de l'existence, Dieu.

Facultés secondaires de l'entendement.

Les pouvoirs à l'aide desquels l'entendement acquiert cette variété surprenante de connaissances, ont appelé en tout temps les recherches des philosophes, qui ont mis leur principal soin à les décrire avec exactitude. Ils peuvent se ramener aux facultés suivantes : la conscience, les sens extérieurs, la raison, l'attention, la comparaison, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, la mémoire, l'imagination.

Par la conscience, les sens extérieurs et la raison, l'en-

tendement reçoit pour ainsi dire l'impression de la vérité et forme toutes ses premières connaissances.

Par l'*attention*, l'*abstraction*, la *généralisation*, le *raisonnement*, il les modifie et les étend.

Par la *mémoire*, il les conserve et les rappelle ; par l'*imagination*, il conçoit des objets qui n'existent pas dans la nature.

Nous avons déjà parlé des sens extérieurs, et nous aurons plus loin à revenir sur la conscience et la raison à l'occasion des notions premières et de l'origine des idées. Bornons-nous donc à traiter ici des facultés où éclate surtout l'activité de l'entendement et le pouvoir qu'il a de modifier et d'étendre ses connaissances.

#### De l'attention et de la réflexion.

Qu'une vaste campagne se déroule devant moi, j'embrasserai d'un coup d'œil toutes les parties du paysage : les prairies, les chaumières, les arbres, les troupeaux, le cours de la rivière, etc. Mais à cette vue indécise et obscure de l'ensemble succède peu à peu l'étude des détails. Las de contempler inutilement plusieurs choses à la fois, l'esprit se concentre sur une seule, va de celle-ci à une seconde, puis à une troisième, et parcourt successivement les diverses parties du tableau qu'il a sous les yeux, en s'arrêtant sur chaque objet tout le temps nécessaire pour le bien connaître. Cette direction de l'intelligence vers un objet, cette application qu'elle met à le considérer, est ce qu'on appelle l'*attention* (de *tendere ad*).

Lorsque l'attention s'applique aux opérations de l'âme, aux phénomènes de conscience, elle prend le nom de *réflexion*.

L'attention produit trois effets principaux :

1° Elle accroît l'énergie de l'impression produite sur nous par les objets qu'elle considère; elle peut même la rendre exclusive. Qu'une chose occupe fortement notre esprit, nous cessons d'apercevoir les autres, même celles qui sont à nos côtés. Ainsi, quand nous assistons à un spectacle qui nous intéresse, plus nous avons les yeux fortement fixés sur la scène, plus nous prêtons l'oreille aux paroles des acteurs, plus, en un mot, les péripéties du drame nous attachent, et moins nous voyons, moins nous entendons ce qui se passe autour de nous. Dans le tumulte d'une bataille, un soldat peut être blessé sans en rien savoir. Archimède, absorbé dans la solution d'un problème, ne s'aperçut pas, dit-on, que les Romains avaient pris Syracuse, et mourut victime de sa méditation trop profonde. Reid<sup>1</sup> connaissait une personne qui, dans les angoisses de la goutte, avait coutume de demander l'échiquier, et comme elle était passionnée pour ce jeu, elle remarquait qu'à mesure que la partie avançait et fixait son attention, le sentiment de la douleur disparaissait.

2° L'attention fait les idées distinctes, précises, claires, et nous permet de démêler dans les choses une foule de propriétés qui échappent à une vue distraite. Comme un ingénieux écrivain l'a dit, elle est une sorte de microscope qui grossit les objets et en découvre les plus fines nuances. Sans elle, l'esprit n'a que de vagues perceptions qui se mêlent et se détruisent et qui méritent à peine le nom de connaissances.

3° Enfin, l'attention est une des conditions du souvenir. Pour se rappeler une chose, il faut y avoir été attentif. Si quelqu'un entend un discours sans attention, dit Reid, que lui en reste-t-il? S'il voit sans attention l'église de

1. *Essai sur les facultés actives*, ess. II, ch. III.

Saint-Pierre ou le Vatican, quel compte peut-il en rendre? Tandis que deux personnes sont engagées dans un entretien qui les intéresse, l'horloge sonne à leurs oreilles sans qu'ils y fassent attention ; que va-t-il en résulter? la minute d'après elles ne savent si l'horloge a sonné ou non.

La nouveauté, le contraste et le changement éveillent l'attention ; par un effet contraire, la fatigue que ressentent nos organes ne nous permet pas de la laisser attachée trop longtemps aux mêmes objets. Mais son caractère essentiel est de dépendre de la volonté. Nous sommes attentifs quand nous voulons et aux choses que nous voulons. C'est là ce qui fait que nos erreurs nous sont imputables, puisque le plus souvent il dépendait de nous de les éviter, en nous montrant plus attentifs.

Condillac a soutenu que toute la part de l'âme, lorsqu'elle est attentive, se réduit à « une sensation que nous éprouvons comme si elle était seule, parce que toutes les autres sont comme si elles n'étaient pas<sup>1</sup>. » Sans doute, une sensation exclusive accompagne la plupart de nos actes d'attention ; mais elle en est le résultat, nous l'avons vu ; elle n'en constitue pas le fond et la nature. Évidemment Condillac, ici comme ailleurs, a confondu l'effet avec la cause.

De la comparaison.

Après avoir considéré les objets en eux-mêmes, l'esprit les rapproche afin d'en saisir les ressemblances et les différences. Cette nouvelle opération est la *comparaison*.

Lorsque l'esprit compare, il s'applique à deux objets à la fois ; il est à la fois attentif à deux objets ; la comparaison n'est donc qu'une double attention, mêlée du désir d'apercevoir le rapport de deux idées.

1. *Logique*, 1<sup>re</sup> partie, chap. VII.

Il suit de là que la comparaison est essentiellement ce que l'attention est elle-même, c'est-à-dire une opération volontaire, que diverses causes peuvent bien rendre plus facile, plus prompte ou plus sûre, mais qui est sous la dépendance étroite de la volonté.

Il suit aussi de là qu'elle ne doit pas être confondue avec la perception même du rapport : car cette perception ne dépend pas [de l'activité libre du moi. Tantôt elle précède l'application volontaire de l'esprit, tantôt elle ne la suit pas et en [quelque sorte y résiste. Que de vérités échappent aux regards du savant qui en poursuit la découverte avec le plus d'ardeur !

La comparaison est la source de nos idées de grandeur, de petitesse, de supériorité, d'égalité, de proportion, de changement, de progrès, etc. Elle intervient dans les jugements par lesquels nous rapprochons deux idées, l'idée d'un sujet et celle d'un attribut, et nous prononçons que ces idées conviennent entre elles ou ne conviennent pas. Enfin elle contribue à donner de la précision et de l'exactitude à nos connaissances, dont les objets s'éclairent mutuellement par la ressemblance et le contraste.

#### De l'abstraction.

Les premières notions de l'intelligence embrassent l'ensemble des choses et de leurs qualités. Si j'ai, par exemple, un fruit dans les mains, je perçois au même instant sa forme, sa couleur, son poids, son odeur. L'idée de l'ensemble des qualités d'une chose est une idée *concrète* ; l'idée d'une qualité isolée qui est perçue à l'exclusion de toutes les autres est une idée *abstraite*. L'opération par laquelle nous formons des idées abstraites se nomme *abstraction*.

C'est un préjugé de croire que l'abstraction est un acte compliqué et rare. Il n'en existe pas qui soit plus simple et plus fréquent. A commencer par les sens, ils ne peuvent pas ne pas abstraire; car chacun découvre une qualité spéciale. La vue, par exemple, ne perçoit que la couleur, l'ouïe les sons, le goût les saveurs. La raison n'abstrait pas moins naturellement que les sens, lorsqu'elle conçoit les causes, les substances, le temps, l'espace, le bien, le beau. Enfin, le langage est aussi un moyen d'abstraction; car la plupart des mots ne désignent et ne peuvent désigner qu'un seul côté des objets.

Le pouvoir d'abstraire est la condition de toutes les recherches scientifiques. Au point de départ de chaque science, l'analyse retrouve une ou plusieurs idées abstraites. L'idée abstraite d'étendue est le fondement de la géométrie; l'idée abstraite du mouvement engendre la mécanique; celle du repos et de l'équilibre, la statique; celle du son, l'acoustique; celle de la lumière et des couleurs, l'optique; enfin, pour citer un dernier exemple, celle du bien et du mal, la morale et toutes ses branches.

Mais si l'abstraction a son utilité, elle a aussi ses inconvénients et ses dangers. En isolant les uns des autres les objets de nos connaissances, elle nous fait oublier les rapports qui les unissent; et, ce qui est plus grave, elle nous porte à accorder une sorte d'existence substantielle à de pures qualités dont nous faisons des êtres véritables, parfois des personnes douées comme nous d'intelligence et de liberté.

Ce dernier genre d'erreur, consistant à réaliser des abstractions, est le fond même du paganisme qui fut la personnification des forces de la nature, des vices et des vertus des hommes.



## De la généralisation.

Nos connaissances subissent une nouvelle métamorphose dans la *généralisation*, qui de particulières les rend *générales*, c'est-à-dire qui étend à plusieurs objets une idée qui ne s'appliquait d'abord qu'à un seul objet. Ainsi, l'esprit commence par avoir l'idée de *Pierre*, de *Paul*, de *Jean*; il s'élève ensuite à l'idée d'*humanité*.

Les idées générales sont certainement les plus nombreuses de toutes; car, parmi neuf ou dix espèces de mots dont les langues se composent, une seule espèce, la classe des noms ou substantifs, renferme des signes consacrés aux notions individuelles; ce sont les substantifs ou noms propres, *Pierre*, *Paul*, *Jean*, etc. Toutes les autres espèces de mots expriment des notions universelles.

La formation des idées générales suppose deux conditions : 1<sup>o</sup> l'abstraction; 2<sup>o</sup> la comparaison. Par l'abstraction, nous formons l'idée de certaines qualités; nous découvrons, par exemple, que *Pierre* est doué d'intelligence et qu'il a un corps organisé d'une certaine manière. Par la comparaison, nous nous assurons que ces qualités se retrouvent chez plusieurs êtres.

Comme toutes les idées générales ne le sont pas au même degré, c'est-à-dire ne s'étendent pas au même nombre d'individus, on a été amené à les partager en plusieurs classes subordonnées les unes aux autres; de là les notions d'*espèce*, de *genre*, de *famille*, d'*ordre*, qui servent à établir les classifications si commodes pour retenir ou pour transmettre les détails des sciences. Ces notions présentent une double propriété : 1<sup>o</sup> elles s'étendent à un certain nombre d'objets, ce qui constitue leur *extension*; 2<sup>o</sup> elles expriment certains caractères com-

muns à ces objets, ce qui constitue leur *compréhension*. Ajoutons avec les logiciens, que l'extension et la compréhension sont en rapport inverse; en d'autres termes, qu'une idée générale embrasse d'autant moins de qualités qu'elle désigne un plus grand nombre d'individus.

L'idée d'*humanité* s'applique à tous les hommes; elle a donc plus d'extension que l'idée d'*Européen*; mais celle-ci a plus de compréhension, puisque, indépendamment des qualités communes au genre humain, elle indique le fait d'être né dans cette partie du monde qui s'appelle l'*Europe*.

La généralisation abrège les recherches et soulage la mémoire, en nous permettant de réunir un grand nombre de notions particulières que nous ne pourrions jamais nous rappeler ni même acquérir, si elles devaient rester isolées les unes des autres. Mais les idées générales ont le défaut d'être vagues et insuffisantes, car elles nous montrent seulement les ressemblances des objets et ne nous en font point apercevoir les différences. Or, il sert peu de savoir, surtout dans le commerce de la vie, en quoi les choses et les personnes se ressemblent, si l'on ignore par où elles diffèrent. De là tant d'erreurs commises par les esprits spéculatifs que l'habitude de se diriger d'après certains principes généraux conduit à confondre tout et par conséquent à se tromper en tout.

Un des points qui ont soulevé le plus de débats au moyen âge a été de savoir si les idées générales, appelées *universelles*, ont un objet propre, distinct des choses individuelles, ou bien si elles ne sont que de simples formules, ayant une valeur purement nominale. La première opinion était soutenue par les *réalistes*, la seconde par les *nominalistes*. D'autres philosophes prétendirent que les idées générales n'étaient ni des mots, ni des

choses, mais des conceptions de l'intelligence; ils prirent le nom de *conceptualistes*. Ces trois systèmes pèchent surtout en ce qu'ils sont exclusifs. La vraie solution du problème des universaux, c'est à la fois qu'ils sont des conceptions de l'esprit, que les mots servent à les former, et qu'ils correspondent, en dehors de l'intelligence, à certains caractères constants, à certaines relations uniformes des choses, qui sont distincts de leur élément individuel. Le dernier fondement de ces analogies est la sagesse de Dieu qui a conçu le plan et les lois de l'univers.

#### Du jugement.

Lorsque l'esprit a formé un certain nombre d'idées et qu'il les a comparées, il ne tarde pas à s'apercevoir que les unes conviennent entre elles, et peuvent être réunies, et que les autres ne le peuvent pas. Il reconnaît par exemple que l'idée de *Dieu* s'accorde avec l'idée de *bonté*, et qu'elle ne s'accorde pas avec l'idée d'*injustice*. Apercevoir le rapport qui existe entre deux idées, c'est *juger*. Dieu est bon, Dieu n'est pas injuste; voilà des jugements.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance du jugement et sur le rôle qu'il joue dans le développement de l'intelligence. Mais, ce qu'il importe de bien comprendre, c'est que la propriété du jugement ne consiste pas seulement, comme la plupart des logiciens l'ont pensé, dans la perception de rapport qui en est la fonction ordinaire et le caractère le plus apparent. Cette opinion suppose, en effet, que l'esprit qui juge est toujours en possession de deux idées qu'il compare entre elles et dont il découvre le rapport à la suite de cette comparaison : or, il n'en est pas toujours ainsi. Soit, par

exemple, ce jugement, le plus simple de tous : *J'existe* ; je le porte spontanément, sans avoir eu d'abord l'idée du *moi* et celle d'*existence*. Il y a plus : je n'aurais jamais formé la notion abstraite d'*existence*, si je n'avais d'abord connu mon existence personnelle.

Le vrai caractère du jugement, c'est l'affirmation ; sa vraie définition, c'est qu'il consiste à affirmer qu'une chose est ou n'est pas. Non-seulement l'esprit conçoit certaines idées à l'aide des sens, de la conscience et de la raison ; mais de plus, il croit, il affirme que ces idées sont vraies, c'est-à-dire qu'elles expriment fidèlement la réalité. Or, cette persuasion, vive et forte, est ce qui constitue essentiellement le fait de juger.

Sans doute le jugement a lieu, dans certains cas, sous une forme négative. Mais il ne faut pas que les formes souvent capricieuses du langage nous induisent en erreur sur les vraies conditions de la pensée. Toute négation couvre une affirmation et peut s'y ramener. Lorsque je dis : l'âme n'est pas *matérielle*, n'est-ce pas comme si je disais que l'âme est non *matérielle* ?

Considéré comme puissance d'affirmer, le jugement se trouve mêlé à tous les actes de l'esprit ; tous, hormis ceux de l'imagination, ont leur fin dans cette croyance que les objets sont tels qu'ils nous paraissent. Les diverses opérations de la pensée ne sont en effet rien autre chose que l'intelligence se développant d'une certaine manière et s'appliquant à un certain ordre de vérités. Or, l'intelligence est ainsi faite qu'elle a foi en sa propre véracité et qu'elle ne saurait se dépouiller de cette foi spontanée et profonde. Quoi qu'elle fasse et quoi qu'elle considère, elle ne peut pas ne pas croire qu'elle voit ce qui est ; elle ne peut pas ne pas affirmer ; elle ne peut pas ne pas juger.

Il suit de là que le jugement n'est pas une faculté spéciale de l'entendement humain, comme les sens et la mémoire, mais bien plutôt la loi universelle de toutes nos facultés, la conséquence nécessaire de notre organisation spirituelle. Un être intelligent qui ne jugerait pas, c'est-à-dire qui ne croirait pas, offrirait la plus étrange et la plus inexplicable de toutes les contradictions.

Lorsque la réflexion s'applique au jugement, elle ne tarde pas à y distinguer deux éléments : d'une part l'idée affirmée, d'autre part l'affirmation même. L'idée peut à son tour être développée et décomposée, et devenir par là l'occasion de jugements nouveaux, résultat de l'abstraction, de l'analyse et de la comparaison. C'est alors que le jugement se traduit dans le langage par cet assemblage régulier de mots qu'on appelle une *proposition*. La proposition est l'expression d'un jugement comme le mot est l'expression de l'idée. Nous étudierons plus loin ses conditions et ses formes, en exposant quelques principes de grammaire générale.

## CHAPITRE V.

## DU RAISONNEMENT.

Il n'est pas de physicien aujourd'hui qui n'enseigne que tous les corps de l'univers s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré des distances. Mais combien de siècles se sont écoulés avant que cette loi si importante fût connue? Les plus habiles parmi les savants s'en tenaient, comme le vulgaire, au simple fait de la pesanteur des objets terrestres qui est visible pour les sens.

Newton qui découvrit le premier les lois de l'attraction, s'en servit pour expliquer comment la lune était retenue dans son orbite autour de la terre, et comment la terre elle-même gravitait avec les planètes autour du soleil, centre du monde.

Parvenue à ces hauteurs, l'astronomie aperçut de nouveaux horizons. Beaucoup de faits importants, mal expliqués jusque-là, tels que les marées, apparurent comme la suite nécessaire de la gravitation universelle. Le jour éclatant que la science de Newton avait fait luire sur l'ensemble, s'étendit de proche en proche à toutes les parties de la création.

Ainsi de la vue des corps qui tombent, la pensée de l'homme s'est élevée dans le cours des siècles à la connaissance du système général de l'univers, pour descendre de là aux phénomènes particuliers.

Prenons un autre exemple. Tous les traités de géo-

métrie commencent par des définitions et des axiomes qui sont des vérités de sens commun, accessibles aux intelligences les plus médiocres. Qui croirait que d'aussi simples vérités peuvent conduire à des résultats de quelque valeur? Cependant laissez faire l'esprit humain; il saura développer ce germe qui paraît stérile, et par la vertu naturelle de la raison, il en fera sortir une science régulière qui touche également aux usages les plus familiers de la vie, et aux spéculations les plus élevées de la métaphysique.

Ce pouvoir que possède l'esprit de tirer une vérité d'une autre vérité, de passer d'un jugement à un autre jugement, se nomme le *raisonnement*.

Induction; déduction.

Tantôt le raisonnement s'élève d'une vérité particulière à une vérité générale; dans ce cas, il s'appelle *induction*.

Tantôt il descend d'une vérité générale à une vérité particulière, il prend alors le nom de *déduction*.

C'est l'induction, par exemple, qui nous apprend que tous les corps en général tendent à éprouver, lorsqu'ils tournent, une dépression dans le sens de l'axe de leur rotation. Cette loi établie, si nous l'appliquons au globe terrestre, nous sommes amenés, par voie de déduction, à penser que la terre n'est pas tout à fait ronde, mais qu'elle est aplatie vers le pôle; vérité de fait autant que de raisonnement, qui a été confirmée par l'observation.

Le principe de la déduction est qu'on peut affirmer d'un être tout ce qu'on affirme de la classe dans laquelle il est compris. Si Pierre est homme, il a tous les attributs qui appartiennent à l'humanité; il est doué

de raison, mais sa raison est faillible; il possède une âme immortelle, mais cette âme est unie à un corps qui est sujet à la maladie et à la mort. Comment un être pourrait-il être placé dans une classe dont il ne partagerait pas tous les caractères? Il y aurait là une contradiction que notre esprit ne peut comprendre. Aussi, quand les logiciens veulent creuser jusqu'aux derniers fondements de la déduction, ils disent que le raisonnement déductif s'appuie sur cet axiome, appelé *principe de contradiction*: « Une même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas. »

Fondement de l'induction.

A la première vue, le procédé inductif paraît moins facile à justifier. Comment l'esprit peut-il s'élever du particulier au général, aller ainsi du moins au plus, tirer une vérité du sein d'une autre vérité moins étendue? Le seul motif qui puisse expliquer ce qu'une pareille marche offre d'étrange, c'est la confiance de l'homme dans l'ordre de la nature. Nous croyons que les lois de la nature sont stables, et voilà pourquoi nous jugeons du passé et de l'avenir par le présent. Nous croyons que ces lois sont générales, uniformes, et voilà pourquoi nous affirmons que le cours des choses est dans tous les pays ce qu'il est dans le coin étroit de l'espace que nous habitons.

Ces croyances ne dérivent pas de l'observation qu'elles dépassent et qu'elles servent à diriger. C'est la main du Créateur qui en a déposé le germe dans tous les esprits; elles sont comme un instinct providentiel de la pensée que tous les hommes apportent en naissant.

Mais quelque naturel que soit leur empire sur nous, elles ne nous enchaînent pas aussi étroitement que les



démonstrations de la géométrie. Il sera éternellement vrai que les rayons du cercle sont égaux; peut-être ne sera-t-il pas éternellement vrai que l'aiguille aimantée se tourne vers le nord. Nulle existence ici-bas n'est nécessaire. La généralité de certains phénomènes n'en détruit pas la contingence.

Là réside l'erreur fondamentale de l'athéisme. Les athées ne cessent pas de confondre l'uniformité avec la nécessité. Ayant remarqué, avec le reste des hommes, que les causes physiques agissent d'une manière uniforme, ils veulent se persuader que leur action est nécessaire, qu'elles se suffisent à elles-mêmes, et qu'ainsi Dieu, selon la parole impie d'un astronome célèbre, est une hypothèse dont la science n'a que faire.

Une vue plus profonde du double caractère des lois de la création révèle à l'intelligence les perfections du Créateur. Puisque ces lois peuvent changer, elles sont l'œuvre d'une cause, et cette cause est libre; puisqu'elles ne changent pas, puisqu'elles sont stables, cette cause est intelligente et sage. C'est la marque de la sagesse de s'accorder avec soi-même et d'agir par les voies les plus simples, comme c'est le propre de la liberté d'engendrer des œuvres où la nécessité n'a aucune part. La croyance inductive rattachée à son principe le plus élevé, se résout dans l'idée de la Providence, et l'analyse psychologique du procédé le plus familier à l'homme s'achève et s'éclaire par la connaissance des attributs divins.

#### Importance du raisonnement.

Le raisonnement, sous sa double forme, est, comme on a pu le voir, une des sources les plus fécondes de la connaissance humaine.

Supposons un instant l'homme réduit à la conscience, aux sens et à la mémoire : il ne connaîtrait que les vérités qui auraient frappé ses regards. Dès lors, l'avenir et la plus grande partie du présent lui échapperaient. Il serait dénué et de la prévoyance qui va au-devant des événements, et de la science qui pénètre les parties obscures et mystérieuses des choses. Mais à l'aide du raisonnement, chaque idée acquise devient un germe fécond d'où sortent sans cesse de nouvelles idées ; le cercle si étroit de nos perceptions et de nos souvenirs est franchi ; la pensée voit son domaine s'étendre indéfiniment.

Tant de jugements que nous portons tous les jours sur les objets les plus frivoles et sur les plus graves, sur le caractère et la conduite des autres, sur la pluie et le beau temps, sur la santé et la maladie, sur les récoltes, etc., tous les calculs, projets, sentiments qui en découlent, n'ont pas d'autre origine que le raisonnement inductif. C'est aussi l'induction qui est le *fondement de la physique et des sciences naturelles dont le principal objet est l'étude des lois et du plan de l'univers.*

La déduction n'a pas moins d'importance. Que nous servirait de concevoir des vérités universelles, si nous n'avions pas le pouvoir d'en faire l'application aux cas particuliers, et de dégager toutes les conséquences qu'elles renferment ? Combien de connaissances indispensables, combien de règles de conduite, combien de sciences et d'arts manqueraient à l'homme ! C'est par déduction que procèdent le mathématicien, le moraliste, le juriconsulte. C'est aussi la déduction qui permet au théologien de pénétrer tous les rapports et toutes les suites des vérités surnaturelles, et de les disposer en corps de doctrine. Ce serait donc se former une idée très-fausse des

lois naturelles et des inépuisables ressources de l'intelligence que de prétendre la réduire, comme l'ont voulu quelques philosophes, à l'observation, de lui permettre, tout au plus, une induction timide, et de proscrire le raisonnement déductif comme un procédé artificiel stérile et dangereux<sup>1</sup>.

1. Voyez plus bas, II<sup>e</sup> partie, ch. XXI.

## CHAPITRE VI.

DES IDÉES EN GÉNÉRAL. — DE LEUR ORIGINE. — DE LEURS DIFFÉRENTS CARACTÈRES. — DE LEURS DIVERSES ESPÈCES.

Après avoir étudié en elles-mêmes les facultés de l'entendement, il faut considérer les résultats de leur action et les fruits que nous en retirons.

Parmi les produits de l'intelligence, le premier de tous et le plus général, le fait élémentaire, pour ainsi dire, de l'entendement, c'est l'idée.

Qu'est-ce que l'idée? Les définitions que donnent les philosophes sont très-divergentes. Selon quelques-uns, l'idée serait un sentiment distinct, ce qui suppose l'identité de la pensée et du sentiment. Nous avons fait voir plus haut que cette théorie est inadmissible.

La logique enseigne, comme nous le verrons, à ne pas définir les faits primitifs qui, par leur nature, échappent à la définition. Suivons ce sage précepte, et bornons-nous à dire que l'idée est la connaissance sous sa forme la plus simple.

## Différentes espèces d'idées.

Les idées se partagent en différentes espèces, d'après le point de vue sous lequel on les considère.

Considérées sous le point de vue de leurs objets, elles sont aussi nombreuses que les êtres sortis de la main du Créateur. Nous possédons des idées *sensibles* ou idées des objets connus par les sens, tels que les corps; des

idées *intellectuelles* ou idées des objets étrangers au corps, tels que l'âme, Dieu, etc.; des idées *morales*, ou notions du bien et du mal, du vice et de la vertu, etc.

Considérées sous le point de vue de leurs qualités, elles sont *vraies* ou *fausses*, *distinctes* ou *confuses*, *claires* ou *obscur*, *abstraites* ou *concrètes*, *générales* ou *particulières*, *collectives* ou *individuelles*. Une idée vraie est celle qui est adéquate à son objet. L'idée concrète est l'idée d'une substance envisagée avec l'ensemble de ses qualités; l'idée abstraite est, au contraire, l'idée d'une qualité détachée de sa substance. Une idée qui s'étend à un grand nombre d'individus, comme l'idée d'humanité, est une notion générale; celle qui représente un seul individu, comme l'idée de Pierre ou de Paul, est particulière ou individuelle.

Idées absolues; idées relatives.

Considérées sous le rapport de la contingence et de la nécessité de leurs objets, les idées se partagent en *absolues* et *relatives*. Une idée absolue est l'idée d'une chose nécessaire ou qui ne peut pas ne pas être ce qu'elle est. Une idée relative est l'idée d'une chose contingente ou qui peut être autrement qu'elle n'est.

Ainsi, un objet matériel, un livre est devant moi; le toucher me fait connaître son poids et ses dimensions; la vue me révèle sa couleur et les lettres dont ses pages sont couvertes; je ne doute pas qu'il existe; mais, en même temps, je conçois qu'il pourrait ne pas exister ou être tout autre. Il a commencé le jour où la main d'un ouvrier a réuni ses feuilles éparses; cent fois depuis il a pu être déchiré ou brûlé; s'il l'était, ma raison ne s'étonnerait pas. L'idée de ce livre a donc pour objet

une chose qui peut ne pas être, une chose qui est contingente ; elle est une idée contingente.

Mais tandis que je vois ce livre et que je le touche, je conçois qu'il est situé dans l'espace, et qu'un certain laps de temps s'est écoulé depuis que l'auteur l'a composé. Or, en est-il du temps et de l'espace, comme il en est de ce livre ? Puis-je admettre qu'ils n'existent pas ? Que chacun s'interroge et il verra clairement que non. Ce livre anéanti, le lieu où il était subsistait ; la durée qui le renfermait poursuit son cours. Que dis-je ? c'est en vain que par la pensée nous anéantirions tous les livres, tous les corps, tous les événements, le vide qui suivrait cette ruine immense ne serait point, pour la raison, la destruction du temps et de l'espace. En un mot, les idées de temps et d'espace, comme l'idée de Dieu, ont pour objet une chose qui ne peut pas ne pas être, une chose qui est nécessaire ; ce sont des idées nécessaires.

Deux caractères secondaires de nos idées ; la *particularité* et l'*universalité*, découlent de leur *contingence* et de leur *nécessité*.

Tout objet contingent est fini. Son existence, qui a eu un commencement, est de toutes parts circonscrite par d'autres objets auxquels il sert lui-même de limites, et l'idée qui le représente participe à ses bornes. Elle n'est pas vraie en tous temps, en tous lieux, pour tous les esprits. Elle est déterminée, individuelle, particulière.

Mais ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est nécessaire, est partout et toujours ; autrement il ne serait pas nécessaire. La causalité est une conception nécessaire : aussi l'étendons-nous à tous les phénomènes, affirmant, sans la plus légère hésitation, que, quels qu'ils soient, ils ont tous une cause. La justice est une conception nécessaire : aussi est-elle obligatoire pour tous

les hommes, qui sont tous également tenus de la pratiquer, malgré les différences qui résultent de l'âge, du tempérament, de la position sociale.

En résumé, toute idée *absolue* est *nécessaire* et *universelle*; toute idée *relative* est *contingente* et *particulière*.

Cette analyse des caractères de nos idées jette une vive lumière sur la question si controversée de leur origine et de leur formation.

#### Origine des idées.

La connaissance humaine a trois origines : la *conscience*, les *sens* et la *raison*.

En effet, puisque toutes nos idées peuvent se ranger en deux grandes catégories, les idées relatives et les idées absolues, la question de leur origine se réduit à savoir comment nous avons acquis ces deux classes de notions.

Or, parmi les idées relatives qui doivent appeler d'abord notre attention comme étant les plus familières à l'esprit humain, les unes ont pour objet la matière, les autres l'âme, l'esprit.

La source où nous avons puisé les premières n'est pas difficile à découvrir : c'est, comme nous l'avons déjà vu, la sensation qui suit l'impression des choses extérieures sur nos organes. Il faut voir les corps pour en connaître la couleur. Il faut les entendre pour en discerner le son. Il faut les toucher pour savoir qu'ils sont étendus, solides. Un sens de moins diminue la connaissance que nous avons de la matière ; un sens de plus nous permettrait peut-être d'y découvrir une foule de propriétés nouvelles.

Mais les sens ne sauraient nous donner la connaissance de l'âme et de ses opérations. L'âme ne tombe pas sous

les sens ; on ne la touche ni on ne la voit. La faculté qui nous révèle à nous-mêmes est, comme nous l'avons déjà fait entendre, un pouvoir purement spirituel, la *conscience*. C'est la conscience qui nous instruit de tout ce qui se passe en nous, comme la sensation nous avertit de tout ce qui se passe au dehors. C'est elle qui nous fait connaître nos plaisirs, nos peines, nos craintes, nos espérances, nos désirs, nos pensées, nos résolutions, les opérations et les facultés de notre âme, et les attributs essentiels de la personne humaine, la simplicité et l'identité. La *conscience* devient par là l'origine de plusieurs idées importantes, qui ne peuvent dériver des sens. En nous apprenant que notre âme est active, elle nous donne l'idée de *cause* ; en nous apprenant qu'elle est une, elle nous donne l'idée d'*unité* ; en nous apprenant qu'elle est identique, c'est-à-dire qu'elle ne change ni ne varie, elle nous donne la notion d'*identité*.

Comme on désigne habituellement les sens et la conscience par le nom d'*expérience* ou *observation*, nous pouvons poser comme indubitable que l'expérience ou l'*observation* est l'origine de toutes les idées relatives, qu'elles aient pour objet la matière ou l'esprit.

Que les idées absolues ne sauraient dériver des sens  
ni de la conscience.

En est-il de même des idées universelles et nécessaires ? Viennent-elles également de l'observation, soit que l'observation les ait directement produites, soit qu'elles résultent de l'action des facultés de l'esprit opérant sur les données expérimentales ? Tel est le nœud du débat mémorable qui a partagé l'antiquité, le moyen âge et la philosophie moderne.

La question a été résolue en faveur de l'expérience



par une école célèbre qui a reçu du caractère et de l'exagération même de ses doctrines le nom d'école *empirique* (de ἐμπειρία, expérience), c'est-à-dire qui s'appuie exclusivement sur l'observation. Suivant l'école empirique, les idées absolues découlent de l'observation, comme les idées relatives; la seule différence est qu'elles n'en viennent pas directement, mais qu'elles sont dues à un travail ultérieur de l'esprit. Ainsi, nous devons aux sens l'idée de *montagne* et l'idée d'*or* : unissant ces deux idées, nous formons l'idée de *montagne d'or* que les sens ne nous donnent pas immédiatement. De même, nous voyons des causes particulières : supprimant les imperfections qu'elles présentent et qui les limitent, nous concevons une cause infinie et illimitée qui est Dieu.

L'empirisme s'est produit à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie. Enseigné au moins d'une manière implicite dès les premiers temps de la philosophie grecque par une école célèbre, l'école d'Ionie, il a depuis trouvé des partisans nombreux; chez les anciens : Démocrite, Épicure, Lucrèce; chez les modernes : Hobbes, Gassendi, Locke, Condillac. Chacun de ces philosophes a donné une explication qui lui est propre; mais tous ont cela de commun que, selon eux, l'intelligence ne possède pas une seule idée qui, directement ou indirectement, ne vienne de la conscience ou des sens.

Mais une pareille doctrine donne lieu à d'insurmontables difficultés :

Et d'abord elle n'explique ni l'universalité ni la nécessité des notions absolues. En effet, par les sens et la conscience, nous ne sortons ni du lieu où nous sommes ni du moment actuel. Nous voyons ce qui se passe ici, là, à telle heure, et rien au delà. Vainement nous appelons à notre aide la mémoire et le témoignage : le témoi-

gnage et nos souvenirs sont bornés comme nos perceptions. Vainement nous élaborons les données de l'observation : ces données ne peuvent rendre ce qu'elles ne contiennent pas, des jugements universels. Est-ce l'observation qui nous a appris que tous les phénomènes de l'univers sans exception ont une cause et se produisent dans le temps? Non certes, puisque nous n'avons observé qu'un nombre de phénomènes très-restreint.

Mais les notions expérimentales sont moins encore, s'il se peut, nécessaires qu'universelles. Que nous montre l'observation? *Ce qui est, non ce qui doit être.* Je veux que nos sens, aidés de la mémoire et de l'induction, aient le pouvoir de nous découvrir tout ce qui s'est passé ou se passera dans l'univers; je veux que nul phénomène n'échappe à nos laborieuses investigations; encore ne saurions-nous pas, par cette voie, que les faits ont dû se passer de telle manière, et qu'ils ne pouvaient se passer autrement? Il n'y a pas une expérience au monde capable de nous faire connaître que nul corps ne saurait exister en dehors de l'espace, et que, nécessairement, l'espace renferme tous les corps. La nécessité ne se voit pas, ne se touche pas, ne se sent pas.

La doctrine empirique, en rapportant les idées absolues à l'observation, est conduite à les dénaturer pour les faire rentrer dans les conditions de l'hypothèse. Qu'est-ce, par exemple, pour Locke et ses disciples, que la causalité? C'est la succession. Qu'est-ce que la substance? Une collection de qualités. Qu'est-ce que le bien? L'utile. Qu'est-ce que l'infini? La négation du fini. De là sont résultées les conséquences les plus funestes pour la morale, la religion, l'art et la science elle-même. David Hume, si hardiment et si profondément sceptique; Hel-

vétus, qui ramène la vertu à l'intérêt; Lamettrie et d'Holbach, apôtres ardents du matérialisme et de l'athéisme, tant d'écrivains qui ont consacré leurs veilles à saper les plus saintes croyances du genre humain, sont les héritiers directs et légitimes de Locke et de Condillac. Ces philosophes, malgré la sagesse apparente de la méthode qu'ils ont recommandée, ont répandu la semence qui, cultivée par leurs successeurs, a produit de si déplorables fruits; de même que chez les anciens, une psychologie semblable en beaucoup de points à celle du *Traité des sensations* et de l'*Essai sur l'entendement humain*, inspirait à Épicure sa morale décriée et ses étranges théories sur l'âme et sur Dieu.

#### Origine des idées absolues.

L'erreur et les dangers de la doctrine empirique ont conduit un grand nombre de philosophes à chercher aux idées nécessaires une origine autre que les sens et la conscience. Platon les considère comme des réminiscences d'une vie antérieure, où l'âme contemplant, au sein même de l'intelligence divine, le vrai, le beau et le bien absolu. Descartes veut qu'elles soient *innées* ou empreintes dans l'esprit dès la naissance, par opposition aux idées *adventices*, ou qui viennent du dehors, et aux idées *factices*, ou que nous formons nous-mêmes. Kant ne voit dans les conceptions nécessaires autre chose que des lois ou formes purement subjectives de notre croyance. D'autres les attribuent à une révélation primitive qui se serait transmise d'âge en âge dans la société.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer avec détail ces théories. Un point incontestable, c'est que les idées absolues constituent un ordre à part de notions irréductibles à l'expérience. Si on désigne, comme on le fait ordinaire-

ment, sous le nom de *raison*, le pouvoir entièrement distinct de la conscience et des sens, quel que soit d'ailleurs son mode de procéder, par lequel l'esprit les acquiert, nos idées, ainsi que nous l'établissions en commençant, se trouveront avoir deux origines: la raison et l'expérience. Par l'expérience, nous formons les idées relatives; celles qui se rapportent au corps dérivent de l'expérience sensible ou des sens; celles qui se rapportent à l'âme, de l'expérience psychologique ou de la conscience. Par la raison, nous concevons les idées absolues, et avant tout l'idée de Dieu, qui est le centre de toutes les autres.

Après avoir saisi la vérité sans la chercher, en vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise et qu'il transforme au moyen de l'activité volontaire. A l'aide de l'attention qui analyse les objets, de la comparaison qui les rapproche, du raisonnement qui découvre les propriétés les plus cachées, enfin par la puissance du langage qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la précision, de la clarté, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, générales; elles engendrent des idées nouvelles qui à leur tour en produisent d'autres. Ainsi se développe la connaissance humaine; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté.

---

## CHAPITRE VII.

### DES NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES.

Une des conséquences de l'étude à laquelle nous nous sommes livrés, c'est que l'entendement possède des idées qu'il n'a pas tirées des sens et qu'il n'a pas formées lui-même à l'aide du raisonnement. *Comme ces idées jouent un très-grand rôle dans le développement de l'intelligence, il ne sera pas hors de propos d'insister, afin de nous mieux convaincre de leur existence et de les étudier plus à loisir.*

#### Existence des notions et vérités premières.

Si nous apercevions pour la première fois une machine à vapeur, notre curiosité, aussitôt éveillée, voudrait savoir dans quel pays, depuis quelle époque, par quelles mains, pour quel but ce merveilleux mécanisme a été inventé ; et si quelqu'un nous disait qu'il ne suppose ni un inventeur qui en ait conçu la première idée, ni des ouvriers qui l'aient construit, qu'il n'a aucune destination, qu'il n'a pas été fabriqué ici plutôt que là, il y a vingt ans plutôt qu'aujourd'hui, nous ne manquerions pas de considérer cette réponse comme la plaisanterie maladroite d'un bel esprit qui veut se jouer de notre crédulité.

C'est que notre intelligence renferme en elle-même certaines idées de lieu, de durée, de cause et d'effet, de moyen et de fin qu'elle applique fatalement à toutes choses ; de telle sorte qu'elle ne saurait se persuader qu'il y ait ou des corps qui ne soient pas dans un lieu,

ou des événements qui ne s'accomplissent pas dans le temps, ou des effets qui n'aient pas de cause, ou une seule existence qui soit sans raison et qui ne tende pas à une fin.

Ces idées, inhérentes à l'esprit humain, avec les jugements qu'elles engendrent et qui en sont inséparables, ont été justement nommées par plusieurs philosophes *notions* ou *vérités premières*.

Elles ont en effet cela de propre qu'elles ne supposent aucune autre idée qui leur soit antérieure, et qu'elles sont la base essentielle de nos connaissances. Toutes les autres en dérivent, et elles-mêmes ne dérivent d'aucune autre. L'entendement ne peut s'élever au-dessus, et s'il ne s'appuyait pas sur ce principe inébranlable de toute vérité, les vérités les plus simples lui échapperaient.

#### Caractères des vérités premières.

Trois caractères, selon la remarque du père Buffier<sup>1</sup>, distinguent les premières notions.

Elles sont si claires que, quand on entreprend de les prouver ou de les attaquer, on ne peut le faire que par des notions qui ne sont pas plus claires, ou même qui le sont bien moins encore.

Elles sont si universellement répandues chez tous les hommes, qu'on les retrouve partout les mêmes, dans tous les lieux et dans tous les temps, et que ni l'ignorance ni les préjugés ne peuvent les détruire.

Enfin elles sont si fortement imprimées en nous, qu'elles nous dirigent dans nos jugements et dans notre conduite, et que ceux-là mêmes qui les nient sont obligés de les suivre à leur insu et de contredire dans la pratique leurs maximes spéculatives.

1. *Traité des vérités premières*, part. I, ch. VII.

## Exemples de vérités premières.

A considérer la nature des vérités premières, il semblerait que la philosophie doit en posséder depuis longtemps une liste exacte. Ce travail a été entrepris en effet plusieurs fois, mais toujours en vain. C'est que l'analyse de la pensée est d'une délicatesse extrême, d'une difficulté infinie, surtout lorsqu'il s'agit de dégager les notions élémentaires qui ont servi à engendrer toutes nos connaissances.

Aristote distinguait sous le nom de *catégories* dix notions qu'il considérait comme essentielles : la *substance*, la *qualité*, la *quantité*, la *relation*, le *temps*, le *lieu*, la *situation*, l'*action*, la *passion*, la *manière d'être*.

D'autres philosophes, venus après Aristote, se sont placés à un autre point de vue dans l'étude des notions premières, et les ont classées d'une manière différente. Sans reproduire ici les divers systèmes qui ont été proposés, nous nous bornerons à citer comme exemples les notions les plus apparentes, celles qui se détachent, pour ainsi dire, avec le plus d'éclat sur le fond de la pensée humaine.

1° Tous les hommes ont la notion de l'espace qui contient les corps : tous savent qu'il n'y a pas de corps qui ne soit dans l'espace, et que l'espace s'étend au delà de tous les corps, qu'il est immense.

2° Tous les hommes ont la notion de la durée ; ils connaissent la relation nécessaire de la durée aux événements qui s'y produisent ; ils conçoivent la durée sans bornes, l'éternité.

3° Il en est de même de la substance et de ses qualités, de la cause et de ses effets. Nous croyons que toute qualité suppose une substance, que tout fait a une cause.

Aussi, apercevant dans l'univers une variété prodigieuse d'êtres et de phénomènes qui ne sont pas leur cause à eux-mêmes, nous affirmons l'existence d'une cause souveraine qui les a créés et que nous appelons Dieu.

4° Nous concevons que toute chose a été créée pour une fin et qu'elle y tend. Ainsi la vue nous a été donnée pour voir, et la parole pour exprimer nos pensées à nos semblables. Quand nous n'apercevons pas la fin d'une chose, nous ne doutons pas pour cela qu'elle existe; nous accusons plutôt la faiblesse de notre esprit, qui ne saurait pénétrer tous les desseins du Créateur. C'est cette croyance qui est connue en philosophie sous le nom de *principe des causes finales*.

5° L'entendement possède la notion première du bien et du mal, du devoir et du droit, du mérite et du démerite. Il connaît avec évidence que nous sommes tenus de ne pas nuire à autrui, d'honorer nos parents, de respecter la parole donnée, et que celui qui viole ces obligations sacrées est digne de châtiment, que celui au contraire qui les accomplit, même aux dépens de ses intérêts, est digne de récompense.

6° Tous les hommes ont l'idée du beau, et cette idée est le fondement commun de tous les arts.

7° Tous les hommes, enfin, comme on l'a dit plus haut, croient que le monde est gouverné par des règles uniformes et constantes qui s'étendent à tous les pays et à tous les siècles.

#### Fondement des vérités premières.

Parmi les vérités premières, les unes sont nécessaires, comme la croyance que tout fait a une cause; les autres, bien qu'universelles, sont contingentes, comme le principe de la stabilité des lois de la nature.



C'est la volonté et la sagesse de Dieu qui ont établi des règles stables et générales pour ses ouvrages ; c'est aussi en Dieu que se trouve le dernier fondement des vérités nécessaires.

Quand notre intelligence conçoit le temps et l'espace illimités, la substance et la causalité absolues, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême, toutes ces idées sont une même idée qui a pour objet Dieu conçu comme immense et éternel, comme cause première, sagesse parfaite, justice infail-  
libile et souveraine.

« Ces vérités, dit excellemment Bossuet, subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain. Et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée ; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre.

« Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

« C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles ; et les voir c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

« Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même<sup>1</sup>. »

Importance des vérités premières.

Ainsi, les notions premières de l'intelligence sont le lien naturel qui la rattache à son auteur. Comme elles constituent le fond même de la pensée, nul homme ne peut ni les effacer, ni s'en séparer, et l'analyse les retrouve partout, soit dans le commerce habituel de la vie, dans les jugements les plus familiers, dans les actes les plus ordinaires, soit au point de départ de toutes les sciences. La géométrie implique nécessairement la notion de l'espace; la morale et la jurisprudence les notions de droit et de devoir; l'esthétique la notion du beau et toutes celles qui s'y rattachent. La physiologie, ou science de l'être vivant, s'appuie sur l'idée de cause finale qui nous représente les différentes parties des corps animés comme autant de moyens disposés en vue d'une fin qui est la vie. Quel rôle ne jouent pas dans les sciences physiques les notions de durée et d'étendue, de cause et de substance, et la foi naturelle dans la stabilité des lois de l'univers? Sans ces idées qui les dirigent et qui les vivifient, les sciences n'existeraient pas. Sans doute les savants ne se rendent pas toujours compte des vérités premières qui leur servent de point de départ; mais il appartient à la philosophie de remonter à l'origine de ces vérités fondamentales, et, les ayant dégagées des idées particulières qui les enveloppaient, d'en fixer les caractères, l'origine et la portée. C'est même ce contrôle exercé sur les bases de la connaissance qui justifie la

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. iv, § 5.

prétention un peu hautaine de la philosophie, lorsque de nos jours encore, dépouillée de son antique domaine et réduite à l'étude de l'esprit humain, elle ne craint pas de s'appeler, comme elle le fait quelquefois, la science des principes, la science des causes.

## CHAPITRE VIII.

## DE LA MÉMOIRE ET DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

La *mémoire* est la faculté qui nous rappelle le passé. Elle ne peut nous le rappeler qu'autant qu'elle a recueilli nos connaissances à mesure de leur formation et qu'elle en a gardé le *dépôt*. Elle comprend donc deux faits élémentaires : 1° la *conservation des idées* ; 2° leur reproduction ou rappel. Le premier de ces faits échappe à l'observation. Où et comment les idées se conservent-elles ? La conscience est muette à cet égard. Le second fait peut, au contraire, aisément s'observer.

Il nous arrive souvent de ne pas reconnaître nos anciennes idées quand elles se reproduisent. Ainsi le rêveur et l'artiste ne s'aperçoivent pas que les perceptions qu'ils ont eues autrefois, leur ont fourni, à l'un tous les éléments de sa rêverie, à l'autre tous les traits dont il compose ses tableaux. Cette reproduction d'une idée, sans la conscience que nous l'avons eue, s'appelle proprement *conception*. Lorsque la conception est accompagnée de la reconnaissance de son objet, elle se transforme et devient le *souvenir*, qui est par excellence l'acte de la mémoire. Nous nous souvenons toutes les fois que nous nous retraçons un objet absent ou un fait passé.

## Analyse du souvenir.

Le souvenir comprend trois éléments : 1° la persuasion de l'existence passée de l'objet qu'on se rappelle ; 2° la

notion de la durée qui s'est écoulée depuis que cet objet a frappé pour la première fois la vue ; 3<sup>o</sup> celle de l'identité personnelle, c'est-à-dire la croyance que nous qui nous souvenons et nous qui avons autrefois connu, nous sommes une seule et même personne.

La formation du souvenir suppose que nous avons accordé un certain degré d'attention à l'objet ; car c'est une vérité d'expérience que la mémoire laisse échapper la plupart des événements et des choses qui n'ont pas été gravés dans l'esprit par une forte et sérieuse application.

De l'association des idées.

Une autre condition nécessaire à la naissance du souvenir, c'est qu'il soit éveillé par un autre souvenir ou par une perception analogue.

Le philosophe anglais Hobbes assistait un jour à une conversation sur les guerres civiles qui désolaient l'Angleterre, lorsqu'un des interlocuteurs demanda combien valait le denier romain. Cette question inattendue semblait amenée par un caprice du hasard et parfaitement étrangère au sujet de l'entretien ; mais en y réfléchissant mieux, Hobbes ne tarda pas à découvrir ce qui l'avait suggérée. Par un progrès rapide et presque insaisissable, le mouvement de la conversation avait amené l'histoire de la trahison qui livra Charles I<sup>er</sup> à ses ennemis ; ce souvenir avait rappelé Jésus-Christ, également trahi par Judas, et la somme de trente deniers, prix de cette dernière trahison, s'était offerte alors, comme d'elle-même, à l'esprit de l'interlocuteur.

Cette propriété que nos idées ont de s'appeler réciproquement, est connue sous le nom d'*association* ou de *liaison des idées*.

Pour peu qu'on observe avec attention la manière

dont une idée est éveillée par une autre, il est manifeste que ce rappel n'est pas fortuit, mais qu'il tient aux rapports secrets de nos conceptions. Ces rapports sont en grand nombre; nous citerons comme exemples : le temps, le lieu, la ressemblance, le contraste, les relations de la cause et de l'effet, du principe et de la conséquence, du signe et de la chose signifiée.

1<sup>o</sup> Une association d'idées fondée sur la simultanéité est ce qui rend les synchronismes si commodes, dans l'étude de l'histoire. Deux faits qui ont eu lieu à la même époque se lient dans notre esprit, et le souvenir de l'un suggère l'autre. César fait penser à Pompée, François I<sup>er</sup> à Léon X, Louis XIV aux écrivains célèbres que son règne a produits.

2<sup>o</sup> Une contrée rappelle les contrées limitrophes. Un paysage qui était oublié cesse de l'être, lorsque nous nous sommes retracé un de ses points de vue. Là est tout le secret de la mémoire dite *locale*. Qui ne sait aussi la vive émotion que produit sur l'âme la vue des lieux illustrés par de grands événements ou par de grands noms!

3<sup>o</sup> Le portrait d'un parent ou d'un ami que nous avons perdu a-t-il frappé nos regards, les vertus et l'affection de cette personne chérie se retracent dans notre âme, et renouvellent la douleur que nous a causée sa perte. Dans une autre sphère, la ressemblance est le principe de la métaphore, de l'allégorie et des jeux de mots. Une parité accidentelle de consonnance entre deux termes qui n'ont pas la même signification, inspire ces saillies si chères aux esprits légers.

4<sup>o</sup> Oreste, dans *Andromaque*, rend grâce au ciel de son malheur qui passe son espérance. Les poètes ont donné aux Furies le nom d'Euménides ou de bonnes déesses. La mer Noire, funeste aux navigateurs, était appelée

chez les anciens, *Pont-Euxin* ou mer hospitalière. Ces antiphrases ou ironies, transition d'une idée à l'idée opposée, sont l'effet d'une association fondée sur le contraste. Les pensées contraires ont la propriété de s'éveiller mutuellement, comme les pensées qui se ressemblent. La santé fait songer à la maladie, l'esclavage à la liberté, la guerre à la paix.

5° Chaque jour, dans la vie privée, l'œuvre nous rappelle l'ouvrier ; le père nous rappelle les enfants, et les enfants leur père. La vue des effets éveille le souvenir de leurs causes ; une fin accomplie, celui des moyens propres à l'accomplir, et réciproquement. Si j'aperçois des caractères et une presse, comment ne penserais-je pas qu'ils servent à imprimer ?

6° Enfin ce qui prouve la fécondité de l'association qui s'établit dans la mémoire entre les principes et les conséquences, entre le signe et la chose signifiée, c'est que le premier rapport est la condition du raisonnement, et le second est la condition du langage.

Voilà les principaux éléments de ces liaisons innombrables d'idées, qui sont la source de tous nos souvenirs. Mais, il faut le remarquer, elles ne sont pas importantes pour la mémoire seule, et leur empire s'étend à l'intelligence tout entière, soit qu'elles facilitent le jeu de la pensée, soit qu'elles contribuent à nous égarer.

Combien l'homme ne commet-il pas de méprises, dont le principe est une fausse liaison d'idées ! Depuis la frayeur innocente de l'enfant qui, ayant associé l'idée de danger à celle de ténèbres, craint de se trouver seul dans l'obscurité, jusqu'à l'erreur coupable de celui qui croit son bonheur attaché à la mort de son ennemi, la plupart de nos préjugés et de nos superstitions n'ont pas d'autre source.

Mais il y a plus encore. Considérez ces liaisons que suggèrent la ressemblance, le contraste et les rapports de temps et de lieu. Ce sont elles qui font en partie le charme de la conversation où elles répandent la variété, la grâce et l'enjouement. Toutefois, quand on les cultive sans mesure, l'intelligence tombe bientôt dans une sorte de rêverie incohérente où brillent des saillies heureuses, quelques éclairs d'imagination, mais qui flotte à l'aventure, sans unité et sans règle. Le désordre des pensées réagit sur le caractère; les sentiments sont versatiles; la conduite légère et inconséquente; toutes les facultés s'affaiblissent ou s'égarant.

Il est d'autres associations plus étroites et moins arbitraires, qui supposent un effort systématique de l'attention, les liaisons fondées sur les rapports de cause à effet, de moyen à fin, de principe à conséquence. Celles-ci engendrent à la longue la fatigue et l'ennui, par je ne sais quelle uniformité désespérante; mais aussi, lorsqu'elles sont passées en habitude, elles donnent à l'esprit de l'empire sur lui-même et de la régularité. Il acquiert cette suite dans les idées et cette profondeur méthodique, d'où résulte l'aptitude aux sciences. Le jugement étant droit, le caractère l'est aussi; la conduite devient plus mesurée, les sentiments plus solides; ce que la raison a gagné profite au cœur.

La conséquence pratique à tirer de là, c'est que l'association des idées est, de tous les principes de notre nature, celui peut-être qui demande à être dirigé avec le plus de soin, surtout dans l'enfance et dans la jeunesse. Le triomphe de l'éducation est d'écarter les liaisons fausses et vicieuses, d'encourager, au contraire, et de fortifier celles qui peuvent contribuer à la rectitude de l'esprit et de la conduite.



Influence de la volonté sur la mémoire.

Par l'effet de l'association des idées, nos souvenirs peuvent s'éveiller sans le concours de la volonté; mais, dès qu'ils sont une fois nés, elle contribue de plusieurs manières à les modifier.

D'abord elle leur donne de la clarté et de la précision; sous son regard, ils se déterminent et deviennent plus exacts.

Puis, tandis qu'elle s'efforce de les éclaircir, elle en suscite un grand nombre de nouveaux. Combien de dates ne s'offrent pas souvent à notre esprit avant qu'il ait retrouvé la date oubliée qu'il cherchait!

Enfin, ce qui a plus d'importance, la volonté peut, dans une certaine mesure, unir nos pensées selon les rapports qu'elle-même a choisis. Reid observe ingénieusement que nous en usons avec nos pensées comme un grand prince avec les courtisans qui se pressent en foule à son lever: il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une question à un troisième; un quatrième est honoré d'une conversation particulière; le plus grand nombre s'en va comme il était venu: ainsi, parmi les pensées qui s'offrent à nous, plusieurs nous échappent, mais nous retenons celles qu'il nous plaît de considérer, et nous les disposons dans l'ordre que nous jugeons le meilleur. La volonté peut préférer un genre d'associations bizarres, mais faciles, à des liaisons plus régulières, mais aussi plus pénibles à former. Elle peut rechercher les analogies lointaines, les oppositions cachées, les rapports accidentels. Ce pouvoir de la volonté sur le souvenir a donné naissance à la *mnémotechnie*, qui est l'art de faciliter la mémoire en attachant nos idées aux objets les plus propres à les rappeler.

## CHAPITRE IX.

## DE L'IMAGINATION.

L'*imagination* est la faculté de former des idées qui ne correspondent à aucun objet réel, comme l'idée d'un cheval ailé ou d'un géant, comme les inventions de la poésie et des arts.

Lorsque nous lisons dans l'*Iliade* la description du bouclier d'Achille, ou celle des Enfers au sixième livre de l'*Enéide*; lorsque Milton nous promène à travers les délices de l'Éden, ou que Michel-Ange nous retrace les scènes effrayantes du jugement dernier; lorsque, enfin, l'Arioste et Cervantes nous racontent les aventures de leurs héros, et que Swift nous fait pénétrer, à la suite de Gulliver, dans le pays des Lilliputiens; assurément ces tableaux si divers nous transportent, bien au delà des bornes de la réalité, dans une région qu'aucune des facultés qui nous ont été données pour connaître le vrai n'est admise à parcourir; ils sont l'œuvre de l'imagination.

Que l'imagination ne crée pas.

Pour peu qu'on examine attentivement les produits les plus extraordinaires de l'imagination, il est facile de reconnaître qu'ils se composent d'éléments réels, diversement combinés; de sorte que le rôle de cette faculté consiste surtout à réunir les notions et les souvenirs épars qu'elle a recueillis. Ainsi l'idée de *montagne d'or*,

qui n'a pas son type propre dans la nature, résulte de la juxtaposition de deux idées très-réelles, l'idée d'*or* et celle de *montagne*. Analysez les œuvres de la poésie, de la peinture et de la statuaire ; dans les aventures les plus romanesques, les caractères les plus invraisemblables, les figures les plus impossibles, aussi bien que dans les tableaux et les récits les plus naturels, vous reconnaîtrez un assemblage de parties qui existent réellement en divers sujets, et que l'imagination combine suivant ses propres lois.

#### Analyse de l'imagination.

L'imagination n'est donc pas, comme on pourrait le croire, un pouvoir simple et élémentaire, mais une faculté complexe, qui, dans son exercice, dépend de plusieurs autres, savoir : 1° la *mémoire*, qui lui offre les matériaux sur lesquels son activité doit s'exercer ; 2° l'*abstraction*, qui divise ces matériaux, qui isole une qualité, un trait, un détail de toutes les circonstances qui s'y rattachent dans la réalité ; 3° l'*association des idées*, qui permet d'unir entre elles ces parties détachées, d'en former, soit le corps d'un récit, soit un nouvel être fictif.

Mais l'imagination peut passer par deux états bien différents.

Tantôt abandonnée à elle-même, elle ne suppose rien au delà de ces trois opérations élémentaires ; tantôt elle comprend de plus la conception rationnelle du vrai, du bien et du beau, et tous les sentiments qui s'y rattachent.

Dans le premier cas, l'imagination erre au hasard, d'objet en objet ; tour à tour lente ou rapide ; toujours mobile et capricieuse ; moins propre à guider l'esprit qu'à l'égarer. C'est alors que se produisent pendant le sommeil les phénomènes des *rêves*, et, pendant la veille, ceux de la *réverie*, de l'*hallucination* et de la *folie*.

Quand, au contraire, l'imagination est vivifiée par l'idée et le sentiment du beau, quand elle est éclairée par la raison, elle donne naissance aux œuvres de l'art et de la science. Grâce à elle le savant, parvenu aux limites où s'arrête l'expérience, *imagine* les hypothèses les plus propres à expliquer les faits dont la cause échappe à ses observations. Dans les arts, qui ne sait quelle est sa puissance? Si les matériaux dont elle se sert sont empruntés, elle les combine d'après une règle cachée qu'elle trouve au fond le plus intime de l'âme humaine; et c'est les yeux fixés, pour ainsi dire, sur ce type intérieur qu'elle enfante les chefs-d'œuvre qui nous charment et qui nous captivent. « Phidias, ce grand artiste, quand il faisait une statue de Jupiter ou de Minerve, n'avait pas sous les yeux, dit Cicéron, un modèle particulier dont il s'appliquait à exprimer la ressemblance; mais au fond de son âme résidait un certain type accompli de beauté, sur lequel il tenait ses regards attachés, et qui conduisait son art et sa main! »

La nature complexe de l'imagination la rend très-variable. L'organisation physique, le caractère, les habitudes, le climat, les institutions politiques et religieuses, toutes les influences extérieures qui entourent l'homme, agissent sur elle, contribuent à la modifier. De là cette variété qu'elle présente, suivant les individus, les siècles et les pays, et qui se manifeste d'une manière éclatante dans la poésie et les arts des nations. Entre l'*Iliade* d'Homère et les Védas de l'Inde, entre l'*Énéide* et les Nibelungen de l'Allemagne; entre les tragédies de Corneille et de Racine, et les drames de Shakespeare et de

1. Cic., *Orator*, II : « Neque enim ille artifex (Phidias) cum faceret Jo-  
vis formam aut Minervæ, contemplabatur aliquem a quo similitudinem  
« duceret : sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia  
« quædam quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem  
« artem et manum dirigebat. »

Caldéron; entre l'architecture grecque et celle des Arabes; entre la peinture italienne, si pure, si élevée, et les tableaux de genre des Flamands, quelles différences prodigieuses! Chaque pays, chaque siècle porte dans les œuvres d'imagination ses préjugés, ses goûts, sa règle, son point de vue particuliers.

Influence de l'imagination.

Si le propre de l'imagination est de créer des fictions, il est aisé de voir quelle influence elle doit exercer sur l'esprit et sur le cœur.

Et d'abord, elle ouvre à l'homme une source nouvelle de jouissances qui sont les plus délicieuses après celles de la vertu, les plaisirs de l'art, si variés, si pénétrants, si durables. Mais elle sème aussi sur nos pas les vaines inquiétudes, les fausses appréhensions, les factices terreurs qui font le malheur de la vie. Elle nous attriste, elle nous tourmente par l'image non-seulement de nos propres maux, mais de ceux de nos parents, de nos amis, et des personnes qui nous sont le plus inconnues.

Par les impressions qu'elle nous donne, par les sentiments qu'elle excite en nous, l'imagination devient un des ressorts les plus énergiques de l'activité. En faisant luire devant nos yeux une perfection bien supérieure aux avantages que nous possédons, elle nous excite à la rechercher soit pour nous-mêmes, soit pour les autres. De là cette ardeur égoïste des hommes pour améliorer leur position, même par les entreprises les plus hasardées; de là ces projets souvent chimériques des esprits généreux pour le bonheur de leur patrie et pour celui du genre humain.

Mais quand l'âme cède trop facilement aux rêves qui l'entraînent loin de la réalité, elle perd peu à peu cette juste appréciation des affaires de la vie qui se nomme

le bon sens. L'homme d'imagination calculant moins sa conduite sur sa situation réelle que sur celle qu'il imagine, commet à chaque instant de nouvelles méprises. Il se trompe et sur les choses et sur les personnes, et son erreur est d'autant plus difficile à rectifier qu'elle dépend de premières impressions, que nul effort de raisonnement ne peut détruire.

Un effet plus pernicieux encore de l'imagination, qui tient à ce qu'elle a de plus excellent, c'est d'inspirer le dégoût de la condition actuelle de l'homme, c'est de transporter l'âme abusée dans un monde chimérique, où seule, en présence de la nature, affranchie des chaînes sociales, elle aspire à goûter l'ivresse du bonheur. Rien n'est plus propre que les romans à développer cette fatale illusion, et voilà pourquoi la lecture en est si dangereuse, surtout dans la jeunesse. Quand de pareils rêves ont perverti l'imagination, le meilleur remède pour la guérir est l'expérience, qui la détourne des chimères et la rapproche des réalités.

« Va, pauvre enthousiaste, s'écrie un poëte cité par Dugald. Stewart<sup>1</sup>, va, cherche les lieux fréquentés par les hommes, et mêle-toi à l'agitation de la foule. Songe à la puissance, à la gloire, à tout ce que recherchent les nobles âmes ; ou bien mets-toi, à la suite d'une caravane, en quête de nouvelles scènes pour tes yeux ; passe les Alpes, passe les Apennins, et cours de pays en pays. Ou, plus aventureux encore, élance-toi sur le champ de bataille, au plus épais de la mêlée, là où la terrible voix du clairon retentissant remplit les armées de fureur ; et au milieu du tumulte des camps et des fatigues d'une marche, oublie ces lâches soucis et ces soins indignes d'un homme. »

1. *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, P. I, ch. VIII, sect. 5.

---

## CHAPITRE X.

### DES SIGNES ET DU LANGAGE.

Ce qu'on entend par signes.

Un *signe* est ce qui sert à représenter un objet absent ou invisible pour les sens. Ainsi les pulsations du poulx sont le signe de la vie ; la hauteur du mercure, dans le tube barométrique, est le signe de la pesanteur de l'atmosphère ; la fumée est le signe du feu ; la grandeur et la magnificence dans les œuvres est le signe du génie.

Tous les objets de la nature se servent mutuellement de signes. Le mugissement des vents annonce la tempeête ; la lave qui couvre les flancs d'une montagne est l'indice d'un volcan éteint ; l'aspect seul du lion révèle la vigueur de ses muscles ; les effets *manifestent* les causes ; les qualités déterminent les substances. Mais le signe suppose une intelligence qui le comprenne , c'est-à-dire qui aperçoive son rapport avec la chose qu'il signifie. C'est en vain qu'il frappe les yeux qui ne voient pas et les oreilles qui ne savent pas entendre. Ainsi les animaux, dépourvus de raison, ne sont pas émus au spectacle des cieux qui racontent la gloire de leur auteur invisible.

Les sentiments et la pensée de l'homme ne sont pas moins inaccessibles aux sens extérieurs que les substances et les causes de l'univers. Ni l'ouïe, ni la vue, ni le toucher, ne peuvent pénétrer dans le sanctuaire ré-

servé à la conscience. Les modifications de notre âme, nos besoins, nos désirs, nos connaissances resteraient donc cachés à nos semblables, si nous n'avions le pouvoir de les en instruire à l'aide de certains signes. Aucune relation ne pourrait dès lors s'établir parmi les hommes; la société n'existerait pas.

Du langage; diverses espèces de langage.

Le *langage* est l'ensemble de ces signes particuliers à l'aide desquels nous communiquons nos pensées et nos sentiments à autrui.

Selon la nature et l'origine des signes qui le composent, le langage peut se diviser en langage d'*action* et langage *oral*, langage *naturel* et langage *artificiel*.

1° Le langage *naturel* est celui que la nature elle-même nous enseigne, comme les cris inarticulés que pousse l'enfant, les exclamations que la joie ou la douleur nous arrachent, les mouvements désordonnés de la passion, etc. Tous les hommes le parlent, et tous le comprennent sans l'avoir appris. Il est aussi familier à l'enfant qu'à l'homme fait, au sauvage qui vit retiré dans les bois qu'à l'habitant des pays civilisés. Quel est le coin du monde où les pleurs d'une mère qui vient de perdre sa fille, paraissent un signe de joie, où le ris et les jeux soient une marque de douleur?

2° Le langage artificiel est l'œuvre du génie de l'homme, qui, de siècle en siècle, perfectionna le langage naturel, ajouta de nouveaux termes à la langue qu'il parle, créa même de nouvelles langues à l'usage des sciences et des arts. Comme toutes les inventions humaines, le langage artificiel est mobile, changeant, sujet à mille vicissitudes. Chaque peuple a sa langue, et cette langue n'est pas la même à toutes les époques de son



histoire. Nul ne la sait, c'est-à-dire ne l'entend et ne la parle, s'il ne l'a d'abord apprise de ses parents ou de quelque maître.

3<sup>o</sup> Le langage oral comprend les signes qui s'adressent à l'ouïe, comme les cris et la parole.

4<sup>o</sup> Le langage d'*action* s'adresse à la vue : c'est le jeu de la physionomie ; ce sont les diverses attitudes du corps, exprimant ou la prière ou la menace, ou l'amour ou la fureur ; c'est surtout le geste, cette parole des sourds et muets.

La parole est supérieure à toutes les autres formes du langage, soit en raison de la *correspondance étroite* qui existe entre l'organe vocal et l'organe de l'ouïe, et qui les destine spécialement à la communication de la pensée, soit à cause de l'aptitude de la voix à exprimer avec promptitude, facilité et précision les nuances les plus délicates du sentiment et de la connaissance.

Mais la parole est par elle-même fugitive, et les traces qu'elle laisse dans la mémoire s'effacent rapidement. Il importait donc de la *fixer*, afin de donner ainsi de la clarté aux idées qu'elle exprime : de là est né l'usage des signes permanents ou de l'*écriture*.

Ecriture hiéroglyphique ; écriture alphabétique.

Il y a deux sortes d'*écriture* : l'*écriture hiéroglyphique* et l'*écriture phonétique* ou *alphabétique*.

L'*écriture hiéroglyphique*, ainsi appelée parce qu'elle était employée anciennement par les prêtres égyptiens, peint directement les idées. L'*écriture alphabétique* n'exprime au contraire que les sons, ce qui l'a fait quelquefois nommer *phonétique*.

Il semblerait que des signes qui sont la représentation immédiate de la pensée doivent être préférés à

ceux qui ne traduisent que son image parlée. Mais cet avantage de l'écriture hiéroglyphique n'est qu'apparent. Quand on considère le nombre et la nature des signes dont elle est formée, et la difficulté de les lire ou de les écrire, on s'aperçoit qu'elle est très-compliquée, et qu'elle nuit au libre jeu de nos facultés intellectuelles. Il n'en est pas de même de l'écriture alphabétique, qui, à l'aide des lettres de l'alphabet, au nombre de vingt à vingt-cinq, représentant les sons élémentaires, exprime aisément toutes les modulations de la parole et toutes les nuances de la pensée.

*Origine du langage.*

Une grave question que soulève l'étude du langage est la question de son origine. Peu de points ont donné lieu, surtout dans ces derniers temps, à de plus vifs débats. Les uns, Condillac, par exemple, veulent que le langage soit une création du génie et de la volonté de l'homme; les autres, comme M. de Bonald, soutiennent que les facultés humaines n'auraient pas suffi pour l'inventer, et qu'il est un don, une révélation surnaturelle de Dieu.

Si nous ouvrons la Genèse, nous y lisons que Dieu a parlé à l'homme; qu'il a fait comparaître devant lui tous les êtres de la création, et qu'ils ont reçu de la bouche d'Adam les noms qu'ils portent. Les partisans de la doctrine de M. de Bonald ont souvent allégué ce témoignage du plus ancien livre qui ait raconté les commencements de l'humanité. Mais écartons le récit de l'historien sacré, si nous paraissions, en l'invoquant, faire une part trop large à l'autorité, et essayons de remonter, par le seul raisonnement, aux origines du langage.

Deux points ne peuvent être contestés sérieusement : le premier, que toutes les langues comprennent un grand nombre d'éléments qui sont d'origine humaine, par exemple les termes nouveaux, les tournures nouvelles dont chaque idiome s'enrichit de siècle en siècle, à mesure que les idées se modifient et s'étendent ; le second, que sous ces éléments factices se cachent des signes primitifs, que chacun a spontanément employés et compris, et sans lesquels, dépourvu de tout moyen de s'entendre avec ses semblables, il n'aurait pu créer aucun signe artificiel.

La question, d'après cela, n'est pas de savoir si le langage est un don de Dieu ou une invention de l'homme, mais quelle part il faut faire dans l'établissement du langage à l'action divine et au travail humain, ces deux causes ayant contribué à sa formation.

Une fois la difficulté réduite à ces termes, il faut considérer que l'isolement ne nous est pas naturel, que nous sommes nés pour vivre en société, et que nous avons dû recevoir, dès l'origine, les facultés nécessaires pour atteindre cette fin providentielle. Or, la société, pour ses moindres relations, exige des signes variés, précis et clairs : les mouvements incertains et les cris inarticulés que la passion arrache aux êtres vivants ne présentent pas ces caractères. Dieu donc, puisqu'il ne fait rien en vain, a dû, en créant l'espèce humaine, lui donner un moyen de s'exprimer différent et moins imparfait ; l'homme, dès le berceau du monde, s'est distingué du reste des créatures par sa langue, comme il s'en distinguait par la raison.

Mais une langue, si parfaite qu'elle soit, ne vaut que par l'usage qu'on en fait avec conscience et liberté. Si l'homme n'avait pas remarqué et volontairement

reproduit les signes qu'il avait reçus de Dieu, ces signes seraient restés pour lui un don stérile. La part de la raison dans la formation du langage n'a pas seulement consisté à le développer, à le perfectionner; elle a servi d'abord à le rendre nôtre, à nous l'approprier, et, par là, elle a été une des conditions de son existence et de sa fécondité. On a dit que la pensée n'existerait pas sans la parole; il serait plus exact de dire que, sans l'active opération de la pensée, la parole serait un vain son qui frapperait inutilement l'oreille. La parole et la pensée sont deux faits simultanés qui réagissent l'un sur l'autre. Primitivement, grâce au don divin, l'homme pense et il parle; par la pensée, il s'approprie la parole et invente de nouveaux signes à l'image des signes naturels; par la parole, il exprime, éclaire et développe la pensée. Ainsi se concilient les théories opposées de M. de Bonald et de Condillac.

---

## CHAPITRE XI.

### INFLUENCE DES SIGNES SUR LA FORMATION DES IDÉES.

Le langage qui est le premier lien de la société, est aussi l'instrument le plus efficace que l'entendement ait à sa disposition pour étendre et perfectionner ses connaissances.

Examinons les principaux services que le langage nous rend sous ce rapport.

Que le langage conserve la pensée.

Comme auxiliaire de l'intelligence, le langage sert premièrement à noter les idées à mesure qu'on les acquiert. Il favorise ainsi la mémoire et ne cesse de fournir à toutes les facultés de l'esprit de nouveaux et d'abondants matériaux. Car ce ne sont pas seulement nos propres pensées qu'il nous remet sous les yeux, ce sont encore toutes celles de nos semblables ; c'est, pour ainsi dire, le trésor entier de leurs connaissances, de leurs découvertes et de leurs souvenirs, dans lequel nous puisons librement, dès que notre vue se repose sur les caractères qui les expriment.

Que le langage analyse la pensée.

Secondement le langage est un moyen régulier d'analyse pour la pensée. Chaque mot n'exprimant qu'une seule idée, nous sommes bien forcés, quand nous parlons, d'analyser nos pensées pour les communiquer aux

autres, et quand les autres nous parlent, de suivre, pour ainsi dire, pas à pas les analyses toutes faites qu'ils nous présentent. Ce qui était confus dans l'intelligence est rendu distinct; ce qui était simultanément devient successif. Les aspects divers de la vérité passent un à un devant nos yeux, comme les signes eux-mêmes du langage. Et comme chaque langue a une syntaxe et une méthode d'après lesquelles les mots doivent se succéder dans un ordre fixe et régulier, il en résulte que toutes ces analyses ne se font pas au hasard, mais méthodiquement; d'où cette maxime profondément vraie de Condillac, que les langues sont autant de véritables méthodes analytiques.

Que le langage concourt à la formation de la pensée.

Mais le langage ne sert pas seulement à conserver ou à analyser la pensée, il a un autre avantage non moins sérieux : il contribue à la formation d'un grand nombre d'idées que nous n'aurions jamais eues sans son secours, comme les idées abstraites, les idées générales et les idées collectives. L'esprit a sans doute en lui-même la faculté de les concevoir; mais à peine formées, elles se dissiperaient promptement sous le regard même de l'esprit. La qualité abstraite irait rejoindre l'ensemble d'où on l'a détachée; l'idée générale se diviserait entre les individus dont elle résume les ressemblances; l'idée collective s'effacerait et s'oublierait, si nous ne donnions comme un corps à toutes ces conceptions vagues et fugitives. Comment, par exemple, pourrions-nous former, sans le secours des signes, l'idée d'un nombre un peu étendu? Comment exécuter les opérations de l'arithmétique et de la géométrie? Qu'on nous donne à faire de tête une règle de trois, ou à extraire la racine carrée d'un nombre

élevé ; sans le secours des signes, comment le pourrions-nous ? Nous éprouvons déjà une difficulté sérieuse à ces calculs, même en alignant des chiffres qui du moins fixent et retiennent nos idées ; que serait-ce si nous étions privés même des noms de nombre ? La plus forte tête, l'organisation la plus exceptionnelle serait elle-même incapable, dans cette dernière hypothèse, de tout calcul un peu compliqué.

Si l'homme peut penser sans le secours des mots ?

Frappés de l'influence décisive du langage sur la pensée, quelques philosophes se sont demandé si l'homme pouvait penser sans les mots ? La question est plus curieuse qu'utile ; car nous n'imaginons pas l'homme ; nous le prenons tel qu'il est avec l'ensemble des facultés qu'il a reçues du Créateur, et de tous les moyens qui aident à son développement intellectuel et moral. Or, que parmi ces moyens figure le langage, c'est là un point qui ne peut pas être contesté. Veut-on savoir en outre si le langage est à ce point nécessaire que l'esprit ne puisse former une idée sans l'attacher à un signe, ni la concevoir indépendamment du signe qui la représente ? Il semble que la plupart des idées, fussent-elles soumises à cette condition, la notion de l'existence personnelle y échappe. De quel signe en effet ai-je besoin pour savoir que je suis ? Y a-t-il dans quelque langue parlée sur la terre un mot privilégié sans lequel nul homme ne pourrait former cette notion fondamentale ? L'influence des signes a donc ses limites dans la vertu propre et spontanée de l'entendement. Ce sont de précieux instruments sans lesquels les plus brillantes facultés de l'esprit ne seraient qu'un don stérile, à peu près comme nos bras, sans le secours du levier, seraient

incapables de mouvoir une masse pesante. Mais il ne faut pas oublier que ce levier si utile et si nécessaire, est par lui-même un objet inerte, et que la force véritable appartient à l'homme qui en dirige le mouvement.

Caractères d'une langue bien faite.

On comprend par ce qui précède combien il importe qu'une langue soit bien faite, c'est-à-dire qu'elle réunisse toutes les qualités nécessaires à la communication facile et prompte des idées. Il faudrait, pour cela, que le langage fût : 1° *complet*, c'est-à-dire qu'il renfermât des signes pour toutes les pensées; 2° *déterminé*, c'est-à-dire que chaque mot eût sa signification propre et n'empiétât pas sur celle des autres; 3° *simple*, c'est-à-dire que les mots exprimant des idées élémentaires, fussent courts et faciles à retenir; 4° enfin, *analogue*, c'est-à-dire que les combinaisons analogues de mots répondissent à des combinaisons analogues de pensées.

La langue des mathématiques remplit à peu de chose près toutes ces conditions. Quel est le nombre, si petit ou si grand qu'on le suppose, qui ne puisse pas être exprimé par la combinaison des signes primitifs, chiffres ou noms dont elle se compose? Tous les termes n'ont-ils pas chacun une acception si bien déterminée que, dans une variété infinie de combinaisons, aucune méprise résultant de la confusion de deux termes, n'est possible? Les mots qui expriment les dix premiers nombres sont tous d'une syllabe et peuvent entrer facilement dans les termes plus étendus qui indiquent des quantités de plus en plus élevées. Enfin, les mathématiciens ont pris soin que le mouvement pour ainsi dire de leur langue fût calqué exactement sur celui de la pensée; le fil de l'analogie conduit l'esprit de l'unité aux dizaines, puis



aux centaines, puis aux mille, et de là aux nombres les plus élevés, sans presque jamais se rompre.

Dans quelques branches des sciences naturelles, la chimie et la botanique, par exemple, la langue en usage approche de la rigueur des mathématiques. Au siècle dernier, le vœu de Condillac et de ses disciples était que la philosophie partageât ce privilège qu'ils regardaient comme le plus précieux pour ses progrès. Par une exagération singulière, ils allaient jusqu'à soutenir qu'une science n'était qu'une langue bien faite, comme si la perfection de la science ne contribuait pas elle-même plus que tout le reste à perfectionner la langue dans laquelle ses résultats sont exprimés ! Avant Condillac, une vue plus profonde des conditions de la pensée avait amené Leibnitz et Descartes à se demander s'il ne serait pas possible de créer une langue philosophique universelle qui aurait eu le double avantage de se prêter à l'expression de toutes les idées, et d'être à l'usage de tous les peuples, comme le latin le fut au moyen âge dans la chrétienté. Mais cette tentative, souvent renouvelée de nos jours, n'a pas encore trouvé, et selon toute apparence, elle ne trouvera jamais un génie assez vigoureux pour l'accomplir. Il faut se résigner à se servir en philosophie des langues vulgaires, telles qu'elles sont, et tout le devoir de la Logique est de prescrire la définition exacte des termes obscurs ou mal déterminés qu'elles renferment.

Les avantages que la langue des mathématiques possède sous le rapport de l'exactitude, excluent d'ailleurs, il faut le remarquer, les qualités littéraires et poétiques, si puissantes sur le cœur de l'homme qu'elles charment et qu'elles entraînent. Comment concilier avec la richesse et la magnificence du discours cette rigueur de la

géométrie qui bannit les épithètes et les synonymes, et qui ne veut que des démonstrations courtes et précises ? Gardons-nous donc de juger trop sévèrement les langues vulgaires, et de leur préférer les langues scientifiques. Si quelquefois elles égarent l'intelligence, rappelons-nous qu'elles ne s'adressent pas moins au cœur et à l'imagination qu'à la raison, et que les défauts même que des censeurs trop rigides leur reprochent, sont en partie la source des plaisirs qu'elles nous procurent.

## CHAPITRE XII.

## NOTIONS DE GRAMMAIRE GÉNÉRALE.

L'étude du langage dans ses rapports avec la pensée conduit à poser les bases de la *grammaire générale*.

La grammaire est l'art de parler et d'écrire *correctement* une langue. Mais au-dessus de toutes les grammaires particulières qui comprennent les règles spéciales à la langue de chaque peuple, il y a une science qui considère ce que tous ces idiomes ont de commun, et qui en cherche le fondement dans la nature de l'homme, dans les lois de la pensée ; c'est la grammaire générale dont nous allons exposer sommairement les principes.

Que la *grammaire générale* a son fondement dans la connaissance de l'esprit humain.

Depuis que par le progrès de la géographie et de l'histoire, par les merveilleuses découvertes qui ont fait revivre, en quelque sorte, des idiomes détruits, le catalogue des langues connues s'est augmenté dans une proportion considérable, quelques grammairiens ont paru croire que l'étude comparée des langues, qui en fait ressortir les analogies et les différences, suffirait, sans la connaissance de l'esprit humain, pour fonder la grammaire générale. Mais par cette méthode purement empirique, comment remonter à la raison des faits du langage ? Je dirai plus : parmi la variété infinie des formes que l'expression de la pensée humaine peut affecter,

comment distinguer ce qui est fondamental et ce qui est accessoire ? Dira-t-on que tous les points de vue sont également vrais, parce que tous les faits ont une égale importance ? Autant vaudrait soutenir qu'en botanique, il est tout aussi légitime de classer les plantes à la manière des anciens botanistes, d'après la couleur des pétales de la corolle, la forme des tiges et les autres accidents extérieurs, que de s'attacher, comme l'a fait M. de Jussieu, aux différences plus caractéristiques qui résultent de la contexture du fruit. Sans doute, ici comme partout, le vrai point de départ est l'observation; mais le premier objet à observer est l'entendement humain. Si la comparaison des idiomes des différents peuples est nécessaire pour apprécier la puissance flexible de l'esprit de l'homme dans l'invention et le perfectionnement des langues, l'analyse de la pensée répand sur les modes divers de son expression la seule lumière qui permette de dégager les lois invariables du langage. La grammaire ne serait par elle-même qu'un simple recueil d'observations, plus ou moins savantes ou ingénieuses; la psychologie l'élève au rang d'une science qui cache des principes constants sous la variété de ses détails.

#### Analyse du langage.

Nous avons vu que l'acte de la pensée, dans sa forme la plus simple, était l'*idée*, qui consiste à se représenter une chose. Nous avons vu aussi que l'idée avait son terme presque nécessaire dans le *jugement*, qui est l'idée affirmée, qui est l'affirmation que l'idée est conforme à son objet.

Les signes des idées sont les *mots*, qui se composent de *syllabes* et de *lettres*.

Les signes des jugements sont les *propositions*, qui sont un assemblage de mots.

Pour esquisser une théorie des lois du langage, il y a donc à étudier successivement ce qui concerne les lettres, les mots et les propositions.

Des lettres et des syllabes.

Les lettres représentent les sons élémentaires qui, par leur combinaison, produisent les nuances les plus variées de la parole.

L'alphabet primitif des Grecs, dont l'invention est attribuée à Cadmus, ne comprenait que seize lettres, portées plus tard à vingt-quatre; ce qui est, à peu de chose près, le nombre consacré dans la plupart des alphabets modernes.

Suivant que les lettres expriment un son par lui-même complet qui permet de les prononcer seules, ou qu'elles s'unissent à d'autres lettres pour former ce qu'on appelle des syllabes qui représentent les articulations de la voix, elles reçoivent le nom de *voyelles* ou celui de *consonnes*.

Les voyelles et les syllabes subissent, d'après la manière dont elles sont prononcées, diverses modifications qui semblent les multiplier.

L'intensité du son émis détermine leur *accent*; sa durée, leur *quantité*.

Lorsque je prononce le mot *tempête*, ma voix s'élève en arrivant à la seconde syllabe, et le son paraît se prolonger. La syllabe est *accentuée*, et si on l'envisage sous le point de vue de la quantité, elle est *longue*.

C'est de l'accent joint à la quantité tour à tour longue ou brève, que résulte l'harmonie du langage. Si tous les sons étaient intenses au même degré, s'ils avaient tous la même durée, qui ne sent quelle serait la monotonie de la prononciation?

Enfin, il peut arriver qu'un son exige certain effort pour être émis, comme dans la première syllabe des mots *héros*, *hêtre*, *honnir*. Le son est alors *aspiré*. Quelquefois l'aspiration se transforme en une véritable consonne. Ainsi, dans la langue française, elle est exprimée par lettre *h*.

## Des mots.

Il n'en est pas de même des mots que des lettres et des syllabes qui servent à les former ; ils ne sont pas déterminés par les modulations de la voix, mais par des pensées, dont ils sont les signes. Ils devraient être aussi nombreux que les conceptions de l'intelligence, et ils se subdivisent de la même manière.

Passons en revue rapidement nos principales idées. Notre esprit a des idées de *substance* et des idées de *qualité*. Il porte des *jugements*, c'est-à-dire il *affirme*. Entre les substances, il conçoit des *rappports* ; il en conçoit aussi entre les qualités. Autant d'idées, autant de mots pour les exprimer.

Aux idées de *substance* correspondent des signes de substances ou *substantifs* ; aux idées de qualité, des signes de qualités ou *adjectifs* ; aux idées de rapport, des signes de rapports ou *prépositions* et *conjonctions*. Et de même, pour exprimer l'affirmation, toutes les langues renferment un mot particulier qui a le même nom que la parole ; c'est le *verbe*, qui communique au discours sa force et toute sa lumière.

Ce sont là les cinq espèces de mots principales, auxquelles peuvent se ramener toutes les parties du discours. L'*article*, qui ne se trouve pas dans toutes les langues, n'est, comme le participe, qu'une sorte d'adjectif. Le *pronom* tient la place du nom. L'*adverbe* est une expression complexe, formée d'une préposition et

d'un substantif; *ensuite* est pour *dans la suite*; *sagement* est pour *avec sagesse*. Enfin l'*interjection*, ce mot qui se jette au travers du discours, comme l'étymologie l'indique, est tantôt une locution elliptique, tantôt un cri de l'âme, écho du langage naturel, qui tient la place d'une proposition entière.

Chaque espèce de mots peut subir beaucoup de modifications qui, comme les mots eux-mêmes, sont la conséquence de nos idées.

Ainsi, pour ce qui concerne les substantifs, les *genres* correspondent à la distinction des sexes que la nature a établis dans les espèces organisées, et que l'esprit de l'homme a étendus par analogie à tous les objets de l'univers. Les *nombres*, comme le *singulier* et le *pluriel*, marquent l'extension des idées, et expriment si elles s'appliquent à un seul objet ou à plusieurs objets. Les *cas* sont des changements de désinences que quelques langues emploient pour exprimer certaines idées de rapport par un signe plus abrégé que la préposition.

Dans les verbes, les *temps* sont l'image de la division de la durée en passé, présent et futur. Les *modes* indiquent si l'affirmation de l'esprit a lieu simplement : ce qui est le mode *indicatif*; ou si elle est subordonnée à quelque condition : ce qui est le mode *subjonctif*.

#### Analyse de la proposition.

L'analyse de la proposition se fait de la même manière que l'analyse des parties du discours, en considérant le langage comme la traduction fidèle des faits de l'intelligence.

Puisque le jugement n'est autre chose que l'affirmation d'une idée, toute proposition doit renfermer deux termes au moins, dont l'un représente l'idée : c'est le

*sujet*, et dont l'autre indique qu'elle a été affirmée : c'est le *verbe*.

La plupart des grammairiens admettent comme élément nécessaire de la proposition un troisième terme, l'*attribut*. C'est qu'ils considèrent le jugement comme la perception d'un rapport entre deux idées. Or, nous avons vu que cette théorie n'était pas exacte. Si l'esprit porte beaucoup de jugements qui sont le résultat de la comparaison de deux idées, par exemple : *César est un grand guerrier*, *Dieu est juste*, il en porte aussi qui ne supposent pas la comparaison, et dans lesquels l'esprit est seul en présence du sujet, avec la faculté qu'il a d'affirmer, par exemple, le jugement : *je suis*, *j'existe*.

Il y a des propositions *particulières* dont l'individu est le sujet, comme *Pierre est mortel*, et des propositions *générales* dont le sujet est plusieurs individus, comme *les hommes sont mortels*.

Il y a des propositions *absolues*, qui sont claires et complètes par elles-mêmes, et des propositions *relatives* qui en supposent d'autres qui les précèdent et dont elles dépendent.

Il y a des propositions *simples*, il y en a de *complexes*, de *composées*.

La source première de ces variétés et de plusieurs autres, est toujours la même ; c'est la pensée et en particulier le jugement.

L'analyse peut pousser plus loin encore. Une fois les mots et les propositions étudiés, on peut examiner d'après quelles règles les propositions s'unissent pour former des phrases, d'où résulte toute la suite du discours.

Cette partie de la grammaire est la syntaxe qui, suivant l'étymologie de son nom, traite de l'arrangement régulier des mots.



Ne nous laissons pas de répéter que les lois de la syntaxe ne sont pas arbitraires, comme elles peuvent le paraître à un observateur superficiel; que loin de là, elles sont le produit, en quelque sorte fatal, de la constitution générale de l'esprit humain modifiée par le génie propre de chaque nation.

Toutes les langues décomposent la pensée, puisque toutes, comme on l'a vu plus haut, énoncent d'une manière distincte et successive des idées qui étaient confuses et simultanées dans notre esprit. Mais dans les unes le travail de décomposition va plus loin que dans les autres.

Dans les langues qui ont des cas, un même mot, outre sa signification propre, peut exprimer plusieurs idées de rapport différentes par un simple changement de désinence. Ainsi dans ces deux phrases, *Alexander vicit Darium*, *Alexandrum vicit Darius*, il n'y a de changé que la terminaison des mots *Alexander* et *Darius*; mais ce simple changement suffit pour exprimer deux idées très-opposées. De même, dans ces mots *amo*, *amavi*, *amabo*, la seule désinence indique que l'action est présente, ou qu'elle est passée, ou qu'elle est future. Si nous ajoutons que dans les langues qui présentent ce caractère, les mots se transforment et se combinent de mille manières pour former des mots nouveaux qui en dérivent, comme si l'intelligence avait fait effort sur elle-même pour réduire le nombre des signes élémentaires du langage, on comprendra pourquoi elles ont reçu des grammairiens le nom de langues *synthétiques*. Le grec, le latin, sont des langues synthétiques.

Il y a d'autres langues, comme le français, qui ne possèdent point de cas, dans lesquelles la conjugaison des verbes offre peu de variété, qui renferment sans doute

un grand nombre de mots ou dérivés ou composés, mais qui maintiennent en général entre les mots la même distinction qu'entre les pensées, et qui tendent à avoir autant de mots simples que l'esprit peut former d'idées. Ces langues s'appellent *analytiques*, précisément parce que le travail d'analyser qui se fait dans l'esprit lorsque nous parlons, s'y montre mieux à découvert.

Le propre des langues analytiques, c'est que les mots qui forment les propositions, y sont rangés dans l'ordre le plus conforme à la dépendance logique des idées. Le sujet est énoncé le premier, puis le verbe, puis l'attribut ou le régime. En effet, s'il s'agit d'attribuer une qualité à une substance, comme dans cette phrase : *L'or est jaune*, la substance est antérieure logiquement à ses qualités ; s'il s'agit d'indiquer un rapport de cause à effet, comme dans cette autre phrase : *La chaleur fond la cire*, la cause est antérieure logiquement à ses effets.

Mais dans les langues synthétiques, les rapports des mots étant indiqués par leurs désinences, il est possible d'intervertir l'ordre logique, sans altérer le sens de la proposition. Soit cette phrase par laquelle Tacite commence la vie d'Agricola : *Clarorum virorum facta moresque posteris tradere antiquitus usitatum*, la terminaison de chaque mot en indique la relation avec tous les autres et permet de rétablir, dès qu'on le veut, l'ordre logique.

Les inversions contribuent dans les langues synthétiques à l'harmonie et à la pompe du style. Elles se prêtent à l'expression des passions fortes, dont l'impétuosité et le désordre veulent des accents qui répondent à la situation de l'âme. C'est de là que vient en partie la supériorité des langues anciennes pour la poésie et pour l'éloquence. Mais les langues modernes et la française en

particulier sont peut-être préférables, tant pour la conduite des affaires que pour l'exposition régulière, exacte et précise des vérités les plus abstraites. En évitant les inversions, en s'attachant à l'ordre logique, le français a gagné, de l'aveu de tous les grammairiens, cette rigueur, cette clarté suprême qui ne suffit pas sans doute à l'imagination, mais qui convient par-dessus tout à la langue des sciences et de la philosophie.

Si nous poursuivions ces études de grammaire générale, nous verrions comment les règles du langage se modifient sous l'empire des circonstances, et avec quelle admirable fécondité l'esprit de l'homme invente, pour l'expression de ses sentiments et de ses idées, des procédés nouveaux qui cependant se rattachent aux lois essentielles de l'intelligence. Mais quel que soit l'intérêt du sujet, nous ne saurions insister sur ces questions qui exigeraient un ouvrage spécial pour être convenablement traitées.

---

## DEUXIÈME PARTIE.

De la méthode dans les divers ordres de connaissances.

---

### CHAPITRE XIII.

DE LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL. — DE L'ANALYSE ET DE LA  
SYNTHÈSE.

C'est en vain que l'homme aurait été créé intelligent s'il ne savait pas régler l'usage de son intelligence. Les facultés sublimes qu'il a reçues demandent à être dirigées habilement ; il faut, pour qu'elles ne restent pas un don inutile, qu'il possède l'art de les gouverner, qu'il mesure la carrière à parcourir et discerne la voie qui le mène plus sûrement au but.

« Ce n'est pas assez, disait Descartes, d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent <sup>1</sup>. »

« Pour moi, continue Descartes <sup>2</sup>, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi

1. *Discours de la méthode*, I<sup>re</sup> partie. Descartes ne fait ici que traduire Bacon, *Nov. Organ.*, I, aph. LXI : « Claudus in via antevertit cursorem extra viam. Etiam illud manifesto liquet, currenti extra viam, quo habilior sit et velocior, eo majorem contingere aberrationem.

2. *Ibid.*, *ibid.*

prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente que quelques autres.... Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »

Ce qu'on entend par méthode.

Ce mot *Méthode* que Descartes vient d'employer, est le terme dérivé du grec qui désigne cette voie que la raison suit pour s'élever à la vérité.

Le choix de la méthode, comme on le voit par ce qui précède, est un des points qui méritent le plus d'appeler l'attention du sujet; c'est du moins un de ceux qui ont le plus occupé la philosophie moderne. Ne parlons plus de Descartes ni de son immortel *Discours de la méthode*. Avant lui Bacon avait fait paraître son *Novum Organum*; après lui, Malebranche écrivit la *Recherche de la vérité*; Locke, Spinoza, Leibnitz des *Règles pour la direction de l'esprit*; Kant, à la fin du siècle dernier, publiait sa *Critique de la raison pure*, presque tout entière consacrée à cette question fondamentale.

Quel que soit l'objet que la raison se propose d'étudier, il est deux opérations en sens contraire qu'elle pratique tour à tour, qui produisent toutes nos connaissances et qui séparées ou réunies constituent le fonds essentiel de toute méthode; ce sont l'*analyse* et la *synthèse*.

## De l'analyse.

L'*analyse* (de ἀναλύω, je décompose) consiste à séparer les éléments d'une chose pour la mieux connaître.

En botanique, c'est l'analyse qui nous sert à distinguer les différentes parties de la fleur : la corolle, les étamines, le pistil.

En chimie, c'est par l'analyse que nous séparons les éléments qui entrent dans la composition de l'eau, l'oxygène et l'hydrogène.

Enfin, c'est encore l'analyse appliquée à l'étude de l'âme, qui permet aux philosophes de diviser les faits de conscience, en trois classes, les pensées, les sentiments et les volitions.

Ainsi le propre de l'analyse est de passer du composé au simple, du particulier au général, du concret à l'abstrait. Elle peut également s'appliquer au monde physique et au monde moral, aux phénomènes de la matière et à ceux de l'esprit.

## De la synthèse.

La *synthèse* (de συντίθημι, je réunis) suit une marche opposée à l'analyse : elle rapproche les éléments que celle-ci a isolés, et reproduit l'unité qu'elle a détruite. Ainsi le chimiste qui a décomposé une certaine quantité d'eau, peut aussitôt après la créer, pour ainsi dire, de nouveau, en combinant les volumes d'hydrogène et d'oxygène qu'il a recueillis. De même, quand le philosophe a étudié séparément chacune des facultés de l'âme, il les compare et en examine les rapports et le jeu. La synthèse va donc du simple au composé, de la partie au tout, des détails à l'ensemble : elle remonte la voie que l'analyse avait descendue. Ces deux opéra-

tions, aussi naturelles l'une que l'autre, sont également indispensables. Sans l'analyse, l'esprit n'a que des conceptions vagues, obscures, souvent même arbitraires et hypothétiques ; sans la synthèse, il n'aperçoit que des objets isolés, et ne tarde pas à fléchir sous le nombre des vérités de détail qu'il découvre.

De l'analyse et de la synthèse rationnelles.

Mais la chimie, la botanique, la psychologie et les autres sciences expérimentales ne sont pas les seules qui pratiquent l'analyse et la synthèse. Dans les sciences où domine le raisonnement, soit qu'elles emploient l'induction, comme la physique, ou la déduction, comme les mathématiques, ces deux procédés se retrouvent chacun avec son caractère propre.

Newton a défini en ces termes l'analyse et la synthèse inductives :

« Le procédé analytique consiste à recueillir des expériences, à observer les faits et à tirer de là des conclusions générales. *Methodus analytica est experientia capere, phænomena observare, indeque conclusiones generales inductione inferre.* Le raisonnement, continue Newton, peut ainsi passer du composé au simple ; du mouvement aux forces motrices ; des effets aux causes ; des causes particulières aux générales, et de celles-ci aux universelles. Le propre de la synthèse est de poser comme principes les causes dont l'existence a été reconnue, de s'en servir pour expliquer les phénomènes qui en dérivent et de donner la preuve des explications proposées. *Synthetica est causas investigatas et comprobatas affirmare pro principiis, eorumque ope explicare phænomena ex iisdem orta, istasque explicationes comprobare*<sup>1</sup>. »

1. Newton, *Optique*, L. III, q. xxxi, p. 326, édit. 1740.

Newton attribuaît à l'analyse sa découverte des lois de l'attraction qu'il avait induites de l'étude des phénomènes célestes; il rapportait à la synthèse l'explication, au moyen de ces lois, du mouvement des planètes et du phénomène des marées.

L'analyse et la synthèse ainsi comprises paraissent au premier coup d'œil tout autres que dans les sciences d'observation. Cependant, quand on considère la chose de plus près on s'aperçoit que l'analyse, même dans le cas cité par Newton, part du fait concret, c'est-à-dire du composé pour aboutir à la loi abstraite, c'est-à-dire au simple; tandis que la synthèse qui applique la loi générale à de nouveaux faits, passe du simple au composé.

Un mathématicien de la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, qui n'a pas laissé un nom aussi grand que Newton, mais qui fut cependant un des créateurs de l'algèbre moderne, Viète va nous expliquer une nouvelle transformation que subissent la synthèse et l'analyse dans les sciences de pur raisonnement et en particulier dans les mathématiques. « L'analyse, dit-il, consiste à partir de la chose cherchée que pour un moment on concède et à passer de là par voie de conséquence à une chose qui est reconnue pour vraie. Tout au contraire, la synthèse part d'une chose qui est accordée, et de là nous conduit par voie de conséquence à la chose qui est cherchée. *Analysis est adsumptio quæsiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum. Ut contra synthesis, adsumptio concessi per consequentia ad quæsiti finem et comprehensionem*<sup>1</sup>. »

En d'autres termes, dans les sciences de pur raisonnement l'analyse part de la question même à résoudre; elle en décompose ou en modifie les données particu-

1. Cité par Lacroix, *Essais sur l'enseignement en général et sur celui des mathématiques en particulier*, Paris, 1805, in-8°, p. 236.



lières, et poursuit à travers ces transformations une conséquence évidemment vraie ou évidemment fausse qui prouve la vérité ou l'erreur de l'hypothèse d'où l'on est parti. La synthèse au contraire pose d'abord une maxime certaine ou qui paraît telle, la développe et y ramène la question proposée qui se trouve par là même résolue.

Il s'agit, par exemple, de faire passer une circonférence par trois points donnés. Si je veux procéder analytiquement, je supposerai le problème résolu. Je verrai alors que les portions de circonférence comprises entre ces trois points forment deux arcs de cercle dont les extrémités peuvent être réunies par deux cordes, et que si je lève au milieu de ces cordes deux perpendiculaires, celles-ci passeront évidemment par le centre du cercle. La solution du problème consiste donc à relier les trois points donnés par deux lignes droites, et à élever sur le milieu de ces droites une perpendiculaire ; le point d'intersection des deux perpendiculaires sera le centre du cercle cherché. Si je raisonne par synthèse, je suivrai la voie opposée ; je montrerai que les trois points donnés étant joints par deux droites sur le milieu desquelles j'éleve deux perpendiculaires, le point d'intersection de ces perpendiculaires est à égale distance des trois points et peut représenter le centre d'une circonférence qui passerait par ces points.

Prenons un autre exemple emprunté à l'ordre moral. Je suppose que je veuille démontrer que l'âme est immortelle ; l'analyse consisterait à partir de cette proposition même, qui me conduirait par une série de déductions à une proposition qui n'est pas contestée, par exemple que Dieu est juste. Je procéderaï au contraire par voie de synthèse, si, ayant posé d'abord que Dieu est juste, puisque sa justice serait offensée si tout pour

l'homme finissait à la tombe, je conclusais de là que notre âme est immortelle.

Dans l'analyse mathématique, le théorème à démontrer, la solution à découvrir se trouvent partagés et transformés en un certain nombre de propositions qui en sont la conséquence ou la traduction.

Dans la synthèse, l'esprit part d'une vérité certaine, à laquelle suivant les cas, il en ajoute une seconde, puis une troisième, et la démonstration ou la solution cherchée est l'expression finale du rapport de ces vérités pour ainsi dire accumulées.

#### Des règles de l'analyse et de la synthèse.

Les règles de l'analyse et de la synthèse varient suivant l'usage que nous en faisons.

S'agit-il de recherches expérimentales, la première condition est de ne rien omettre et de ne rien supposer. Il faut que l'esprit parcoure tous les aspects de la réalité, sans en négliger aucun. Il faut aussi qu'il ne mêle pas aux résultats de l'observation des éléments étrangers et factices qui pourraient les altérer.

S'agit-il de l'analyse et de la synthèse dans les sciences de raisonnement? Il importe de bien fixer l'état de la question, d'en corriger les données si elles sont ambiguës, de diviser, selon le précepte de Descartes, les difficultés autant que faire se peut, de ne laisser aucun terme obscur sans être défini, pas plus qu'une seule proposition douteuse sans être démontrée, etc., etc.

A mesure que nous avancerons dans la Logique, nous aurons l'occasion de revenir sur ces règles et de les développer.

---

## CHAPITRE XIV.

DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES.

— OBSERVATION. — EXPÉRIMENTATION.

Nécessité de l'expérience.

Interprète et ministre de la nature, l'homme, dit Bacon, ne peut la connaître, qu'autant qu'il l'a observée <sup>1</sup>.

La méthode d'observation ou méthode expérimentale est, en effet, la seule qui puisse être suivie avec succès dans les parties des sciences humaines, qui ont les phénomènes naturels pour objet.

Les philosophes ont cru pendant longtemps qu'ils pourraient découvrir la constitution de l'univers par une sorte de divination qui rendait l'étude des faits superflue. C'était ressembler à un enfant qui, sans avoir jamais vu en détail une machine à vapeur, voudrait se rendre compte du jeu de tous les rouages de la machine par un effort d'imagination. Encore l'entreprise de cet enfant marquerait-elle moins de présomption que l'espérance ambitieuse du philosophe qui, du fond de son cabinet et avant toute expérience, prétendrait expliquer les œuvres de Dieu.

Les premiers sages de la Grèce ont imaginé plusieurs systèmes sur l'origine des choses. L'élément universel était l'eau, suivant Thalès; l'air, suivant Anaximène; le

1. *Nov. Organ.* I, 1: Homo naturæ minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturæ ordine, re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest.

feu, suivant Héraclite. Empédocle admettait quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, soumis à l'action de deux forces, dont l'une les agrège et dont l'autre les sépare. Quel a été le résultat de ces ingénieuses hypothèses? On eut bientôt reconnu combien elles étaient erronées, et elles disparurent avec leurs auteurs sans laisser aucune trace féconde. Descartes suppose que, par l'effet d'un mouvement originaire de rotation imprimé par la main divine à la matière, ses parties, les unes très-subtiles, les autres plus ou moins grossières, ont formé des tourbillons qui remplissent les espaces et qui sont la cause prochaine de tous les phénomènes de l'univers. Combien Descartes montrait, je ne dirai pas plus de force d'invention, mais un sentiment plus vrai de la seule méthode qui convienne aux sciences physiques, lorsque, frappé de la grandeur et de la variété infinie de la nature, il donnait le conseil de multiplier les expériences, et annonçait le projet de se livrer lui-même tout entier à cette occupation si nécessaire!

*Observation ; expérimentation.*

La méthode expérimentale a deux formes distinctes, l'*observation* proprement dite et l'*expérimentation*.

*Observer*, c'est considérer attentivement les choses qui s'offrent d'elles-mêmes à la vue, sans que l'esprit ait le pouvoir d'en varier les aspects.

*Expérimenter*, c'est produire ou modifier artificiellement les phénomènes à étudier, pour que l'étude en soit plus facile, plus sûre, plus féconde.

La nature, suivant une comparaison célèbre, est comme Protée : il faut la tourmenter pour lui surprendre ses secrets.

L'expérimentation tourmente la nature. Si elle se

tait, elle l'oblige à parler; si elle parle, elle diversifie son langage. Elle prolonge les phénomènes qui ne font que passer; elle évoque ceux qui sont évanouis et ceux qui se produisent à de longs intervalles ou dans les pays éloignés; elle accroit leur intensité à peu près comme le microscope grossit les objets, pour qu'ils frappent mieux les regards.

Mais toutes les parties de la nature ne sont pas sous la puissance de l'homme. Quel empire exerçons-nous sur les astres dont la voûte des cieux est parsemée? Le seul privilège de notre intelligence est d'en admirer la marche régulière qu'elle ne peut ni accélérer ni ralentir.

Il y a donc des sciences où l'esprit ne peut qu'observer ce qui est : il y en a d'autres où il peut joindre à l'observation proprement dite l'expérimentation. L'astronome *observe*; le physicien observe et expérimente.

#### Règles de l'observation.

Toute observation suppose : 1° l'application patiente de l'esprit à l'objet qu'on observe, une forte et sérieuse attention qui ne laisse échapper aucune circonstance digne d'être remarquée; 2° l'examen successif et détaillé des parties de l'objet, l'analyse fidèle de tous leurs caractères; 3° la synthèse de ces parties que l'observateur doit comparer, rapprocher, réunir après les avoir étudiées isolément.

L'univers offre le même spectacle au pâtre et à l'enfant qu'à Newton, à Copernic et à Galilée; mais l'enfant et le pâtre n'ont qu'une vue grossière de l'ensemble, tandis que Galilée et Newton en démêlent toutes les parties, et dans chacune aperçoivent la loi sous le phénomène, la cause sous l'effet.

Mais comment le génie le plus pénétrant s'élèvera-t-il à cette connaissance claire, distincte et fidèle des choses qui constitue le savoir véritable, s'il se contente de les observer à la hâte, s'il ne s'est pas livré à un examen fidèle et approfondi de tous leurs détails?

Les faits qui sont le moins apparents ont souvent plus d'importance que les accidents extérieurs qui frappent le plus. Le chien de Terre-Neuve n'a ni le poil, ni la taille du levrier; cependant leur structure anatomique prouve qu'ils appartiennent à la même famille. Souvent aussi des circonstances que le vulgaire est enclin à juger comme sans valeur, mettent le savant véritable sur la voie de découvertes importantes. Si les astronomes ne s'étaient pas en tout temps appliqués à donner exactement la position des étoiles, les changements réels ou apparents qu'elles éprouvent n'étant pas remarqués, n'auraient pas révélé à Hipparque le phénomène de la précession des équinoxes, ni à Bradley celui de l'aberration de la lumière.

Il ne faut donc pas s'étonner du prix que les esprits sérieux mettront toujours à se procurer des observations nombreuses, détaillées et précises. Dans son *Discours sur la philosophie naturelle*, Herschell, voulant expliquer cette règle, choisit l'exemple suivant que nous lui empruntons :

« Si le tonnerre, dit-il, frappait la maison que nous habitons, il faudrait noter quelle espèce de feu nous avons vu, si c'est une flamme, des étincelles ou un zigzag brisé, quelle direction il affectait, à quels objets il s'attachait, quelle était sa couleur, quelle a été sa durée, etc. Il faudrait indiquer l'espèce de son qui se faisait entendre : si c'était une explosion, un bruissement, un éclat passager qui a crû, qui s'est affaibli par degrés, etc. Il

faudrait dire s'il répandait de l'odeur et s'il en exhalait, faire connaître si elle était sulfureuse, métallique, ou si elle était simplement le produit des substances qui ont été consommées. Il faut enfin indiquer si on a éprouvé quelque choc, quelque sensation particulière, senti dans la bouche quelque saveur étrange. Il faut encore, outre les effets du choc, exposer toutes les circonstances qui peuvent l'attirer, le produire, le modifier, telles que la puissance des conducteurs, les objets environnants, l'état de l'atmosphère, les données du baromètre, celles du thermomètre et la disposition des nuages, etc.

« Si les phénomènes sont passagers, ajoute Herschell, s'ils sont un peu complexes, qu'ils laissent peu de temps à l'observation, il ne faut pas attendre que l'impression qu'ils ont faite soit affaiblie; il faut de suite noter ce qu'ils ont de curieux, rafraîchir sa mémoire en se plaçant autant que possible dans les mêmes circonstances. Il faut se porter sur les lieux pour discuter la relation qui les décrit; il faut interroger avec soin tout ce qui reste des traces qui les rappellent.... »

« Dans tous les cas qui admettent la numération ou le mesurage, continue Herschell, il est de la dernière importance d'obtenir des nombres précis, soit qu'il s'agisse d'une évaluation de temps, d'espace ou de toute autre quantité. La plus légère omission de ce genre expose aux illusions des sens et peut produire les erreurs les plus graves. C'est ainsi que dans les pays montagneux, on se trompe constamment dans l'estimation des hauteurs et des distances, et l'on ne se corrige d'une fausse appréciation que pour tomber dans l'excès contraire....<sup>1</sup> »

1. *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, partie II, ch. vi.

## Règles de l'expérimentation.

L'expérimentation est soumise aux mêmes règles générales que l'observation proprement dite ; elle a, de plus, ses règles particulières, que Bacon a réunies sous les titres de : *Variatio, productio, translatio, inversio, compulsio experimenti.*

Ainsi, premièrement il faut varier l'expérience, c'est-à-dire il faut la renouveler dans des conditions différentes, afin de pouvoir étudier l'objet sous tous ses aspects. Toricelli veut s'assurer que la pression de l'air est ce qui cause l'élévation de l'eau dans les tuyaux de pompe ; il renouvelle l'expérience dans un tube de verre avec du mercure qui s'élève à une hauteur quatorze fois moindre, parce qu'il est quatorze fois plus pesant que l'eau. Pascal la recommence, de son côté, avec du vin, et pour dissiper tous les doutes, il tente une dernière épreuve au sommet du Puy-de-Dôme, où l'air raréfié pèse moins et détermine une moindre ascension du liquide.

2° Il faut étendre l'expérience, c'est-à-dire la répéter dans des proportions plus vastes ; ce qui a pour conséquence de confirmer les résultats obtenus, s'ils sont vrais, et de les rendre plus éclatants. Les procédés suivis dans la fabrication de plusieurs substances et la plupart des machines en usage dans l'industrie peuvent être considérés comme des expériences en grand, qui ont confirmé les découvertes faites dans le laboratoire des physiciens et des chimistes.

3° Il faut renverser l'expérience, prouver par exemple la composition de l'eau, soit en séparant les éléments qui la composent, soit en les rapprochant et en les combinant, etc.

On n'attend pas de nous une exposition détaillée



des règles et des procédés de l'expérimentation, qui varient trop pour être décrits complètement. Comprendons seulement que la connaissance des règles ne supplée pas à la sagacité qui imagine les expériences, qui construit au besoin des instruments pour faire celles qu'elle a imaginées, qui soupçonne la vérité avant de l'avoir découverte et qui ne la cherche même que parce qu'elle l'a soupçonnée.

---

## CHAPITRE XV.

### DES CLASSIFICATIONS.

A l'origine des sciences le nombre des faits observés n'est pas assez considérable pour que l'esprit s'en trouve accablé, et cherche les moyens d'alléger ce fardeau. Mais à mesure que les découvertes s'étendent, les détails se multiplient, et ils ne tarderaient pas à écraser l'intelligence, si elle n'essayait de les coordonner. Nous embrassons sous une appellation commune les choses entre lesquelles nous apercevons des rapports; les individus semblables sont réunis pour former une *espèce*; les espèces, un *genre*; les genres, une *famille* ou un *ordre*; les familles, une *classe*.

#### *Utilité des classifications.*

Cette distribution des êtres par espèces et par genres est ce qu'on appelle *classification*. Voici, quand elle est bien faite, quels en sont les résultats: 1° Parmi la variété infinie des objets, l'esprit peut discerner sans confusion et sans peine ceux qu'il a intérêt à connaître; 2° dès qu'il sait la place qui est assignée à une chose, il en sait les caractères généraux, qui sont indiqués par le nom seul de l'espèce à laquelle cette chose appartient; 3° la transmission des vérités acquises est ramenée à quelques règles très-simples, aussi aisées à comprendre qu'à appliquer. La clarté pénètre donc avec l'ordre dans nos connaissances: le jugement et la mémoire sont soulagés, et la science est mise à la portée de tous les esprits.

Mais ces avantages ne sont pas les seuls de la classification. S'il est vrai, comme le croit le genre humain, que le monde est l'œuvre d'une cause intelligente, il a été créé avec poids, nombre et mesure, il y règne un ordre caché qui en lie toutes les parties, et la variété des détails n'y détruit pas l'uniformité du plan. Or, ce plan ne peut consister que dans les lois qui régissent les phénomènes et dans les relations générales qui unissent les êtres particuliers. Au-dessus des classes qui dépendent des conceptions de l'homme, et qui changent avec elles, la nature renferme donc un système permanent de genres et d'espèces, où chaque être a sa place invariablement fixée. Lorsque le savant détermine un de ces genres établis par la sagesse divine, il aperçoit une face de l'ordre universel. Peut-être sa découverte résume-t-elle utilement pour la mémoire un certain nombre d'idées éparses, mais ce n'en est que le côté le moins important. Elle vaut bien plus qu'une simple méthode propre à aider le travail de l'esprit, elle nous associe aux vues de la Providence, et si elle comprenait tous les genres et toutes les espèces, le plan de la création se déroulerait à nos regards.

Classifications artificielles; classifications naturelles.

Les classifications peuvent donc être envisagées sous deux points de vue, soit comme un procédé commode, mais arbitraire et artificiel, qui nous permet de coordonner, d'éclaircir et de communiquer aux autres nos connaissances, soit comme l'expression des rapports essentiels et invariables des choses. De là on est amené à distinguer deux sortes de classifications, les unes purement *artificielles*, sans autre utilité que de soulager l'esprit; les autres, dites *naturelles*, qui sont un des buts les

plus élevés que la science de la nature puisse poursuivre.

#### Règles de la classification.

La condition générale que toute classification doit remplir est de comprendre tout, de ne supposer rien ; mais les classifications naturelles sont soumises en outre à des règles particulières que les classifications artificielles ne comportent pas.

Chaque point de vue ou propriété des objets peut servir à les classer, quand on ne cherche que les avantages de l'ordre. Je puis, par exemple, classer les végétaux, d'après la grosseur de la tige, la dimension des feuilles, leurs propriétés médicinales, etc. ; les pierres, d'après leur composition chimique, leur texture moléculaire, leur densité ; les animaux, d'après la conformation des organes de nutrition, de reproduction, de locomotion, de sentiment, et même d'après les services qu'ils rendent à l'homme. Ce qui prouve qu'en effet tous ces caractères offrent les éléments d'une division commode, c'est qu'ils ont tour à tour été employés dans plusieurs systèmes de botanique, de minéralogie et de zoologie.

Mais les classifications naturelles ne nous laissent pas le choix entre plusieurs points de vue ; il n'y en a alors qu'un seul qui soit légitime, parce qu'il n'y en a qu'un seul qui soit vrai. De là résulte, pour l'historien de la nature l'obligation d'évaluer préalablement, avec le concours de l'expérience et du raisonnement, l'importance relative des diverses parties des objets. Tel est le principe de la *subordination des caractères* que Laurent de Jussieu a le premier dégagé, et qui, généralisé par Cuvier, a renouvelé la face des sciences naturelles.

La plupart des anciens botanistes avaient classé les

plantes d'après leurs caractères les plus extérieurs, comme la forme de la tige, etc. Tournefort, au xvii<sup>e</sup> siècle, imagina de les diviser d'après la structure de la partie colorée et brillante que nous appelons la *corolle* et qu'il prenait pour la fleur tout entière. Au temps même de Tournefort, quelques naturalistes distinguaient dans la fleur des parties qu'il n'avait pas su apercevoir, les *étamines* et le *pistil* qui sont les organes de la fructification. Linnée jugeant ce nouveau point de vue plus profond, s'en servit pour donner une classification nouvelle qui fut adoptée aussitôt dans tous les pays du monde. Cependant le pistil et les étamines, pris séparément, ne donnent encore que des rapports incomplets ; pour bien connaître la fleur, il faut surtout considérer leur insertion respective qui se lie à la production de la plante nouvelle contenue dans la graine. De plus, la graine étant le terme du travail qui s'opère dans le végétal, la fin dernière pour ainsi dire en vue de laquelle toutes les parties sont disposées, comment les caractères qui se tirent de la contexture de la graine ne seraient-ils pas les plus importants ? Ce fut là l'idée profonde que l'observation suggéra au génie sagace de M. de Jussieu, et qui le conduisit à cette division célèbre du règne végétal en plantes *acotylédones*, c'est-à-dire dont les lobes de la graine ne sont pas visibles, *monocotylédones*, dont la graine n'a qu'un seul lobe, *dicotylédones*, qui ont une graine partagée en deux lobes.

Lorsque Laurent de Jussieu jetait les bases de la nouvelle classification qu'il appelait à juste titre *Méthode naturelle*, quelques botanistes opposèrent qu'une méthode, pour être naturelle, devait se fonder sur toutes les parties prises ensemble, sans donner à aucune une préférence exclusive sur toutes les autres. Mais cette objection

spécieuse ne tint pas devant l'évidence des faits et devant l'importance des résultats obtenus. Le principe de M. de Jussieu était si solide, et son point de vue si heureusement choisi, qu'il avait embrassé l'universalité des parties des plantes, et que tout en s'attachant en premier lieu aux caractères essentiels, il n'avait pas été réduit à négliger les caractères accessoires et subordonnés. Les découvertes les plus récentes de la botanique n'ont servi qu'à confirmer les idées de M. de Jussieu, et cinquante mille plantes encore inconnues au moment où il écrivait, ont pu, sans déranger les cadres de sa classification, y trouver leur place qui avait pour ainsi dire été marquée d'avance par la sagacité du grand naturaliste.

---

## CHAPITRE XVI.

### DE L'ANALOGIE ET DE L'INDUCTION.

#### De l'analogie.

Les ressemblances que nous apercevons entre les objets nous portent généralement à en supposer d'autres que nous n'apercevons pas.

Ainsi, dit Reid, nous observons beaucoup de rapports entre la terre que nous habitons et les autres planètes : toutes font leur révolution autour du soleil quoiqu'à différentes distances et en des temps différents ; toutes empruntent de lui leur lumière ; nous savons avec certitude que quelques-unes ont un mouvement de rotation autour de leur axe comme la terre, et par conséquent une égale succession de jours et de nuits : quelques-unes aussi ont des lunes qui les éclairent pendant l'absence du soleil ; toutes enfin obéissent à la loi de gravitation. Il n'est point absurde de conclure de cette réunion de similitudes que les planètes peuvent être, comme la terre, le séjour de divers ordres de créatures vivantes<sup>1</sup>.

Cette manière de raisonner est désignée par les philosophes sous le nom d'*analogie*. L'analogie peut donc être définie : une forme de raisonnement qui consiste à juger d'un fait par un autre, en se fondant sur la ressemblance du premier au second.

1. *Essais sur les facultés intellectuelles*, Ess. II, ch. iv.

Il faut distinguer dans l'analogie différents degrés, suivant qu'elle est fondée sur des rapports de ressemblance, sur des rapports à la fin, ou sur des rapports des causes aux effets, et des effets aux causes. Nous emprunterons à Condillac un exemple qui offre tous ces cas réunis.

« Je suppose, dit Condillac, deux hommes qui ont vécu si séparés du genre humain et si séparés l'un de l'autre qu'ils se croient chacun seul de leur espèce. Si la première fois qu'ils se rencontrent, ils se hâtent de porter l'un de l'autre ce jugement : Il est sensible comme moi : c'est l'analogie dans le degré le plus faible ; elle n'est fondée que sur une ressemblance qu'ils n'ont point même assez étudiée.

« Ces deux hommes, que la surprise a d'abord rendus immobiles, commencent à se mouvoir, et l'un et l'autre raisonnent ainsi : Le mouvement que je fais est déterminé par un principe qui sent ; mon semblable se meut ; il y a donc en lui un pareil principe. Cette conclusion est appuyée sur l'analogie qui remonte de l'effet à la cause, et le degré de certitude est plus grand que lorsqu'elle ne portait que sur une première ressemblance. Cependant, ce n'est encore qu'un soupçon. Il y a bien des choses qui se meuvent et dans lesquelles il n'y a point de sentiment. Tout mouvement n'a donc pas, avec le principe sentant, le rapport nécessaire de l'effet à la cause.

« Mais si l'un et l'autre disent : Je remarque dans mon semblable des mouvements toujours relatifs à sa conservation ; il recherche ce qui lui est utile, il évite ce qui lui est nuisible ; il emploie la même adresse, la même industrie que moi : il fait en un mot, tout ce que je fais moi-même avec réflexion. Alors, il lui supposera avec



plus de fondement le même principe de sentiment qu'il aperçoit en lui-même.

« S'ils considèrent ensuite qu'ils sentent et qu'ils se meuvent par les mêmes moyens, l'analogie s'élèvera à un plus haut degré de certitude ; car ces moyens contribuent à rendre plus sensible le rapport des effets à la cause.

« Lors donc que chacun remarque que son semblable a des yeux, des oreilles, il juge qu'il reçoit les mêmes impressions par les mêmes organes ; il juge que les yeux lui sont donnés pour voir, les oreilles pour entendre, etc. Ainsi, comme il a pensé que celui qui fait les mêmes choses que lui, est sensible, il le pense même avec plus de fondement, lorsqu'il voit en lui les mêmes moyens pour le faire.

« Les bêtes sont-elles donc des machines, ajoute Condillac ? Il me semble que leurs opérations, les moyens dont elles opèrent, et leur langage d'action ne permettent pas de le supposer ; ce serait fermer les yeux à l'analogie. A la vérité, la démonstration n'est pas évidente, car Dieu pourrait faire faire à un automate tout ce que nous voyons faire à la bête la plus intelligente, à l'homme qui montre le plus de génie ; mais on le supposerait sans fondement.<sup>1</sup> »

Pour que les conclusions fondées sur l'analogie soient légitimes, il est nécessaire que les rapports observés soient nombreux et importants. La simple ressemblance ou une coïncidence fortuite entre deux faits ne permet pas d'asseoir un jugement certain ni même probable. Cette personne, remarquable par ses vices ou par ses vertus, a offert une conformation physiologique particulière ; suis-je en droit de conclure que cette autre per-

1. Condillac, *Art de raisonner*, liv. IV, ch. III.

sonne qui a la même stature et le même visage, se distingue par les mêmes qualités ou les mêmes défauts ? Cette comète a paru quelques mois avant la mort de César ; croirai-je, en la voyant reparaitre, qu'elle annonce de grands événements ? La raison ne saurait voir dans ces conclusions et dans toutes celles du même genre qu'une fausse application du principe d'analogie.

Mais quand, au lieu de reposer sur des rapports vagues, superficiels et peu nombreux, le raisonnement par analogie est fondé sur des relations constantes qui tiennent à ce qu'il y a de plus intime dans la nature des choses, il peut conduire à des résultats du plus haut prix.

Le plus bel exemple qui mérite d'être cité, ce sont les recherches de M. Cuvier sur les fossiles.

Quelle fut l'origine de cette admirable découverte, qui a comme évoqué tout un monde détruit, et qui nous a rendus, pour ainsi dire, contemporains des premiers âges de la création ? M. Cuvier n'avait sous les yeux que de simples débris, tels qu'une main, un pied, une côte, une mâchoire, une dent. Mais ces débris, comparés au squelette des espèces vivantes, offraient avec elles de nombreuses analogies ; analogies sous le rapport des formes qui ne différaient que par l'étendue des proportions ; analogies sous le rapport des fins qui étaient visiblement les mêmes dans les espèces anciennes que dans les nouvelles. M. Cuvier nota ces ressemblances, qui furent pour lui le signe infailible de celles qu'il n'apercevait pas. Il reconnut qu'il existe entre toutes les parties de la nature animée une loi de corrélation et de coexistence, que certains traits d'organisation s'appellent nécessairement, que d'autres sont incompatibles et s'excluent ; et à la lumière de ce principe il reconstruisit, en quelque sorte pièce à pièce, dirigé par l'analogie,

ces crocodiles , ces lézards , ces mastodontes , ces méga-thériums gigantesques dont les entrailles de la terre contiennent les restes épars. Ce fut le triomphe de ce grand naturaliste d'avoir su s'orienter, sans se perdre , parmi des milliers d'observations semblables à autant de caractères d'une langue inconnue qu'il devait déchiffrer ; mais si la grandeur de la découverte prouve la sagacité de l'inventeur, elle nous apprend aussi quels services le raisonnement par analogie peut rendre à l'esprit humain , lorsqu'il est manié par un homme de génie.

#### De l'induction.

Au fond de tous nos raisonnements par analogie , il n'est pas difficile de découvrir une notion générale qui les motive et dont ils ne sont que la conséquence et l'application. Par exemple , pour juger que le traitement qui a procuré une prompte guérison dans certains cas de maladie , sera employé avec non moins de succès dans un nouveau cas analogue , il faut savoir d'une manière générale que ce genre de traitement convient à ce genre de maladie. La faculté par laquelle l'esprit conçoit le général , se nomme , nous l'avons déjà vu , *induction*. Par les sens et la conscience , nous ne saisissons que des objets particuliers ; c'est l'induction qui , à la vue des objets , nous fait porter des jugements universels et nous élève à la connaissance des lois constantes et uniformes qui régissent le monde.

Nul procédé ne nous est plus familier que l'induction ; mais nul aussi ne nous expose à des erreurs plus fréquentes , plus graves. Chaque jour , les calculs que nous jugions le mieux établis , les prévisions qui nous paraissaient le mieux fondées , sont déjoués par

l'événement. Nos alarmes sont déçues comme nos espérances.

La cause principale de ces erreurs est le grand nombre des relations qui peuvent exister entre les phénomènes. Comme elles se diversifient, on peut le dire, à l'infini, il devient très-délicat de discerner les relations uniformes, invariables, essentielles, en un mot les *lois*. Le précepte que donne la logique est dans ce cas de multiplier, tant qu'on le peut, les expériences ; car, plus les faits observés sont nombreux, moins nous sommes exposés à ériger en loi une circonstance fortuite qui a bien pu nous frapper la première fois qu'elle s'est présentée, mais que nous négligerons nécessairement dès que nous ne la verrons pas se reproduire.

Afin de bien marquer les points sur lesquels les observations doivent porter, et de nous habituer à en classer méthodiquement les résultats, Bacon, le législateur de l'induction, donne le conseil de dresser des tables de présence, d'absence et de variation. La première table servirait à noter les circonstances principales qui accompagnent le fait à étudier. Sur la seconde table on inscrirait les cas dans lesquels ce fait se produit en l'absence même de quelques-unes de ses circonstances habituelles. Enfin, la troisième table comprendrait les modifications qu'il peut subir quant à son intensité, quant à sa durée, etc. Ainsi la chaleur peut être accompagnée de lumière, d'électricité, de mouvement, de fumée ; souvent aussi elle a lieu sans dégagement de lumière ni de fumée ; enfin elle a des degrés dont l'échelle ascendante et descendante est indiquée par le thermomètre.

Une règle importante, et sur laquelle Bacon insiste à juste titre, c'est de procéder avec réserve, et de commen-

cer par des généralisations partielles qui, une fois vérifiées, serviront de point de départ pour s'élever à des généralisations plus étendues.

Voulons-nous, dès les premiers faits observés, ériger en une loi universelle et absolue les soupçons encore incertains qu'ils suggèrent à notre esprit, il se pourra que, par une heureuse rencontre, nous apercevions une vérité nouvelle; mais le plus souvent nous serons à côté de la réalité, et l'expérience ne tardera pas à faire justice de nos conclusions trop hâtives. Telle est cependant l'inclination naturelle de l'esprit humain, que sa curiosité porte à s'élaner d'un seul bond vers les cimes les plus élevées de la science; ce qui faisait dire à Bacon qu'il faudrait à l'intelligence non pas des ailes, mais du plomb pour modérer sa course.

---

## CHAPITRE XVII.

### DES HYPOTHÈSES.

Ce qu'on entend par hypothèse.

Quelque soin que l'homme apporte à l'étude des œuvres du Créateur, elles offrent à ses regards des parties mystérieuses que l'observation la plus patiente ne saurait pénétrer. Certains faits, par exemple la formation des continents, ont eu lieu à des époques si éloignées, qu'ils se perdent dans la nuit du passé. D'autres s'accomplissent dans les profondeurs des cieux, à des distances que notre vue ne peut franchir. Ceux même qui se passent autour de nous sont produits par des causes dont nous ne voyons que les effets, et qui par elles-mêmes nous échappent.

Quand la science veut sonder ces mystères, elle est réduite à inventer des *hypothèses*. Une hypothèse est une explication qui n'est pas vérifiée et que cependant on admet comme si elle était vraie.

Pourquoi le sommet de quelques montagnes est-il parsemé de coquilles? L'expérience ne nous apprend rien à cet égard; mais les uns disent que les eaux qui couvraient autrefois ces montagnes se sont retirées en laissant des vestiges de leur présence; les autres prétendent que ces montagnes formaient le lit des mers, et qu'elles ont été soulevées par des volcans: ce sont là des *hypothèses*.

## Danger des hypothèses.

Newton, posant les bases du système du monde, se glorifiait de ne pas faire d'hypothèses, *hypotheses non fingo*. En effet, une hypothèse, fût-elle vraie, a toujours le défaut d'être arbitraire, par cela seul qu'elle n'est pas prouvée. De plus, les conjectures que forme l'esprit abandonné à lui-même, sont le plus souvent fausses, et ces sortes d'erreurs une fois accréditées par l'usage opposent un obstacle sérieux à l'avancement des connaissances.

Cependant la curiosité de l'homme ne saurait être contenue dans les limites qui sont imposées par la nature à l'observation. Quand elle a parcouru la sphère déjà si vaste des vérités visibles, elle s'élance à la poursuite de celles que nos regards n'atteignent pas. Comment satisfaire cette impatiente ardeur de savoir et de comprendre, sinon en supposant ce que l'œil ne voit pas, comme on devine, à force de sagacité, une énigme dont le mot n'a jamais frappé les oreilles? Vainement la raison réclame et proteste avec Newton qu'elle n'entend pas faire d'hypothèse; elle cède, malgré elle, au penchant qui la pousse vers les vérités inaccessibles; et combien de fois n'arrive-t-il pas qu'elle les découvre par cette heureuse inspiration du génie qui devance l'expérience! Quand on remonte à l'origine des découvertes qui ont le plus honoré l'esprit humain, on ne tarde pas à se convaincre qu'elles n'étaient d'abord qu'un vague soupçon de l'intelligence, une prévision encore incertaine qui dépassait les faits observés.

## Règles des hypothèses.

Mais si tels sont à la fois les dangers et l'impérieuse

nécessité de la méthode hypothétique, on comprend combien il importe d'y recourir avec précaution, en usant de tous les moyens propres à nous garantir contre les écueils.

Les règles à établir concernent : 1<sup>o</sup> l'invention ; 2<sup>o</sup> la vérification des hypothèses.

Avant toutes choses, il faut se faire une idée la plus juste et la plus complète possible de toutes les circonstances du fait à expliquer. Il faut donc l'observer en détail, à plusieurs reprises, et noter avec soin les particularités qu'il offre.

Parmi les suppositions qui se présentent, la préférence appartient à celles qui expliquent le plus grand nombre de circonstances remarquables : elles sont les plus probables de toutes. Leur probabilité s'accroît, si elles sont simples et tirées de faits connus ; car la sagesse divine n'agit pas en général par des moyens compliqués et extraordinaires ; elle choisit au contraire les voies les plus directes et les plus communes. La gravitation, par exemple, qui a suffi à Newton pour expliquer le système du monde, n'est-elle pas le plus vulgaire et le plus fréquent de tous les phénomènes qui frappent nos regards ?

L'hypothèse choisie, la vérification ne consiste pas seulement à examiner si elle est d'accord avec tous les faits connus, si elle n'est contredite par aucun, si elle rend compte du phénomène à expliquer ; il faut de plus en tirer les conséquences, et prévoir ce qui doit certainement arriver si elle est vraie. Lorsque l'expérience a confirmé la prévision, c'est alors que l'hypothèse, justifiée directement dans ses conséquences par l'observation, peut être considérée comme exacte et prendre place dans la science à côté des vérités démontrées.



Les apparences singulières que la planète Saturne présente, lorsqu'on l'examine au télescope, déconcertaient depuis longtemps les astronomes, quand Huygens imagina qu'elles pouvaient résulter d'un anneau lumineux qui environnerait la planète. Il put se convaincre que cette explication, en elle-même très-simple, rendait compte aisément de toutes les particularités du phénomène ; mais il ne s'en tint pas là. Il calcula avec soin les apparences que , dans cette supposition, Saturne devait successivement offrir, et ses observations s'étant trouvées conformes à ses calculs, c'est alors seulement que la justesse de l'hypothèse lui parut prouvée. Ajoutons que, depuis, l'existence de l'anneau de Saturne a été démontrée directement, par les observations que la portée des nouveaux télescopes a permis d'entreprendre.

Une autre planète, Uranus, offrait dans sa marche des écarts que nul effort de calcul n'avait pu réduire. Les astronomes supposèrent que ces irrégularités incompréhensibles tenaient à l'attraction d'une autre planète perdue dans l'espace à des distances trop considérables pour que l'œil pût l'apercevoir. Il restait à calculer la position, le volume, la révolution elliptique de cet astre inconnu. Qui ne sait avec quelle merveilleuse précision ce problème de mécanique a été résolu de nos jours et presque sous nos yeux ? L'hypothèse était si savamment combinée, elle répondait si bien à la difficulté, qu'elle avait été acceptée comme vraie, avant même d'avoir été confirmée par l'expérience, et que sur la foi d'une formule algébrique, les astronomes se montraient convaincus de l'existence de la planète invisible, quand un habile observateur, muni d'un télescope plus puissant, la découvrit à l'endroit des cieux où le calcul avait marqué sa place.

Ces exemples ne nous font pas voir seulement quelle prudence on doit apporter dans l'usage et dans le choix des hypothèses pour ne point en imaginer qui soient inutiles, arbitraires ou insuffisantes; mais ils montrent aussi combien notre savoir serait diminué, si la raison, par une fausse défiance d'elle-même, renonçait absolument à ce moyen périlleux, mais nécessaire, de compléter et d'étendre les résultats de l'expérience.

## CHAPITRE XVIII.

DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES EXACTES. — AXIOMES. —  
DÉFINITIONS.

Les mots de *sciences exactes*, appliqués à certaines branches des connaissances humaines, à l'exclusion des autres branches, ne paraissent pas heureusement choisis, car l'exactitude est la première condition de toute science, et on ne s'explique pas ce que pourrait être une science qui en serait dépourvue. Cependant l'usage a prévalu, et, par *sciences exactes*, on s'accorde généralement à désigner les sciences mathématiques, qui doivent ce privilège à la rigueur incomparable de leurs résultats.

La méthode applicable aux sciences exactes est la déduction qui consiste à descendre d'une vérité générale à une autre vérité. Ainsi, en géométrie, les théorèmes forment un enchaînement dans lequel les vérités établies servent à en découvrir de nouvelles qui se trouvaient contenues dans les premières.

La déduction doit partir de principes certains, qui sont les axiomes et les définitions, et elle doit aboutir à des conclusions démontrées. Nous avons donc ici à considérer trois choses : 1° la nature des axiomes ; 2° les règles de la définition ; 3° celles de la démonstration.

Des axiomes.

Un axiome est une vérité évidente par elle-même, que

ni l'expérience ni le raisonnement ne découvre, une vérité première, universelle et nécessaire.

Qu'il existe des vérités de cette nature, c'est là un fait, comme nous l'avons déjà vu, qui ne saurait être contesté sérieusement. Lorsque je dis, par exemple, qu'une même chose ne peut être et n'être pas en même temps, que  $A$  égale  $A$ , il suffit que j'aie énoncé cette proposition pour qu'elle soit admise par ceux qui m'entendent.

A la racine de toutes les sciences, pour peu qu'on veuille réfléchir, on découvre des axiomes. Il y a des axiomes de physique, de morale, de grammaire, de métaphysique; par exemple, que tout fait a une cause; que le bien est distinct du mal, et que nous sommes tenus de l'accomplir; que dans une phrase tout adjectif suppose un substantif, etc.

Mais c'est surtout dans les mathématiques que l'importance des axiomes est manifeste. Ils sont la base de toutes les démonstrations, et bien qu'ils ne suffisent pas pour le développement des théorèmes, aucune vérité ne peut être établie sans leur secours. Quel degré de certitude offrirait les plus simples vérités de la géométrie, s'il n'était évident que le tout est plus grand que la partie; que deux grandeurs égales à une troisième sont égales entre elles; que, d'un point à un autre, on ne peut mener qu'une ligne droite?

Deux règles principales sont à observer à l'égard des axiomes.

La première consiste à prendre garde de confondre avec les axiomes proprement dits des maximes auxquelles l'habitude et la prévention donnent un faux semblant d'évidence, mais qui, par elles-mêmes, ne sont rien moins que certaines. C'est ainsi que l'opinion que la na-

ture a horreur du vide a été admise comme une vérité première par plusieurs physiciens qu'elle a égarés.

Une seconde règle est de ne pas prétendre prouver les axiomes. Il s'est rencontré des philosophes qui, sous le prétexte vain de ne rien admettre sans preuves, ont voulu prouver des choses aussi évidentes que l'existence des corps. On cite des mathématiciens qui ont trouvé le secret de démontrer que deux et deux faisaient quatre. Ce sont là des jeux puérils qui ne sauraient avoir d'autres résultats que de détourner l'esprit des parties sérieuses de la science qui devaient seules appeler son attention et ses efforts.

Après les axiomes, nous avons à considérer ce qui regarde les définitions.

#### Des définitions.

La *définition* est l'acte par lequel l'esprit développe et fixe le sens d'un mot ou la nature d'une chose.

Il y a deux sortes de définitions : celles des choses, ou définitions *réelles*, et celles des mots, ou définitions *nominales*. Elles offrent cette différence, que les définitions des choses sont déterminées et comme nécessitées par la nature, tandis que les définitions des mots sont arbitraires et ne peuvent pas être contestées. Chacun est le maître, en effet, d'attribuer la signification qu'il veut aux termes qu'il emploie ; et si j'avertis, par exemple, que j'appellerai du nom de cercle toute figure qui a trois côtés et trois angles, je ne puis être en cela taxé d'aucune erreur, bien que je sois blâmable de détourner une expression de son sens ordinaire.

En outre, comme les définitions nominales sont arbitraires, non-seulement elles n'impliquent pas l'existence de leurs objets, elles n'en supposent même pas la possi-

bilité, et s'appliquent aussi bien à des termes qui signifient une chose contradictoire, comme une chimère, qu'à ceux qui désignent un être véritable. La définition réelle, au contraire, enveloppe la possibilité de son sujet, qui ne pourrait pas être défini, s'il n'avait pas une essence propre, n'impliquant pas contradiction. Que si l'essence nous échappe, et que nous ne connaissions que les accidents ou quelques effets, comme le bruit et la lumière qui accompagnent la foudre, la définition se borne à noter certaines propriétés qui conviennent au sujet; elle facilite ainsi l'emploi du terme qui le désigne; mais elle est nominale au fond, bien qu'en apparence elle soit réelle.

Quelques logiciens se sont demandé si la définition de mots ne rentrait pas dans la définition de choses, et réciproquement. Pour qui saisit bien le caractère de toutes deux, il est évident que cette simplification n'est pas possible, à moins qu'on ne tienne nul compte du langage ou nul compte de la pensée. Ce qu'il faut reconnaître, c'est que les définitions réelles sont à certains égards nominales, lorsque celui qui les entend, ignore à la fois le nom et la nature de la chose définie. Quand, par exemple, une nouvelle substance ou une espèce animale inconnue reçoit un nom nouveau qui dépend du choix de l'inventeur, évidemment la définition qui est donnée s'applique à la fois au nom et à l'objet.

Voyons maintenant comment l'esprit procède dans les définitions. Soit l'homme à définir.

La nature humaine comprend plusieurs éléments essentiels, comme l'être, l'organisation, le sentiment, la pensée. Mais chacun de ces éléments pris à part la dépasse, c'est-à-dire reparaît dans des choses différentes de l'humanité. L'être est dans tout ce qui existe; l'organisation se retrouve dans les plantes; le sentiment, dans

les animaux ; la pensée, en Dieu. Je n'aurai donc pas défini l'homme en lui attribuant la pensée, ou le sentiment, ou la vie organique, ou simplement l'existence. Cette attribution incomplète ne suffira pas pour donner une idée de ce qu'il est, et même elle exposera à le confondre avec ce dont il diffère.

Si je veux le caractériser pleinement, je dois chercher une formule qui non-seulement convienne à sa nature, mais qui n'exprime qu'elle, qui lui soit tellement propre, qu'elle ne puisse s'appliquer à aucune autre espèce que l'humanité.

Or, il est facile de voir que cette formule adéquate ne peut être que la réunion de tous les attributs humains qui se déterminent l'un l'autre en se combinant, et qui rapprochés donnent la représentation exacte de notre nature commune.

Le sentiment, la vie organique et la raison doivent donc également figurer dans la définition de l'homme. Il est un être organisé, sensible et raisonnable.

Mais la forme de cette définition peut aisément être simplifiée. Tous les objets de la pensée forment une série dont chaque terme est compris dans ceux qui le précèdent, et comprend à son tour ceux qui le suivent. L'individu est dans l'espèce, l'espèce dans le genre, le genre inférieur dans un genre plus élevé, tous les individus, toutes les espèces et tous les genres dans la catégorie suprême de l'être. Les attributs passent ainsi de classe en classe, en s'augmentant de l'une à l'autre, et il suit de là qu'on peut réunir sous une appellation générique tous ceux que l'objet à définir emprunte à la classé immédiatement supérieure.

La vie organique et le sentiment appartiennent au genre des êtres animés, dont l'homme fait partie ; à l'é-

nonciation successive de ces deux propriétés, je puis donc substituer le nom du genre qui les résume, et dire : L'homme est un animal, en ajoutant qu'il est doué de raison, pour achever de déterminer sa nature.

Les attributs généraux de l'humanité sont les seuls éléments qui entrent dans cette définition ; mais on peut aussi définir les choses, et on les définit même d'une manière plus instructive et plus profonde, en indiquant leur origine ou leur but. Les géomètres pouvaient définir la sphère un solide dont la surface a tous ses points à une égale distance d'un point intérieur appelé centre ; ils ont préféré dire qu'elle est un solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre. Quand j'énonce que la quadrature est la formation d'un carré équivalent à une figure, je suis moins complet, que si j'ajoute par une moyenne proportionnelle. Serait-ce définir une montre que d'en exposer le mécanisme et d'en taire l'usage ?

Mais, quels que soient l'objet et le mode de la définition, on doit remarquer qu'il faut toujours aboutir à un genre qui la comprend et à une différence qui la caractérise. Dans les deux définitions de la sphère, elle est rangée dans la catégorie des solides, et déterminée par l'addition d'une idée particulière. Les usages d'une montre servent de même à la reconnaître entre toutes les autres machines avec lesquelles on la classe.

Voilà le fondement du principe posé par Aristote, et avoué par la plupart des logiciens, que toute définition se fait par le genre et la différence, *omnis definitio fit per genus et differentiam*, ou autrement, que toute définition consiste à placer un objet dans une classe déterminée, et à indiquer les caractères qui le distinguent de tous les objets de la même classe.



Comme chaque genre a plus ou moins de compréhension, il n'est pas indifférent de choisir un genre ou un autre parmi ceux qui renferment l'objet à définir, mais il faut s'arrêter au genre qui le contient immédiatement. Ainsi, ce n'est pas la même chose de dire : L'homme est un *être*, ou : L'homme est un *animal* doué de raison ; car, dans le premier cas, je n'indique pas qu'il ait un corps uni à un esprit ; je le fais voir dans le second cas. Le genre qui renferme immédiatement un objet s'appelle son *genre prochain*.

Les logiciens ajoutent que la définition doit convenir à tout le défini et au seul défini, *toti definito et soli definito*, en un mot, être *propre* et *universelle* : précepte évident de soi-même.

Ils veulent aussi qu'elle soit *réciproque*, c'est-à-dire que le sujet et l'attribut puissent être pris indifféremment l'un pour l'autre. Ce dernier caractère est ce qui distingue la définition des propositions pures et simples dont les termes ne sont pas convertibles. L'or est jaune, voilà une proposition ; car l'idée de couleur jaune n'est pas adéquate à l'idée d'or, puisqu'il y a d'autres choses que l'or qui sont jaunes, et que l'or, de son côté, n'a pas cette unique propriété. Une étoile est un astre qui brille de sa propre lumière, voilà une définition, parce que le sujet et l'attribut sont deux idées égales, ou, pour mieux dire, une seule idée exprimée de deux manières différentes, par un seul mot, dans le premier membre, et par un assemblage de mots dans le second.

Une dernière qualité nécessaire à la définition, est la clarté. Une définition obscure, dit Aristote, ressemble à ces tableaux de mauvais peintres, qui sont inintelligibles, à moins d'une inscription pour en expliquer le sujet. Il est donc essentiel, lorsqu'on définit, d'éviter les méta-

phores qui voilent la pensée ; on doit, au contraire, rechercher la précision qui produit la netteté, et qui fait que la parole n'est, pour ainsi dire, que l'idée devenue sensible dans le discours.

Toute expression équivoque, toute notion indéfinie doit être définie. A cette condition seulement nous serons compris des autres, et nous nous comprendrons nous-mêmes.

Sachons cependant nous borner dans l'emploi des définitions. Tout ne peut pas être défini, tout ne doit pas l'être. A quoi bon définir les termes et les idées qui n'offrent rien d'ambigu ni d'obscur ? Comment définir les notions simples. Je puis définir *l'homme* ; pourquoi ? Parce que l'homme est un sujet composé qui se prête par conséquent à l'analyse ; mais je ne puis pas définir *l'être*, dont la simplicité s'y refuse.

Il n'y a qu'une science, la géométrie, où les définitions aient une évidence immédiate. Dans les autres branches des connaissances humaines, elles sont pour la plupart incomplètes et hypothétiques. C'est que les figures et en général les objets de la géométrie, comme quelques philosophes l'ont dit, sont des constructions de la pensée qui y met précisément ce qu'elle veut, et qui sait tout ce qu'elle y met, à peu près comme l'horloger connaît une pendule. Par exemple, décrire un cercle, c'est tracer une figure terminée par une courbe dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur qu'on appelle centre ; le mot *cercle* résume ce fait : la définition l'expose, et il ne reste au géomètre qu'à en tirer les conséquences. Il en est de même pour les triangles, pyramides, ellipses, etc., que nous pouvons toujours construire en aussi grand nombre qu'il nous plaît ; tout y est d'une clarté parfaite pour l'intelligence, parce

qu'elle engendre elle-même le sujet à définir. Comme, au contraire, les phénomènes, les substances, les causes nous sont donnés par la nature, et que nous ne les créons pas, nous ne pouvons nous en rendre compte que peu à peu, au prix de longs efforts et de pénibles efforts.

Il est évident que l'homme n'est pas un être passif, et que sa nature est essentiellement active. C'est cette activité qui le pousse à chercher à se rendre compte de ce qui l'entoure, et à en saisir les lois. Mais cette activité n'est pas une simple curiosité, elle est une recherche de la vérité, et elle se manifeste par une suite de questions et de réponses. C'est ainsi que l'homme se découvre lui-même, et qu'il découvre la nature. C'est ainsi que l'homme se découvre la logique, et qu'il découvre la métaphysique. C'est ainsi que l'homme se découvre la morale, et qu'il découvre la politique. C'est ainsi que l'homme se découvre l'art, et qu'il découvre la science. C'est ainsi que l'homme se découvre la religion, et qu'il découvre la philosophie. C'est ainsi que l'homme se découvre la civilisation, et qu'il découvre la culture. C'est ainsi que l'homme se découvre la société, et qu'il découvre la communauté. C'est ainsi que l'homme se découvre la liberté, et qu'il découvre la justice. C'est ainsi que l'homme se découvre la dignité, et qu'il découvre la grandeur. C'est ainsi que l'homme se découvre la gloire, et qu'il découvre la renommée. C'est ainsi que l'homme se découvre la puissance, et qu'il découvre la domination. C'est ainsi que l'homme se découvre la richesse, et qu'il découvre la prospérité. C'est ainsi que l'homme se découvre la sagesse, et qu'il découvre la sagesse.

---

## CHAPITRE XIX.

### DE LA DÉMONSTRATION ET DE L'ÉVIDENCE.

#### De la démonstration.

C'est à l'aide des axiomes et des définitions que l'esprit humain crée les mathématiques et en général toutes les sciences qui reposent sur la déduction, comme la jurisprudence, la théologie positive, etc. Les axiomes sont par eux-mêmes des vérités stériles; mais quand ils sont combinés avec les définitions, ils conduisent à des conclusions que l'esprit ne peut refuser d'admettre.

C'est en cela que consiste proprement la *démonstration* : elle n'est autre chose que la déduction elle-même s'appuyant sur des principes certains, et aboutissant à des conclusions également certaines. Les principes certains sont ici les axiomes et les définitions; d'où il résulte que, pour être valable, toute démonstration suppose : 1° que les définitions dont on part ne sont pas contestées; 2° que les axiomes sont clairs et évidents par eux-mêmes.

Quand donc une démonstration comprend des propositions qui ne sont pas certaines par elles-mêmes, ou des mots dont le sens est ambigu, il faut, avant de passer outre, définir ces mots et expliquer ces propositions de façon à dissiper toute incertitude et toute obscurité.

Pascal pose ces deux règles qui résument l'art de la démonstration :

« Prouver toutes les propositions un peu obscures, et n'employer à leurs preuves que des axiomes très-évidents ou des propositions déjà accordées ou démontrées. »

« Substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis, pour ne pas se tromper par l'équivoque des termes que les définitions ont restreints<sup>1</sup>. »

Pascal ajoute une troisième règle qu'il jugeait moins importante, et que cependant on ne peut négliger sans péril: c'est de « n'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes, qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver. »

Les philosophes ont souvent péché contre cette règle, au grand préjudice de leur science, lorsqu'ils ont cru nécessaire de démontrer les premiers principes, comme si les premiers principes n'étaient pas certains avant toute démonstration, puisqu'ils sont la base même de la démonstration. Les géomètres pèchent aussi contre cette règle toutes les fois qu'ils entreprennent de prouver des vérités qui sont beaucoup plus simples que les preuves qu'on en donne. Que d'efforts de raisonnement n'a-t-on pas faits pour démontrer que par un point donné, on ne peut mener qu'une seule parallèle à une droite donnée! Cette proposition découle de la notion même de la ligne droite, et l'esprit la comprend bien plus facilement lorsqu'on lui laisse le soin d'en reconnaître la vérité que lorsqu'on accumule, pour le convaincre, d'inutiles démonstrations.

\* De la démonstration par l'absurde.

Parmi les démonstrations, les unes sont *directes*, c'est-à-dire qu'elles s'appliquent aux choses en elles-mêmes,

1. De l'art de persuader.

et établissent qu'elles sont ou qu'elles ne sont pas ; les autres sont *indirectes* : elles prouvent qu'une chose est telle, en montrant l'absurdité qui s'ensuivrait si elle était autrement. Ce sont les *démonstrations par l'absurde*.

Si je veux prouver, par exemple, qu'une même droite ne peut couper la circonférence d'un cercle en plus de deux points, je pourrai supposer un moment qu'elle la coupe en trois points. La distance de ces trois points au centre du cercle est un rayon ; tous les rayons étant égaux, les trois distances se trouveraient donc égales, et il résulterait de l'hypothèse que d'un même point, qui est ici le centre du cercle, on peut abaisser trois lignes droites égales sur une même droite ; conséquence erronée, dont l'erreur sert à rectifier la fausse hypothèse d'où l'on est parti, et ramène à la proposition primitive qu'il fallait prouver.

Les démonstrations par l'absurde ou par l'impossible sont une application remarquable de ce procédé de l'analyse que nous avons décrit plus haut, et qui consiste à dégager, en partant des données de la question, une dernière proposition évidemment vraie ou évidemment fausse. Mais, suivant la judicieuse remarque des logiciens de Port-Royal, « elles peuvent convaincre l'esprit, mais elles ne l'éclairent point, ce qui doit être le principal fruit de la science ; car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne sait non-seulement que la chose est, mais pourquoi elle est ; ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible.... On peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres, mais que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui peut se prouver positivement<sup>1</sup>. »

1. *Logique de Port-Royal*, IV<sup>e</sup> partie, ch. ix. Il est à remarquer que

Démonstrations *a priori* et *a posteriori*.

Les philosophes distinguent encore les démonstrations *a priori*, qui sont fondées sur les notions pures de l'entendement, et les démonstrations *a posteriori*, qui paraissent tirées principalement de l'expérience. Ainsi l'existence de Dieu peut être prouvée, comme nous le verrons, soit par son idée universellement gravée dans les esprits : ce qui est la preuve *a priori*; soit par les merveilles de la création : ce qui est la preuve *a posteriori*. Mais on doit remarquer que les démonstrations dans lesquelles les données expérimentales paraissent avoir le plus de part, supposent en même temps certaines conceptions rationnelles qui éclairent et fécondent ces données; de sorte que l'expérience, à proprement parler, ne prouve rien par elle-même, et que toute sa valeur démonstrative est empruntée à des notions premières qu'elle n'a pas engendrées.

## De l'évidence.

Au terme de la démonstration, l'esprit se repose dans

*L'Instruction générale pour l'exécution du plan d'études des lycées interdit dans l'enseignement de la géométrie l'usage des démonstrations fondées sur la réduction à l'absurde.* « Lorsque, dit-elle, pour établir une proposition, on emploie cette tournure indirecte qui consiste à montrer qu'en partant d'une hypothèse contraire, on serait conduit à une conséquence absurde, on nous place assurément dans la nécessité de ne pouvoir nier que le contraire de la proposition à démontrer ne soit une absurdité. Mais a-t-on fait comprendre à l'élève pourquoi la proposition est vraie en elle-même? A-t-on développé son intelligence, donné plus d'étendue à son esprit, et l'a-t-on préparé à faire de nouveaux pas dans l'étude de la science? En aucune façon. Assurément, si la réduction à l'absurde était nécessaire pour établir l'exactitude d'une proposition, il faudrait bien se résigner à l'emploi de cette voie, quelque peu satisfaisante qu'elle soit. Loin de là cette méthode indirecte, lors même qu'il s'agit de la démonstration d'une proposition réciproque, n'est qu'une forme vicieuse qui ne simplifie que le langage. » Page 89 de l'édition in-4°. Paris, Imprimerie impériale, 1854.

*l'évidence* ; il voit, il entend la vérité qui a été démontrée. Elle paraissait d'abord obscure et insaisissable ; elle est devenue transparente et lumineuse, et elle captive l'intelligence aussi vivement que peuvent le faire les axiomes. Il y a donc une double évidence : l'une *immédiate*, qui est le propre des vérités premières, aussitôt admises qu'énoncées ; l'autre, qui naît peu à peu de la démonstration, qui suppose des idées intermédiaires, et que, par ce motif, les philosophes ont appelée *médiante*. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous parlerons de la *certitude*.



---

## CHAPITRE XX.

### DU SYLLOGISME : DE SES FIGURES ; DE SES RÈGLES.

La déduction qui descend des vérités générales aux vérités particulières est, comme on a pu le voir, le fond de la méthode des sciences exactes. Étudions-la donc avec soin dans sa forme la plus rigoureuse et la plus célèbre, qui est le *syllogisme*.

Ce qu'on entend par *syllogisme*.

Le *syllogisme* est un argument composé de trois propositions dont la dernière, appelée *conclusion*, découle des deux premières, appelées *prémises*.

Ces trois propositions naissent elles-mêmes de la combinaison de trois idées nommées *termes*, qui sont prises deux à deux. La plus générale de ces idées reçoit le nom de *grand terme* ; la moins générale, de *petit terme* ; celle qui fait le milieu est le *moyen terme*, dont le rôle est d'unir les deux idées extrêmes.

La proposition où le grand terme est comparé au moyen s'appelle *majeure* ; celle où le moyen est comparé au petit, *mineure* ; la *conclusion* naît du rapprochement du petit terme et du grand. La majeure et la mineure forment les *prémises* du raisonnement.

Soit, par exemple, ce *syllogisme* : Tout corps est pesant ; or, l'air est un corps ; donc l'air est pesant. Les trois termes d'où résultent ces propositions sont les idées de *corps*, *pesant*, *air*. Le grand terme est *pesant*,

qui exprime une qualité très-générale ; le petit terme est *air*, qui désigne une substance particulière ; le moyen terme est *corps*, qui sert à montrer que l'attribut *pesant* convient à l'air. La majeure est d'après cela : Tout corps est pesant ; la mineure : L'air est un corps ; et ces deux propositions forment les prémisses que suit la conclusion : L'air est pesant.

La majeure est en général énoncée la première ; cependant elle pourrait aussi bien ne l'être qu'après la mineure. Ce qui la caractérise, ce n'est pas la place qu'elle occupe, ce sont les idées qu'elle renferme.

Telle est la constitution régulière du syllogisme ; mais il est bien rare que le raisonnement se présente sous cette forme sévère et presque géométrique. Tantôt les prémisses demandent à être expliquées et prouvées, n'étant pas claires par elles-mêmes ; tantôt la conclusion en sort si naturellement qu'il est superflu de les énoncer toutes les deux. Il arrive d'autres fois que l'esprit assemble plusieurs syllogismes qu'il abrège en les exprimant, et d'où il tire une conclusion unique. De là dérivent autant de variétés du procédé déductif :

1° *L'enthymème*, où une des prémisses du syllogisme est sous-entendue ; ex. : Tout corps est pesant ; donc l'air est pesant ;

2° *L'épichérème*, où une au moins des prémisses est accompagnée de sa preuve ; ex. : Tous les corps sont pesants, l'expérience le démontre ; or, l'air est un corps ; donc, etc.

3° Le *sorite*, enchaînement de propositions d'où sort une seule conséquence ; ex. : Qui honore Dieu, respecte ses commandements ; qui respecte les commandements divins, pratique la charité ; qui pratique la charité, contribue à prévenir le crime par le soulagement de la

misère; qui prévient les actions criminelles sert les intérêts de l'État; donc celui-là sert les intérêts de l'État qui honore Dieu.

4° Le *dilemme*, où deux propositions contraires deviennent le point de départ de deux syllogismes qui ont la même conclusion; ex. : En ce monde, on suit ses passions ou on ne les suit pas. Si on ne les suit pas, on est malheureux des efforts qu'il faut faire pour les combattre; si on les suit, on est malheureux de la honte qu'on s'attire en s'y abandonnant. Il n'y a donc point de bonheur en ce monde.

5° L'*exemple*, qui consiste à prouver la majeure du syllogisme par un fait analogue à la conséquence que l'on veut tirer, etc.

#### Figures et modes du syllogisme.

Le procédé déductif présente des différences d'un autre ordre qui sont les *modes* et les *figures* du syllogisme. Les modes dépendent de la forme des propositions qui entrent dans le raisonnement; les figures, de la place occupée par le moyen terme dans les prémisses.

Lorsque l'esprit juge, ou il affirme qu'une chose est, ou il affirme qu'elle n'est pas; en d'autres termes, il nie qu'elle soit. En outre, soit qu'il affirme, soit qu'il nie, il le fait d'une manière générale ou particulière. Il y a donc quatre sortes de jugements ou de propositions : 1° propositions *affirmatives universelles* : Tous les hommes sont mortels; 2° propositions *négatives universelles* : Aucun homme n'est parfait; 3° propositions *affirmatives particulières* : Pierre est malheureux; 4° propositions *négatives particulières* : Pierre n'est pas riche.

Les scolastiques désignaient ces quatre propositions

par les voyelles A, E, I, O, et, pour indiquer leur double caractère, ils avaient imaginé les deux vers suivants :

Asserit A, negat E, verum generaliter ambæ,  
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Comme on peut combiner de soixante-quatre manières différentes quatre termes pris trois à trois, les modes du syllogisme s'élèvent à soixante-quatre, dont les différences résultent du caractère affirmatif ou négatif, général ou particulier, des prémisses et de la conclusion.

Pour les figures, elles sont au nombre de quatre seulement : car le moyen terme ne peut occuper que quatre positions, comme sujet ou comme attribut, tantôt dans la majeure, tantôt dans la mineure.

Dans la première figure, il est sujet de la majeure, attribut de la mineure ; dans la seconde, il est attribut de toutes deux ; dans la troisième, il est sujet ; dans la quatrième, il est attribut de la majeure et sujet de la mineure. Galien, qui fut à la fois grand philosophe et grand médecin, a, dit-on, admis le premier cette quatrième figure, qu'Aristote avait négligée comme étant moins naturelle que les trois autres.

Chaque figure étant susceptible de soixante-quatre modes, on voit que le nombre total des variétés du syllogisme monte à deux cent cinquante-six ; qu'il y a deux cent cinquante-six manières de raisonner par déduction.

#### Règles du syllogisme.

Mais tous les syllogismes que l'esprit a la possibilité de faire ne sont pas également bons et ne mènent pas à une conclusion. La plupart sont une suite frivole de propositions d'où nulle conséquence ne peut sortir. Il est donc nécessaire de reconnaître les conditions que doivent

remplir les bons raisonnements, afin de pouvoir les distinguer des mauvais. Tel est l'objet des règles du syllogisme qui ont été posées pour la première fois par Aristote, avec une précision supérieure, et qui furent développées au moyen âge par les scolastiques. Les huit principales, où sont résumées les conditions essentielles du syllogisme, s'exprimaient naguère par les vers suivants :

Terminus esto triplex, medius, majorque minorque.  
 Latius hos quam præmissæ conclusio non vult.  
 Nequaquam medium capiat conclusio fas est.  
 Aut semel aut iterum medius generaliter esto.  
 Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur.  
 Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.  
 Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.  
 Pejorem sequitur semper conclusio partem.

Voici la traduction et le commentaire de ces vers barbares, dignes de l'oubli où ils sont tombés :

1° Tout syllogisme doit renfermer trois termes : le grand, le petit et le moyen. Donc, il ne faut pas d'une proposition à l'autre changer le sens des termes, puisque, dans ce cas, les mêmes mots n'exprimant pas les mêmes idées, on pourrait au lieu de trois idées en avoir quatre, en avoir cinq, etc.

2° Les termes du syllogisme ne doivent pas être pris dans la conclusion plus généralement que dans les prémisses. Les planètes sont des astres ; les planètes accomplissent leur révolution autour du soleil ; conclurai-je que les astres tournent autour du soleil ? Non : car je donnerais ainsi dans la conclusion au mot *astres* un sens général qu'il n'a pas dans les prémisses.

3° La conclusion ne doit pas renfermer le moyen terme. Le moyen terme sert à montrer le rapport des deux termes extrêmes auxquels il est successivement

comparé. Donc, il est étranger à la conclusion, qui est l'expression de ce rapport.

4° Le moyen terme doit être pris une fois au moins universellement, c'est-à-dire dans toute son étendue. Autrement il pourrait, par l'une de ses parties, convenir au grand terme et par une autre au petit terme sans que nous fussions en droit de conclure de là que le petit terme et le grand terme se conviennent entre eux. Soient ces deux prémisses : Quelques corps sont doués de propriétés électriques ; quelques corps sont combustibles ; il ne suit pas de là que les corps combustibles sont doués de propriétés électriques, ni que les corps doués de propriétés électriques sont combustibles.

5° On ne peut tirer une conclusion de deux prémisses négatives. Quand les prémisses sont négatives, c'est que le moyen terme ne s'accorde pas avec les extrêmes ; mais est-ce à dire ou que les extrêmes s'accordent, ou qu'ils ne s'accordent pas ? Les ellipses ne sont pas des triangles, et les triangles ne sont pas des cercles ; ce qui ne prouve pas qu'un cercle soit la même figure qu'une ellipse, ni une figure différente.

6° On ne peut également tirer aucune conclusion de prémisses particulières. En effet, quand les prémisses sont toutes deux particulières, le moyen terme y est pris pour une partie seulement de son étendue. Or nous venons de voir qu'il devait être pris une fois au moins universellement.

7° Une conclusion négative ne saurait sortir de prémisses affirmatives. Si j'ai affirmé que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, quelle raison aurais-je de soutenir qu'ils sont désunis entre eux ?

8° La conclusion suit toujours la plus faible partie ; c'est-à-dire elle est négative, si une des prémisses est

négative : elle est particulière, si une des prémisses est particulière; elle est à la fois particulière et négative, si l'une des prémisses est négative et l'autre particulière, comme lorsque je dis : Aucun homme n'est parfait ; or, Pierre est homme, donc Pierre n'est pas parfait.

Outre les règles précédentes, qui résument, nous l'avons dit, les conditions essentielles du raisonnement, les scolastiques en avaient établi d'autres propres à chaque mode et à chaque figure. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail cette longue suite de préceptes, désormais sans usage, qui composaient la logique de l'école. Bornons-nous à constater le fait qu'ils servent à mettre en lumière : c'est que, parmi les deux cent cinquante-six modes du raisonnement, il n'en est que dix-neuf qui soient concluants.

Au reste, cette législation si détaillée peut aisément être ramenée à des termes plus simples. Il a été démontré par les philosophes modernes que toutes les règles, tant particulières que générales, du syllogisme, rentraient dans ces deux principes : 1° que nul terme ne doit être pris d'une manière plus générale dans la conclusion que dans les prémisses; 2° que le moyen terme doit être pris une fois au moins universellement. Ces dernières règles peuvent elles-mêmes se ramener à un principe général qui est presque un axiome du sens commun, savoir que les prémisses doivent renfermer la conclusion.

---

---

## CHAPITRE XXI.

### USAGE ET ABUS DE LA FORME SYLLOGISTIQUE.

L'importance du syllogisme a été diversement jugée par les scolastiques et par les philosophes modernes. Les premiers considéraient l'art syllogistique comme le moyen le plus direct, sinon comme le seul moyen de parvenir à la vérité; voilà pourquoi ils ont mis tant de soin à en définir exactement les moindres règles. Les seconds, au contraire, n'ont voulu voir dans cet art si vanté qu'une invention stérile, frivole, et ils l'ont banni du domaine de la philosophie sérieuse.

Ces deux manières de voir sont également exagérées. Le syllogisme n'est sans doute pas le seul moyen de connaître que nous ayons; mais il n'est pas non plus un procédé purement artificiel qui serait né un jour des combinaisons d'un homme de génie. Il constitue, comme l'induction, une opération régulière et naturelle de l'esprit humain qui l'emploie habituellement, même à son insu. Bossuet remarque avec beaucoup de sens que toutes les fois que nous trouvons dans le discours les particules *parce que, car, puisque, donc*, et les autres qu'on nomme causales, c'est la marque presque indubitable du raisonnement. Le syllogisme n'est pas énoncé; mais l'esprit le fait intérieurement, et achève en lui-même les jugements qu'il n'exprime pas.

Dans les sciences exactes, le syllogisme est le fond de toutes les démonstrations, dont il n'est pas une seule qui



ne renferme une majeure et une mineure, conduisant à une conclusion. On pourrait considérer les mathématiques comme un sorite immense dont les parties s'enchaînent avec une rigueur parfaite, depuis les définitions et les axiomes, qui sont des vérités de sens commun, jusqu'aux nouveaux théorèmes que chaque siècle ajoute à ceux qui étaient anciennement connus.

Dans la science du droit, le rôle du syllogisme n'est pas moins marqué. Je ne parle pas de ces notions innées de justice et d'honnêteté, qui sont les principes premiers dont la loi écrite est le commentaire. Mais la loi écrite elle-même a des conséquences que le législateur n'a pas expressément indiquées, et que la mission du jurisconsulte et du juge est précisément de dégager. Et ce travail d'interprétation ne peut avoir lieu que par une suite de syllogismes qui s'appuient sur le texte de la loi prise comme règle générale, et qui de là descendent aux cas particuliers. Analysez les jugements que rendent les tribunaux; vous y trouverez toujours une majeure, qui est un article de loi; une mineure, qui est l'énonciation du fait soumis à la décision des magistrats; une conclusion, qui sera, dans les jugements criminels, la peine infligée au condamné, et dans les jugements civils, le règlement final des droits des plaideurs.

C'est donc bien à tort que la plupart des philosophes modernes, Leibnitz excepté, ont proscrit le syllogisme comme s'il n'était pas une opération naturelle de l'intelligence, une loi nécessaire qu'elle suit lorsqu'elle raisonne, soit dans le commerce habituel de la vie, soit dans la science.

Mais les scolastiques ne s'étaient pas contentés de mettre en lumière cette forme essentielle de la démonstration, ni même de reproduire les descriptions si pro-

fondes qu'Aristote en a données ; ils avaient dépassé le philosophe grec, et, poussant l'analyse à ses plus extrêmes limites, leur subtilité avait créé pour l'usage de la philosophie, que dis-je ? pour l'usage de toutes les sciences, une méthode tout artificielle qui donne lieu aux plus sérieuses objections :

1<sup>o</sup> Elle est d'une sécheresse et d'une monotonie qui, outre le dégoût qu'elles amènent, nuisent encore à l'étendue de l'esprit et le disposent à la routine ;

2<sup>o</sup> Elle se complique à l'infini de préceptes de détail qui surchargent l'intelligence, et, loin de faciliter sa marche, l'embarrassent et la retardent ;

3<sup>o</sup> Elle corrompt le langage philosophique par les termes et les formules techniques qu'elle y introduit ;

4<sup>o</sup> Elle part de principes qu'elle ne vérifie pas, substitue l'étude des mots à celle des choses, détourne de l'observation, et par là s'oppose aux progrès de la saine philosophie et surtout aux progrès des sciences naturelles qui ne vivent pas d'abstractions, mais qui ont pour objet les réalités.

Une méthode qui offrait de pareils inconvénients, rendus chaque jour plus visibles par la stérilité des résultats qu'elle produisait, méritait le discrédit profond où elle était tombée dès la fin du moyen âge. Aussi, lorsque Bacon vint enseigner que l'art d'interpréter la nature ne consistait pas à disputer sur toutes choses, mais à étudier patiemment les faits ; lorsque Descartes, joignant l'exemple au précepte, montra, par tout l'ensemble de ses travaux, combien de vérités importantes la raison peut ou découvrir ou démontrer, pourvu qu'elle ne se paye pas de termes obscurs, mais qu'elle s'attache aux idées claires, ces illustres fondateurs de la philosophie moderne ne firent que répondre au vœu des esprits les plus excel-

lents de leur siècle, en consommant une réforme que depuis longtemps déjà l'abus du syllogisme avait rendue nécessaire et inévitable.

Toutefois la méthode syllogistique elle-même, employée dans une sage mesure, n'est pas sans offrir de notables avantages, que ses adversaires ont eu le tort de méconnaître.

Il est certain qu'elle fait contracter à l'esprit d'excellentes habitudes, qu'elle le rend ferme, exact, rigoureux et en même temps souple et délié.

Elle a une autre utilité : elle sert à prévenir les erreurs qui naissent des notions obscures et mal définies. Les vrais rapports des idées nous échappent quand elles sont surchargées de mots plus propres souvent à les voiler qu'à les faire comprendre; mais une fois dépouillées de tout ornement étranger et amenées, pour ainsi dire, face à face dans les prémisses d'un syllogisme, elles manifestent d'elles-mêmes leurs caractères propres, leur sens véritable, et il est aisé de voir si elles peuvent s'unir pour former des jugements.

Observons enfin que l'emploi de la forme syllogistique dans les écoles du moyen âge n'a pas été sans influence sur la formation et le perfectionnement des langues modernes. Nulle cause n'a contribué d'une manière plus efficace à donner au français, en particulier, cette construction à la fois naturelle et sévère qui présente les mots dans l'ordre même où la raison les place. De là sont nées cette précision supérieure et cette clarté remarquable qui le distinguent, et qui, de l'aveu unanime, en font par excellence la langue de la raison et de la philosophie.

---

**CHAPITRE XXII.****DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES MORALES.**

Le premier objet des sciences morales est l'esprit de l'homme; c'est par là qu'elles se distinguent des sciences physiques et naturelles, qui se proposent la connaissance des corps. L'étude de l'esprit humain a pour corollaires la connaissance de Dieu, celle de notre destinée ici-bas et de notre fin dernière, l'étude des lois, l'art de gouverner les hommes et celui de les élever; la connaissance du développement de l'humanité à travers les âges. De là les divisions de la science morale, la psychologie, la théodicée, la morale, la jurisprudence, la politique, la science de l'éducation, l'histoire.

Mais, quel que soit le domaine d'une science, elle ne comprend jamais que des faits à connaître et des questions à résoudre. Les sciences morales ne diffèrent pas sous ce rapport des autres branches de la connaissance humaine. Or, quel est le moyen de connaître les faits? C'est, comme nous l'avons vu, l'observation. Et comment décider une question? Nous l'avons vu encore, à l'aide du raisonnement, c'est-à-dire de ce merveilleux pouvoir que l'homme a de dégager l'inconnu du sein du connu. La méthode des sciences morales est donc toute trouvée: c'est l'alliance du raisonnement et de l'observation.

Le philosophe veut-il connaître les phénomènes de l'âme, ses opérations, ses facultés? Veut-il pénétrer les

ressorts cachés qui font mouvoir le cœur humain, dé-mêler nos penchans secrets, nos vices et nos vertus ? La nature elle-même lui a tracé la voie qu'il doit suivre : il doit observer.

Veut-il s'élever plus haut, veut-il sonder, autant qu'il est donné à notre faible raison, les mystères de l'existence divine et de notre destinée ? Il doit se confier à la puissance du raisonnement.

Certains esprits absolus ont essayé de ramener toutes les règles de la méthode à l'observation ; d'autres, non moins exclusifs en sens contraire, ont fait *consister la science dans une chaîne de déductions régulières dont les anneaux descendraient de quelques principes abstraits jusqu'à la réalité*. Égale erreur, égal péril des deux parts. Si le philosophe ne faisait que raisonner, il raisonnerait au hasard et se perdrait bientôt dans de vaines hypothèses. S'il se bornait à observer, il devrait renoncer à connaître les vérités les plus hautes, les plus importantes qui ne sont pas du domaine de l'expérience. Il faut qu'il emploie tour à tour ces deux procédés, sachant appliquer à chaque question celui qu'elle réclame.

Comment l'esprit humain peut être observé.

Mais que peut être l'observation appliquée aux vérités de l'ordre moral, sinon le retour de la pensée sur elle-même, *sinon l'exercice de la conscience et de la réflexion ?* L'âme, nous l'avons dit, *ne tombe pas sous les sens ; on ne la touche ni on ne la voit*. Si donc le philosophe veut l'étudier, il ne doit pas la chercher parmi les objets sensibles ; il ne doit pas tourner sa vue au dehors, mais au dedans de lui. C'est en consultant ce témoin *intérieur* de nos pensées et de nos plus secrets sentiments qu'il apprendra à connaître les hommes, parce qu'il

aura connu son propre cœur. Mais il ne suffit pas pour cela de la vue distraite, passagère et, pour ainsi dire, accidentelle de nous-mêmes. L'âme n'est fidèlement connue que si elle a été lentement et profondément observée. Il est un art qui consiste à se placer au centre de la vie intérieure, à démêler les phénomènes si variés qui la composent, à négliger les uns pour considérer les autres plus à l'aise, à ressusciter par la force de la mémoire ceux qui ont disparu, à fixer en quelque sorte devant la conscience les parties de la nature humaine qu'il s'agit d'étudier. Cet art qui n'est pas sans analogie avec l'expérimentation dans les sciences physiques, a été pratiqué par tous les moralistes. Quiconque ne le possède pas ignore le cœur humain et s'ignore lui-même.

Certitude de la conscience.

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que la conscience qui est ici le premier instrument de la connaissance, n'est ni moins rapide ni moins sûre que les sens extérieurs.

Qui a jamais douté des douleurs et des joies qu'il se sentait éprouver? des jugements et des idées qu'il se sentait concevoir? de ses résolutions, de ses actions? Il y a plus : le témoignage de la conscience est à l'abri des objections que celui des sens a quelquefois soulevées. En effet, le principal argument du scepticisme, c'est la difficulté d'expliquer comment le sujet intelligent peut sortir de lui-même et aller atteindre au dehors un objet qui lui est étranger. Or, cette difficulté n'existe pas pour les connaissances que nous devons au sens intime, puisque ici le sujet et l'objet se confondent; que c'est l'âme qui connaît et que c'est elle qui est connue.

Les sciences morales, appuyées sur l'observation di-

recte de la nature humaine, constituent donc un ordre de sciences aussi positives que l'histoire naturelle ou la physique ; car elles possèdent à la fois un objet propre et une méthode sûre. Elles offrent même cet avantage que l'observateur porte sans cesse avec lui l'objet et l'instrument de ses observations, à la différence de tant d'autres sciences, comme la chimie, la zoologie, l'astronomie qui attendent durant des années entières, ou qui sont réduites à chercher au loin, au prix de mille sacrifices, soit les matériaux, soit les instruments de leurs études.

*Difficultés de l'observation intérieure.*

Toutefois les philosophes tombent d'accord que, dans les sciences morales, l'observation est très-délicate et que l'étude régulière de l'âme trouve à chaque pas des écueils qui en compromettent le succès.

Non-seulement nous sommes entraînés vers la nature extérieure par un instinct puissant que l'habitude de nous répandre au dehors a singulièrement fortifié depuis notre naissance ; mais la *simultanéité des faits à connaître*, le peu d'impression qu'ils font, le peu de traces qu'ils laissent après eux, sont autant de causes qui multiplient les chances d'omission et d'erreur.

Vainement nous essayons de nous partager entre les phénomènes qu'il s'agit d'observer, et l'opération réfléchie qui est nécessaire pour s'en rendre compte. La réflexion n'a d'autre résultat que de les suspendre et de les faire évanouir. Ainsi la passion se calme et s'affaïsse, dès que celui qui l'éprouve rentre en lui-même et se considère.

Enfin le premier développement de nos penchants et de nos idées remonte à nos plus tendres années, c'est-à-

dire à un âge dans lequel la pensée qui s'ignore encore n'a pas le pouvoir ni la volonté de se connaître. Ce travail intérieur de l'âme qui s'éveille à la raison, à la science et à la vertu, offrirait sans doute le plus instructif et le plus curieux de tous les spectacles; mais il échappe à l'observation et nous n'en connaissons rien que par conjecture.

Si nous ajoutons les obstacles qui naissent de l'imperfection naturelle de notre intelligence, des préjugés, de l'esprit de système, des passions enfin qui n'exercent dans aucun genre d'études plus d'influence que dans celle qui a pour objet la nature morale de l'homme et la constitution des sociétés, nous comprendrons pourquoi le progrès de la philosophie a été si fréquemment retardé par des erreurs peut-être pires que l'ignorance.

Moyen d'obvier à ces difficultés.

C'est le devoir de tous ceux qui aiment sincèrement la sagesse, de se pénétrer du sentiment de ces difficultés, afin de s'entourer dans la recherche du vrai de tous les moyens, de tous les secours que la Providence nous a ménagés.

Nous ne vivons point isolés ici-bas. Nous faisons partie d'une société dont les membres, doués comme nous d'intelligence, peuvent seconder et abrégé nos efforts.

Ce serait une grande marque de présomption que de mépriser leurs lumières, et que de prétendre suffire par nous-mêmes à l'œuvre si laborieuse de la découverte du vrai.

Que le philosophe ne se fie donc pas à sa seule raison; mais qu'il s'aide des conseils et de l'exemple d'autrui. Qu'il interroge les opinions généralement reçues, les traditions, le sens commun, parce qu'un fond de vérité



se cache dans les croyances que l'humanité tout entière partage. Qu'il étudie les doctrines des hommes de génie qui l'ont précédé dans la carrière; ces doctrines ont leurs raisons d'être, et renferment de salutaires enseignements. Qu'il ne dédaigne pas, mais plutôt qu'il pratique assidûment la lecture des historiens et celle des grands orateurs et des grands poètes, versés eux-mêmes dans la connaissance de ces mystères du cœur qui sont l'objet de ses propres méditations.

Dans certaines branches des sciences morales, ces études comparatives de littérature et d'histoire, *ne sont pas, comme on pourrait le penser, un simple appendice, mais le fond même de la méthode.*

Que serait, par exemple, la politique, sans les leçons de l'expérience.

Lorsque dans le silence du cabinet, un philosophe pose les bases de la constitution sociale qu'il juge la meilleure, sans tenir compte du génie des peuples, de la différence des temps, des pays et des situations, ce philosophe peut faire preuve d'une force d'esprit peu commune; mais la vie et la solidité manquent à ses combinaisons les plus ingénieuses qui sont renversées au premier souffle, si toutefois le caprice des circonstances permet qu'elles subissent l'épreuve de la pratique.

Platon veut tracer le plan d'une république idéale; il part de la notion de la justice; il s'attache à cette règle et n'en admet pas d'autres; quelle est sa dernière conclusion? L'abolition de la famille et de la propriété, c'est-à-dire le démenti le plus audacieux aux penchants et aux croyances les plus énergiques de la nature de l'homme.

Aristote, mieux inspiré que son rival, préludait par l'analyse des constitutions de plus de cent cinquante États de la Grèce à son grand traité de politique.

Combien d'erreurs la philosophie sociale n'eût-elle pas évitées de nos jours, si, moins présomptueuse et plus circonspecte, elle avait cherché les lois primordiales de la société dans l'histoire, au lieu de prétendre les fabriquer elle-même à la lueur trompeuse de formules abstraites qui ne peuvent qu'égarer !

Concluons de tout ce qui précède que la vraie méthode des sciences morales ne consiste pas seulement dans l'analyse psychologique et dans le raisonnement ; mais dans l'alliance de ces deux procédés avec la méditation assidue des traditions humaines et des leçons de l'histoire.

Il faut le dire en terminant, même avec le secours de la meilleure méthode, le plus habile philosophe ne saurait parvenir à la pleine possession de la vérité. L'esprit humain n'a qu'une portée limitée ; l'art, quelle que soit sa puissance, ne peut corriger ce vice irrémédiable de notre nature. Il est des questions qui supposent la connaissance de l'infini, et qui pendant la durée de l'existence actuelle resteront toujours environnées de mystères pour l'homme : par exemple, l'accord de la prescience divine avec la liberté humaine, et l'origine du mal. Attachons-nous donc à l'examen des vérités accessibles, et sachons en même temps respecter les barrières que la Providence a posées devant nous ; évitons ces recherches présomptueuses et vaines qui ne sont pas moins funestes que le doute et le découragement au solide savoir et à la vertu.

---

---

## CHAPITRE XXIII.

### AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE.

Le témoignage, par les idées qu'il engendre et par les jugements dont il est la règle, a une part si étendue, non-seulement dans les sciences, mais dans la pratique journalière de la vie; il exerce une si profonde influence, que l'examen de ses applications et de ses lois rentre naturellement dans le cadre des études logiques.

Importance du témoignage comme source de nos idées.

Il n'est pas nécessaire d'avoir longtemps réfléchi pour se convaincre que nous n'avons pas acquis par nous-mêmes toutes les connaissances que nous possédons, mais que nous en avons puisé un grand nombre dans le commerce de nos semblables. Les premières lueurs de l'intelligence venaient à peine de se montrer en nous, que nous apprenions de nos parents l'art de nommer les objets et de figurer les noms par des signes écrits. A l'étude des éléments de la parole et de l'écriture succéda celle de la religion, de l'histoire, de la littérature, des sciences et des arts. Nous avons vu s'écouler ainsi la première période de notre existence, entourés de maîtres qui nous ont enseigné la meilleure partie de ce que nous savons. Maintenant encore, il nous arrive tous les jours d'invoquer le témoignage des autres; nous nous aidons de leurs conseils et de leur expérience; c'est par eux que nous apprenons mille choses qui touchent aux intérêts de la société domestique et civile, et dont nous ne pourrions juger par

nous-mêmes, comme les contrats et obligations, les liens de parenté, les décisions des tribunaux, les lois etc.

On s'est souvent demandé quelle était l'origine de la confiance que l'homme accorde si facilement à la parole d'autrui. Certains philosophes n'ont vu là qu'une induction tirée à la fois du pouvoir que nous avons de connaître la vérité et du penchant qui nous porte à la dire fidèlement; d'autres ont cru reconnaître l'effet irrésistible d'un instinct de crédulité naturel au cœur de l'homme. A quelque opinion qu'on se range, la foi dans le témoignage a besoin d'être sévèrement réglée, puisqu'il a autant de puissance pour nous abuser et nous égarer que pour nous instruire.

#### Applications diverses du témoignage.

Les moyens d'instruction que nous trouvons dans le témoignage se rapportent à deux genres d'objets différents, savoir : 1° les doctrines ; 2° les faits.

#### Règles du témoignage en matière de doctrines.

Pour les doctrines, il faut encore distinguer si elles sont purement spéculatives, comme l'hypothèse que le soleil tourne autour de la terre ou la terre autour du soleil; ou bien si elles ont une valeur pratique et peuvent exercer de l'influence sur notre moralité et notre bonheur, comme le dogme de l'existence de Dieu et celui de l'immortalité de l'âme.

S'agit-il de doctrines spéculatives touchant à des questions qui sollicitent vivement la curiosité de l'homme, mais qui n'intéressent pas la pratique, le grand nombre ni même la gravité des témoignages ne sont pas une garantie suffisante de leur vérité. Combien n'a-t-on pas vu de fausses opinions, en physique et en astronomie, être

adoptées à peu près universellement et par le vulgaire et par les savants. Ici donc, il faut savoir user largement de sa raison et ne se rendre qu'à l'évidence. Il faut se persuader que la nature matérielle et ses lois ont été livrées par la sagesse divine aux disputes des hommes, que la foule est un mauvais juge de pareilles questions, et que le génie même est exposé à se tromper, s'il n'est pas éclairé par de longues et patientes observations.

Quand une opinion est très-ancienne, nous sommes enclins à l'admettre; il nous semble qu'elle est le fruit du génie mûri par l'expérience; nous reportons sur ceux qui l'ont inventée une partie de la vénération que la vieillesse nous inspire. Cependant les anciens n'ont pas les mêmes titres à notre confiance que les vieillards. Le vieillard sait beaucoup plus que nous, parce qu'ayant vécu plus longtemps, il a pu observer et réfléchir davantage. Mais relativement à la génération actuelle, ces anciens qui nous ont précédés de plusieurs siècles, représentent la jeunesse : *antiquitas seculi*, comme dit Bacon, *juventus mundi*<sup>1</sup>. Ce sont eux qui manquent d'expérience, parce qu'ils ont derrière eux un passé moins long. Nous qui sommes les derniers venus, nous connaissons mieux la nature; nous héritons de la science de nos devanciers, qui s'accroît chaque jour du résultat de nos propres observations.

Si le respect de l'antiquité devait servir de règle dans la physique et les mathématiques, il nous faudrait remonter bien au delà d'Aristote et de Platon, jusqu'à ces premiers sages dont la Grèce honorait le savoir, mais dont les systèmes sur l'origine de l'univers se succédaient

1. *De Augmentis scientiarum*, I, 38. Cf. *Novum organum*, I, 84. Mais il faut lire surtout le célèbre morceau de Pascal *De l'autorité en matière de philosophie*.

comme de vains songes ; les admirables progrès accomplis dans la suite des siècles, par la raison de l'homme, seraient non venus ; et nous devrions répudier les conquêtes de l'industrie moderne, par cela seul qu'elles n'étaient pas connues des Grecs ni des Romains.

La philosophie moderne eut à lutter, lors de sa naissance, contre le préjugé qui consacrait l'autorité des anciens, même dans les matières qui dépendent le plus de l'expérience. Elle fit voir avec une incomparable force de raison l'inanité et le péril du respect superstitieux de l'École pour les livres d'Aristote. Mais elle tomba bientôt dans un excès non moins funeste, en appliquant aux vérités morales et religieuses une règle qu'il fallait réserver pour les vérités de pure spéculation.

En morale et en religion, comment l'antiquité et la généralité des croyances ne mériteraient-elles pas la considération la plus sérieuse ? Il s'agit de vérités qui ne s'adressent pas seulement à l'esprit, mais au cœur, qui sont la règle de nos actions, et d'où dépendent tout ensemble notre bonheur et notre moralité. La Providence divine a dû les graver au fond des âmes, et toutes les intelligences, les plus grossières comme les plus cultivées, sont en quelque sorte appelées à en rendre témoignage. Lors donc, que depuis les âges les plus reculés et dans les contrées les plus lointaines, tous les hommes se trouvent d'accord sur certaines maximes, que ces maximes sont partout reconnues et partout pratiquées, n'est-il pas juste de les considérer comme un jugement de la nature raisonnable de l'homme ? Qui ne voit qu'une maxime morale qui serait fautive n'aurait pu s'accréditer dans tout le genre humain et traverser tous les siècles ? Avant qu'elle eût pu se répandre chez une seule nation, l'épreuve de la pratique en aurait fait justice. Aussi le

consentement universel est-il invoqué par la philosophie comme un argument décisif en faveur de l'existence de Dieu, de la liberté de l'homme, de la distinction du bien et du mal, et de bien d'autres vérités. Il dispenserait même de recourir à d'autres preuves, si l'intelligence de l'homme n'éprouvait l'irrésistible besoin de se rendre compte à elle-même des traditions les plus authentiques et les plus certaines.

Règles de témoignage en matière de faits.

Mais l'application la plus ordinaire du témoignage, c'est la connaissance des faits. Les règles à observer en ce cas sont de deux sortes : les unes regardent les faits eux-mêmes ; les autres les témoins.

Les faits doivent être : 1° *possibles* ; 2° *vraisemblables*. Possibles, c'est-à-dire de ne pas impliquer de contradiction ; vraisemblables, c'est-à-dire ne pas s'écarter du cours ordinaire des choses. Cependant, il ne faudrait pas se hâter de rejeter un fait qui paraîtrait ne pas remplir ces deux conditions, s'il était attesté par des témoins sérieux ; car, d'une part, le vrai peut quelquefois, selon le vers de Boileau, n'être pas vraisemblable, et, d'une autre part, la possibilité des choses ne se laisse pas toujours apprécier exactement. Qui de nous saurait mesurer l'étendue infinie de la puissance de Dieu et pénétrer dans le secret de ses volontés ? Et même, sans aborder cet ordre de considérations, combien de faits d'abord déclarés impossibles, comme la chute des aérolithes, ont été ensuite reconnus véritables !

Les témoins doivent être : 1° *capables* ; 2° *véridiques* ; 3° *clairs*. En d'autres termes, il faut qu'ils n'aient pu être trompés, qu'ils ne veuillent pas tromper et qu'ils s'ex-

priment de manière à être compris. S'ils parlent de faits qu'ils n'ont pas été à portée de connaître, ou s'ils manquent de bonne foi, ou si les termes dont ils se servent sont inintelligibles ou seulement obscurs, leur déposition est de nulle valeur.

Quand on arrive à l'application de ces règles, ce sont les circonstances qui décident si elle doit être plus ou moins sévère. Lorsque plusieurs témoins s'accordent à l'égard d'un fait, il est moins nécessaire de soumettre à un examen scrupuleux leur capacité et leur véracité individuelles. Quand, au contraire, un seul témoignage est allégué, l'attention la plus sévère devient indispensable. C'est même une question de savoir si autant ne vaut pas manquer de témoins, que de n'en avoir qu'un seul à produire. *Testis unus, testis nullus*, disaient les anciens jurisconsultes.

Si l'accord des témoignages est le seul fondement de la certitude.

Quelques philosophes ne se sont pas bornés à faire ressortir les avantages précieux que nous puisons dans le commerce de nos semblables ; ils veulent que toute certitude repose sur l'accord des opinions et que nulle vérité ne soit indubitable, si elle n'est admise par tout le genre humain. Ce paradoxe d'un écrivain célèbre de nos jours est plein de difficultés et de contradictions. Une seule observation suffira pour le détruire, c'est que nous avons journellement la pleine et entière assurance de mille choses qui n'ont d'autre témoin que Dieu et nous. Est-ce par le témoignage d'autrui que je connais mes sentiments et mes pensées, les objets dont je suis environné, les mouvements divers que je leur imprime pour la commodité de mes besoins, le papier sur lequel j'écris, les caractères que je trace, et une infinité d'autres



faits analogues ? On doit donc reconnaître que si le témoignage est destiné à étendre le cercle trop étroit de nos facultés personnelles, il ne rend pas ces facultés inutiles et vaines ; il ne supprime pas leur exercice comme superflu et dangereux. Les connaissances que nous acquérons par nous-mêmes créent en quelque sorte un fonds qui est sans cesse agrandi par nos semblables ; et ainsi, dans chaque homme, l'effort individuel commence l'éducation de l'intelligence, que la société dirige, affermit, développe et consomme.

## CHAPITRE XXIV.

## RÈGLES DE LA CRITIQUE HISTORIQUE.

A l'égard des événements qui remontent à une date éloignée, le témoignage acquiert une importance toute particulière, puisque, sans son secours, nous resterions dans une ignorance invincible de ces événements.

Trois moyens, qui sont trois formes du témoignage, s'offrent à nous pour connaître le passé : 1° la *tradition* ou le récit oral transmis de bouche en bouche ; 2° les *monuments*, comme les médailles, les colonnes, les inscriptions<sup>1</sup> ; 3° l'*histoire* ou le récit écrit. La tradition est en général obscure et mêlée de fables, les monu-

1. Signalons en passant l'importance historique de l'étude des inscriptions, si bien exposée dans le passage suivant d'une circulaire récente de M. le ministre de l'instruction publique et des cultes :

« Souvent des inscriptions sont venues révéler des faits importants qui avaient échappé à l'attention des écrivains occupés des grandes questions de l'histoire générale, ou éclairer d'un jour nouveau des faits déjà connus. C'est aux inscriptions antiques que nous devons presque tout ce que nous savons sur l'organisation administrative de l'empire romain. Hiérarchie des grandes fonctions publiques ; circonscriptions administratives ; privilèges dont jouissaient les différentes espèces de municipalités ; composition et attributions de leurs magistratures ; institutions religieuses ; état des personnes ; organisation et distribution, sur toute la surface de l'empire, des divers corps de troupes, légions, cohortes, ailes de cavalerie, chargés d'en défendre les frontières contre les attaques du dehors, ou de maintenir à l'intérieur l'ordre et la tranquillité publiques ; grades et hiérarchie des officiers ; construction des monuments ; exécution des voies romaines et des autres grands travaux d'utilité publique ; toutes ces questions, et beaucoup d'autres, qu'il serait trop long d'énumérer, trouvent dans les inscriptions antiques leur solution, et ne la trouvent, pour ainsi dire, que là. » (Circulaire du 15 avril 1856.)

ments offrent des garanties de certitude plus sérieuses ; mais la source la plus directe et la plus abondante, ce sont les récits des historiens.

L'appréciation des sources de l'histoire est l'objet d'un art qui a ses règles spéciales, l'art de la critique historique.

La critique historique qui a pris de nos jours un si vaste développement, n'est, dans son principe, que l'application des règles générales du témoignage soit à la tradition orale et aux monuments, soit aux récits des historiens. Or, nous avons vu que ces règles étaient relatives : 1° aux faits en eux-mêmes ; 2° aux témoins qui en déposent. C'est la même marche, ce sont les mêmes divisions que nous avons à suivre ici.

#### Conditions relatives aux faits.

C'est une maxime communément admise par la critique que les faits qui ne sont pas conformes aux lois de la nature doivent être rejetés, quels que soient le nombre et le poids des témoignages qui les attestent. Mais cette règle, qui paraît si simple, est d'une pratique très-difficile. Sans même réserver les droits de la puissance divine qui pourrait modifier le cours ordinaire des événements, connaissons-nous la nature et ses lois assez à fond pour discerner clairement ce qui les renverse ? Au sens propre du mot, l'impossibilité mathématique, celle qui résulte de la contradiction des termes, est la seule qui soit absolue. Il ne reste hors de là que des exceptions plus ou moins manifestes à l'ordre accoutumé de l'univers, exceptions qui sont pour l'historien un motif de multiplier ses informations, mais qui ne constituent pas une fin de non-recevoir invincible. Chacun, du reste, comprend qu'il y a ici, comme on l'a dit avec

raison, mille nuances à distinguer entre l'absurde et le merveilleux, entre l'extraordinaire et le vraisemblable.

Conditions relatives aux témoins.

L'œuvre capitale de la critique est l'appréciation des témoignages; ce qui comprend deux points : 1° le témoignage est-il authentique? 2° les qualités connues des témoins permettent-elles d'y ajouter foi?

L'authenticité s'apprécie d'après mille circonstances qui varient avec les temps, les pays, les personnes, les monuments. Ainsi, que tout dans un ouvrage soit conforme aux *habitudes de l'époque* et du pays où l'on suppose qu'il a été composé; qu'il soit cité par les contemporains de l'auteur présumé; et que depuis, une tradition constante l'ait toujours attribué à cet auteur; que la supposition ne puisse en être fixée à une époque certaine ni avoir eu lieu sans être aussitôt remarquée et contestée par ceux qui avaient intérêt à dévoiler la ruse : un pareil ouvrage offre assurément tous les caractères de l'authenticité. *En ces matières, s'il faut éviter de se montrer trop facile, il faut craindre aussi l'excès de la sévérité qui conduirait à rejeter comme supposés les monuments les plus certains du passé.* Qui n'a souri des paradoxes du P. Hardouin, homme si profondément versé d'ailleurs dans la connaissance de l'antiquité sacrée et profane, qui soutenait sérieusement que la plupart des chefs-d'œuvre de la littérature latine sont apocryphes, et que, par exemple, l'*Énéide* et les poésies d'Horace ont été écrites au moyen âge, dans le fond d'un cloître, par la plume d'un moine inconnu?

Lorsque l'authenticité des sources historiques a été reconnue, il importe de s'assurer si les qualités de l'historien le rendent digne de foi, c'est-à-dire : 1° s'il a

pu connaître les faits ; 2° s'il a été à portée de les juger ; 3° s'il est véridique.

Les récits d'un historien méritent peu de créance , lorsqu'il n'est pas contemporain des faits qu'il raconte ; que ces faits se sont passés à une époque éloignée ; qu'on ne voit pas bien par quel moyen la connaissance a pu en arriver jusqu'à lui ; lorsque enfin il paraît, dans tous ses écrits, n'être que l'écho de traditions populaires, vagues et merveilleuses comme la poésie. C'est à cette cause, en grande partie, qu'est due l'incertitude qui environne les annales des premiers siècles de Rome et, en général, l'origine de tous les empires.

Que si, au contraire, l'historien a vu les faits qu'il raconte, si non-seulement il les a vus, mais s'il y a pris part, s'il a été à la fois acteur et témoin, son témoignage est du plus haut prix. Ce témoignage acquiert encore plus de valeur, quand l'expérience de l'historien a été secondée par le génie ou par cette sagacité heureuse qui découvre les causes dans les effets, qui ne laisse rien échapper et qui sait comprendre et expliquer tout ce qu'elle voit. Quels monuments inestimables que *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse*, par Thucydide ; celle de la *Retraite des Dix mille*, par Xénophon, les *Commentaires* de César, les *Mémoires* de Sully, du cardinal de Retz et du duc de Saint-Simon !

Mais c'est en vain que l'historien posséderait la sagacité la plus pénétrante, s'il n'était pas véridique. La véridicité, il faut le dire, est souvent altérée en lui par les mêmes causes qui contribuent à l'initier au secret des événements. Lorsqu'il raconte des faits dans lesquels il a eu sa part, il est porté à s'attribuer le plus beau rôle, à présenter les choses sous l'aspect qui lui est le plus favorable, et à déprécier ses rivaux et ses adversaires. Il est

donc très-important de faire la part du caractère des historiens, de la position qu'ils ont occupée, de leurs préjugés, de leurs intérêts et de leurs passions. Il faut contrôler leur témoignage par celui des écrivains contemporains, comme dans les tribunaux les juges mettent les témoins en présence et contrôlent leurs dépositions contraires les unes par les autres. Un fait est-il contesté? c'est un motif pour ne pas l'admettre à la légère, sinon pour l'écarter entièrement. Quand, au contraire, les circonstances d'un récit n'éprouvent pas de contradiction, même de la part de ceux dont il blesse les intérêts et les affections, il y a de fortes garanties en faveur de l'impartialité du narrateur.

Les règles que nous venons d'esquisser rapidement donnent à l'histoire son austère majesté. Quand elle est écrite au hasard sous la dictée, en quelque sorte, de l'imagination, et qu'elle n'offre qu'un tissu de fables sans vraisemblance, elle devient le plus fastidieux des romans. La critique seule l'élève au rang d'une science qui nous met devant les yeux le tableau vrai des événements humains, pénètre les ressorts cachés qui font mouvoir les peuples, suit l'enchaînement des causes qui, sous le regard de Dieu, fondent et renversent les empires, une science qui nous instruit, nous charme et nous émeut tour à tour, parce que nous nous reconnaissons dans ses personnages; nous retrouvons en eux nos passions, nos vertus, nos vices, nos prospérités et nos misères.

Application des règles de la critique à la démonstration du christianisme.

Parmi les événements passés qu'une saine critique aide à vérifier, il faut ranger ceux qui se rattachent à

l'établissement du christianisme et qui sont l'irrécusable titre de sa céleste origine. Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, c'est un des caractères les plus frappants de la religion chrétienne de reposer sur des preuves de fait. Ses apologistes peuvent sans doute invoquer avec succès la sublimité de ses dogmes, la pureté de sa morale, le parfait accord de ses enseignements avec les besoins les plus intimes de la nature humaine; mais ces considérations que chacun développe à sa manière et dont quelques-unes exigent un certain effort de réflexion, ne l'ont jamais emporté dans les préférences de l'Église sur les preuves, pour ainsi dire matérielles, qui se tirent des prophéties et des miracles. Les témoins qui nous attestent ces prodiges, visibles effets de la puissance de Dieu, méritent-ils créance? Ont-ils pu se tromper eux-mêmes? Ont-ils voulu tromper les autres? Voilà le point essentiel de la controverse. Armée des règles de la critique, l'apologétique chrétienne pèse les témoignages; elle montre que les apôtres ne furent ni des imposteurs ni des dupes, et elle en conclut que les faits qu'ils nous attestent sont aussi bien établis que tous ceux de l'histoire ancienne, et que si nous refusons d'y croire, il n'y a plus de règle fixe pour l'appréciation des événements passés.

#### Réfutation du scepticisme historique.

A la vérité, quelques philosophes soutiennent que, même dans l'hypothèse la plus favorable, lorsque tous les témoignages historiques sont unanimes, les événements passés ne sont jamais connus avec certitude, mais qu'ils ne donnent lieu qu'à des présomptions dont la probabilité va s'affaiblissant d'âge en âge. Au siècle dernier, un mathématicien anglais, partant de ces don-

nées, s'était mis dans l'esprit de calculer l'affaiblissement graduel des preuves de la religion chrétienne, et il avait découvert qu'elle cesserait d'être probable quatorze cent cinquante-quatre années après celle où il écrivait.

Ces paradoxes, nés en grande partie de l'abus du calcul des probabilités, ne sont qu'un jeu d'esprit sans portée et une gageure stérile contre le bon sens.

N'en résulterait-il pas qu'il est probable et non pas certain qu'il a existé un roi de France appelé Louis XIV, et que cette probabilité est plus grande pour nous qu'elle ne sera pour nos descendants? Conséquence absurde et qui montre à quel point son principe est erroné. Sans doute, s'il s'agit d'un témoignage traditionnel, le fait sera d'autant moins certain à nos yeux qu'il sera plus ancien; car les chances d'erreur, en ce qui concerne le témoignage oral, se multiplient avec les témoins, et il n'est pas rare qu'un récit s'altère en passant de bouche en bouche. Mais si le récit est confié à l'écriture, il est aussi digne de foi, tant que le texte écrit subsiste; il produit aussi naturellement la certitude que le premier jour. On pourrait même soutenir qu'il acquiert plus d'autorité en vieillissant; car, lorsque l'œuvre d'un historien a été soumise à l'examen de beaucoup d'esprits qui appartenaient aux rangs les plus opposés, et dont cependant le suffrage a été unanime, les motifs de créance se trouvent multipliés à proportion. Il n'est pas vraisemblable que l'ouvrage eût résisté à un pareil contrôle, s'il n'était fondé que sur des préjugés et des intérêts. C'est ainsi qu'un titre authentique, vérifié par un grand nombre d'arrêts rendus à diverses époques les uns des autres, n'en a que plus de force aux yeux des parties adverses et aux yeux des juges.



---

## CHAPITRE XXV.

### DE LA CERTITUDE EN GÉNÉRAL ET DES DIFFÉRENTES SORTES DE CERTITUDES.

Nous venons d'étudier les règles que l'esprit doit suivre dans la recherche de la vérité. Mais le pouvoir d'arriver à la vérité appartient-il à l'homme? *Pouvons-nous être certains de quelque chose? Notre intelligence ne serait-elle pas le jouet de ses propres idées, et ne serions-nous pas condamnés à l'ignorance et au doute universels?* Cette question tire sa principale importance des discussions qu'elle a fait naître parmi les philosophes; car en dehors de l'école, elle a toujours été résolue de la même manière par le bon sens du genre humain qui ne peut se défendre de croire à l'excellence des facultés qu'il a reçues du Créateur. Toutefois les débats dont la certitude a été l'objet occupent dans l'histoire de la science une place si considérable que nous ne saurions nous dispenser d'examiner avec attention un point aussi fréquemment et aussi vivement controversé.

#### De la certitude en général.

Lorsque la conscience nous avertit que nous éprouvons du plaisir ou de la douleur; lorsque la vue ou le toucher nous transmet la notion d'un objet; lorsque la mémoire nous rappelle le souvenir d'un événement, nous ne contestons pas la véracité de la conscience, des sens, ni de la mémoire; mais nous jugeons, d'après leur témoi-

gnage, que cet événement a eu lieu, que cet objet existe, que notre âme est affectée en bien ou en mal.

Cette confiance de l'homme en ses facultés, cette adhésion vive et profonde à la vérité qu'elles lui révèlent, a reçu le nom de *certitude*.

Ce qui détermine la certitude, c'est, au dedans de nous, l'opération des facultés de l'entendement; en dehors de nous, c'est l'*évidence* ou le pouvoir que la vérité a de frapper l'esprit, et, comme la lumière dont elle nous pénètre et qui nous la rend visible.

Si notre esprit ne possédait pas certains pouvoirs appropriés aux différents ordres de vérités, ou bien si, possédant ces pouvoirs, il ne les appliquait pas, aucune communication ne s'établirait de nous aux choses; nous ne pourrions affirmer qu'elles existent ni le contester; étrangers au doute comme à la foi, privés de toute idée, nous n'aurions même pas le sentiment de notre existence personnelle.

Mais si, d'un autre côté, les divers objets de la connaissance ne se manifestaient pas à la pensée et ne l'éclairaient pas de leur lumière, comment existeraient-ils pour elle? Entre l'évidence et la certitude, il y a donc corrélation; la seconde implique la première et toutes deux s'accompagnent d'une manière invariable.

Différence de la certitude et de la probabilité.

Quelques philosophes pensent que la certitude peut se ramener à la probabilité, qu'elle n'est que la probabilité parvenue à son plus haut degré; mais l'analyse réduit à sa juste valeur cette opinion erronée.

Le propre de la certitude est 1° de supposer l'affirmation absolue qu'une chose est ou n'est pas; 2° de ne pas admettre de degré; 3° d'être fixe et uniforme.

Chacun de nous, par exemple, est certain de son existence personnelle. Or, quand il prononce intérieurement cette parole : *j'existe*, conçoit-il la possibilité d'une illusion ? Ou bien commence-t-il par avoir une demi-certitude, puis une certitude plus haute, puis une extrême certitude ? Assurément non.

Il en est de même quand nous affirmons que les corps sont étendus, qu'ils occupent un lieu dans l'espace, que les événements s'accomplissent dans la durée, qu'ils ont tous une cause ; nous portons ces jugements sans nous dire qu'il pourrait bien se faire que nous fussions les victimes d'une erreur des sens ou de la raison ; nous les portons toujours de même et d'une foi non moins assurée un jour que l'autre.

La probabilité présente des caractères tout différents. Lorsqu'un événement n'est que probable il y a beaucoup de chances pour qu'il ait lieu, et d'autres pour qu'il n'ait pas lieu. Le jugement que nous en portons ne peut donc pas être absolu. L'affirmation de l'esprit est, pour ainsi parler, mêlée d'une négation ; ou plutôt, on n'affirme pas, on conjecture, on hasarde, on hésite, en un mot on n'est pas certain.

Il y a plus : cette chance contraire, qui subsiste en dehors de notre jugement et qui l'infirmé, ne reste pas, ne peut pas rester constamment la même. Tantôt elle est très-considérable, tantôt elle l'est ou le paraît beaucoup moins. Dans le premier cas, nous disons que le fait en question est peu probable ; il le devient de plus en plus dans le second. La probabilité parcourt ainsi tous les degrés d'une échelle immense : là, plus haute, ici, moins élevée, suivant que les chances d'erreur sont plus ou moins nombreuses ; au lieu que la certitude demeure invariable et toujours identique à elle-même. Et ce serait

en vain que vous augmenteriez à l'infini la quantité des chances heureuses en diminuant dans la même proportion les chances contraires; tant que subsisteraient celles-ci, n'y en eût-il qu'une seule contre mille des premières, notre assurance quoique très-fondée resterait inquiète et chancelante; nous n'aurions pas le droit de dire : Nous sommes certains. La probabilité en un mot peut croître indéfiniment, sans engendrer la certitude; parvenue à son plus haut degré, elle est encore séparée de l'évidence par un abîme.

Des différentes sortes de certitude.

Après avoir constaté que la certitude est un état *sui generis*, l'observation conduit à y reconnaître des variétés assez nombreuses que la plupart des logiciens ramènent à cinq principales, savoir :

1° La certitude *sensible*, ou des objets connus à l'aide des sens, comme les corps et leurs propriétés;

2° La certitude *métaphysique*, comprenant les vérités connues par la raison, telles que les axiomes et les théorèmes mathématiques;

3° La certitude *morale*, celle des faits de conscience, des vérités morales et des événements certifiés par le témoignage;

4° La certitude *immédiate*, où nous arrivons avant même de l'avoir cherchée, par l'action instantanée de l'évidence, par exemple la certitude que tout fait a une cause, que deux et deux font quatre, etc.;

5° La certitude *médiate*, qui est le fruit du raisonnement.

*Je me souviens, ce corps existe, la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre* : voilà des propositions que tous les hommes jugent vraies, sans avoir

besoin d'autre explication que celle du sens des mots. Mais il n'en est pas de même si l'on nous dit que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits; nous n'admettons ce théorème qu'après y avoir réfléchi et en avoir pesé et comparé tous les termes.

Il est à remarquer que la certitude est dans tous les cas égale à elle-même : car dans tous elle est due à l'opération du même esprit, de la même faculté de connaître, placée dans des conditions différentes. Qu'est-ce que la conscience? La pensée prenant connaissance d'elle-même. Qu'est-ce que les sens? La pensée prenant connaissance des corps. Qu'est-ce que la raison? La pensée prenant connaissance de l'absolu. De même pour la mémoire, la généralisation, le raisonnement. Or, si la pensée est véridique dans un cas, pourquoi ne le serait-elle pas dans tous? Il ne faut donc pas admettre l'opinion de ces philosophes qui ont placé le fondement unique de la certitude, les uns dans la conscience, comme les cartésiens; les autres dans les sens, comme les disciples de Condillac; les autres dans le témoignage, comme Lamennais. Toutes les théories méconnaissent l'unité de l'entendement, et conduisent à la négation de toute certitude.

Cependant deux points méritent d'être notés :

Le premier, c'est que les vérités connues par voie de démonstration découlent des vérités premières, évidentes par elles-mêmes, et qu'ainsi la certitude médiate dépend de la certitude immédiate et la suppose.

Le second, c'est que parmi les vérités immédiatement connues, l'existence personnelle, comme l'a très-bien vu Descartes, est la première que la conscience nous révèle, et celle qui nous frappe avant toutes les autres; d'où il suit que la connaissance de nous-mêmes, le sentiment

intime de la personnalité est le commencement et la condition de toute certitude.

Réfutation du scepticisme.

Nous touchons au nœud même du débat dont la portée de l'intelligence est l'objet parmi les philosophes.

Que l'esprit humain puisse parvenir certainement à la vérité, les *dogmatiques* le soutiennent ; les *sceptiques*, au contraire, le nient. Selon eux, la sagesse consiste à suspendre en toutes choses son assentiment, à douter, et nous n'avons nulle assurance que nos facultés ne sont pas le jouet d'une illusion continuelle.

Le scepticisme a compté de nombreux partisans à toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Les germes en furent répandus dans la Grèce par les *Sophistes*, dont les plus célèbres, Gorgias et Protagoras, habituels adversaires de Socrate, ont donné leur nom à deux dialogues de Platon. Cependant les sophistes professaient moins encore le doute que le nihilisme, c'est-à-dire la négation absolue de toutes choses et de toute vérité. Gorgias avait composé un livre sur l'être, dont il nous reste quelques fragments, et dans lesquels il essayait d'établir que l'être n'existe pas ; que, s'il existait, nous ne pourrions pas le connaître, et que, dans ce cas même, nous ne pourrions en communiquer la connaissance à autrui. Mais celui qui, le premier, enseigna cette parfaite suspension du jugement, qui constitue, à proprement parler, le doute, et en résuma les motifs sous une forme systématique, ce fut Pyrrhon, d'où le scepticisme fut dans la suite appelé pyrrhonisme.

Les plus célèbres sceptiques anciens, après Pyrrhon, furent Arcésilas et Carnéade, fondateurs de la moyenne et

de la nouvelle Académie ; Agrippa, *Ænésidème*, et *Sextus Empiricus* qui nous a laissé de précieux ouvrages dans lesquels la philosophie sceptique est savamment exposée.

Chez les modernes, le scepticisme a pris les formes les plus diverses. Tour à tour il a inspiré la douce philosophie de Montaigne et de Charron, l'érudition encyclopédique de Pierre Bayle, les paradoxes de Berkeley sur l'existence des corps, et ceux de David Hume sur les notions de cause et de substance, la philosophie licencieuse du baron d'Holbach et de Diderot, et même une partie de la *Critique de la raison pure* de Kant.

Les principaux arguments de ces adversaires de la certitude se tirent : 1° de la variété des opinions humaines ; 2° des erreurs où nos facultés nous jettent ; 3° de l'impossibilité où nous sommes d'apprécier la véracité de l'intelligence, et d'établir qu'elle voit les choses telles qu'elles sont absolument.

Les opinions des hommes sont-elles aussi mobiles qu'on le suppose ? Cette mobilité fût-elle établie, faut-il y voir un signe de l'incapacité absolue de notre intelligence de parvenir à la vérité ? Ne serait-elle pas plutôt l'effet des lois mêmes du développement de notre esprit et de cette dure condition du travail imposé à la postérité d'Adam, et qui nous condamne à défricher peu à peu le champ de la vérité, au prix d'efforts incessants mêlés d'inévitables mécomptes ?

Les sceptiques triomphent des contradictions et des erreurs humaines, comme si nous n'avions aucun moyen de discerner le vrai du faux. Or, ces deux notions de la vérité et de l'erreur se confondent-elles donc dans notre esprit ? Ne nous arrive-t-il pas tous les jours de dire : Ceci est faux, cela est vrai ? Quand nous nous sommes trompés, ne nous apercevons-nous pas de nos méprises ? Et

comment pourrions-nous les redresser et corriger celles d'autrui, si notre intelligence était réduite à cet état d'impuissance que rêve le scepticisme ? Sans doute, pour établir sa propre véracité, l'intelligence n'a qu'elle-même et ces facultés qu'il s'agirait précisément de justifier ; mais le scepticisme triomphe à tort de la misère apparente de cette condition. Les axiomes ne demandent pas à être démontrés, et la légitimité de nos moyens est au premier rang de ces vérités lumineuses qui sont supérieures à la démonstration.

Le scepticisme, après tout, sous quelque forme qu'on le présente, renferme une contradiction intolérable. Que soutiennent en effet les sceptiques ? que nous connaissons les choses en tant qu'hommes seulement ; qu'il peut se faire que nos facultés nous trompent ; que notre organisation venant à changer, rien ne prouve que nous ne verrions pas les choses d'une manière différente. Or, sous la forme d'une simple hypothèse, ces trois jugements ont au plus haut degré un caractère dogmatique ; ils reviennent à dire : Il est vrai d'une vérité absolue, que la vérité absolue nous échappe.

Envisagé dans ses conséquences, le scepticisme entraînerait la ruine immédiate de toute science et de toute vertu, si jamais l'esprit de système pouvait triompher complètement chez un seul homme des instincts de la nature. Mais, sans produire des résultats aussi pernicious, il rend l'âme indifférente à la vérité et au devoir. Il tarit par là tôt ou tard la source des efforts généreux, des nobles dévouements et de l'héroïsme. Selon les caractères et les positions, il a deux effets contraires : ou le découragement, qui ne sait pas et qui ne veut pas agir ; ou la licence, qui ne connaît pas de règle et qui se montre toujours prête à tout oser.



Être imparfait, l'homme doit se rappeler que la portée de sa raison est très-courte, et que malgré ses efforts et ses espérances, il ne saisira jamais la vérité tout entière. Mais si notre science doit rester à jamais incomplète, gardons-nous de penser qu'elle soit illusoire. « Parmi les philosophes, disait Lactance, les uns ont prétendu qu'on pouvait savoir tout, ce sont des insensés; les autres, que l'on ne pouvait rien savoir, ceux-là n'étaient pas plus sages : les premiers ont trop donné à l'homme, les seconds lui ont donné trop peu; les uns et les autres se sont jetés dans l'excès. Où est donc la sagesse? Elle consiste à ne pas croire que vous sachiez tout, ce qui n'appartient qu'à Dieu; et à ne pas prétendre que vous ne savez rien, ce qui est le propre de la brute : entre ces deux extrémités il y a un milieu qui convient à l'homme : c'est une science mêlée de ténèbres et comme tempérée par l'ignorance <sup>1</sup>. »

1. *De Falsa sapientia*, III, 6, passage cité par M. de Frayssinous, *Conférences sur la religion*, t. I.

## CHAPITRE XXVI.

## DES CAUSES DE NOS ERREURS.

La question de la certitude en appelle naturellement une seconde, celle des causes de nos erreurs.

Qu'est-ce que l'erreur? Comment se fait-il que nous y tombions si souvent? Quels moyens avons-nous d'y remédier?

Ce qu'on entend par *erreur*.

L'*erreur* est un jugement par lequel nous affirmons ce qui n'est pas, en d'autres termes, un jugement faux. Je commets une erreur, par exemple, lorsque je juge que le soleil tourne autour de la terre, car j'affirme un mouvement qui n'a pas lieu. Deux éléments sont donc nécessaires pour constituer l'erreur : le premier, la conception de ce qui n'est pas ; le second, l'affirmation que ce qui n'est pas est réellement. Il suit de là qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'idées fausses, puisque les idées, prises en elles-mêmes, n'enveloppent nulle affirmation. Concevoir purement et simplement l'idée d'une montagne d'or ou d'un cheval ailé, ce n'est pas se tromper ; l'erreur ne commence qu'à l'instant où j'affirme que ces choses existent dans la nature.

L'erreur ne doit pas être confondue avec l'*ignorance*. Ignorer, c'est ne pas savoir, et, par conséquent, ne porter aucun jugement ; se tromper, c'est savoir mal. Le vulgaire ignore plutôt qu'il ne se trompe, car il ne sait

pas, et ne songe pas à juger ce qu'il ne sait pas. Le philosophe, au contraire, ignore et se trompe à la fois; car, d'une part, son savoir, quoique moins borné que celui de la foule, n'embrasse pas cependant tous les objets de la nature, et, d'une autre part, il invente chaque jour des explications et des systèmes qui sont de pures chimères.

Classification des erreurs.

Bacon a donné, au premier livre de son *Novum organum*, une classification célèbre de nos erreurs. Il les réunit sous le nom d'*idoles*, *idola*, soit qu'il les assimile à de fausses divinités qui reçoivent un culte dû à la vérité seule, soit qu'il les considère comme de vaines images et des fantômes qui nous dérobent la vue des choses. Ces *idola* se partagent en quatre grandes catégories : 1° *idola tribus*, erreurs de la tribu, communes à tout le genre humain ; 2° *idola specus*, erreurs de la caverne, particulières à chaque individu, et provenant de son tempérament, de son éducation, de ses habitudes, sorte d'ancre ou de caverne où l'esprit se trouve enfermé ; 3° *idola theatri*, erreurs de théâtre ou des philosophes ; car, selon Bacon, les systèmes philosophiques sont comme autant de pièces de théâtre que les philosophes viennent jouer sur la scène du monde ; 4° *idola fori*, erreurs de langage, ainsi nommées parce que la place publique, le *forum*, est le lieu où les hommes réunis font le plus grand usage des mots.

Cette classification célèbre vers la fin du dernier siècle, est maintenant abandonnée en grande partie. En effet, abstraction faite de la bizarrerie du langage, les divisions en sont tellement larges qu'elles pourraient donner lieu à d'innombrables subdivisions. Bacon a tracé le plan d'un tableau immense dont il a laissé à ses suc-

cesseurs le soin de rassembler les traits. Parler avec détail des *idola theatri*, ce serait raconter l'histoire entière de la philosophie. Parler des *idola specûs*, ce serait passer en revue ces variétés infinies de caractère, de tempérament et d'opinion qui existent entre les hommes. On peut tout au plus s'arrêter à l'étude des *idola fori* et des *idola tribus*, en partageant celles-ci d'après les diverses facultés de l'intelligence, la mémoire, les sens, le raisonnement, l'imagination, etc.

#### Des sophismes en particulier.

Parmi les erreurs considérées à ce point de vue, il n'en est pas de plus graves ni de plus fréquentes que celles qui naissent dans l'exercice du raisonnement. On les appelle, en général, *sophismes* ou *paralogismes*; sophismes, quand l'esprit s'y laisse aller volontairement et dans l'intention de tromper autrui; paralogismes, quand elles ont lieu de bonne foi. Il y a donc cette différence entre le sophisme et le paralogisme, que l'un pèche seulement contre les règles de la logique, tandis que l'autre est une sorte de mensonge que la morale condamne.

La plupart des logiciens distinguent deux catégories de sophismes, ceux de grammaire et ceux de logique.

Les *sophismes de grammaire* consistent à abuser de l'ambiguïté des mots, en passant du sens divisé au sens composé, du sens figuré au sens direct, du genre à l'espèce, et réciproquement.

Par exemple, il est dit dans l'Écriture que Dieu justifie les impies; si Pierre ou Paul qui est encore impie, concluait de là qu'il est justifié, il abuserait de l'ambiguïté de ce mot *impie*, que l'Écriture emploie dans un sens divisé, puisqu'elle l'applique, non à ceux qui persévèrent

dans leur impiété, mais à ceux qui étaient auparavant impies, et que Dieu justifie par sa grâce.

Je jouerais de même sur les mots, si je raisonnais ainsi : Certains esprits ont de l'étendue; or, l'étendue est une qualité corporelle; donc certains esprits ont une qualité corporelle; car je prendrais le mot *étendue* en deux sens différents; d'abord au sens figuré, ensuite au sens direct.

Le vice des sophismes de grammaire est que le moyen terme ne conserve pas la même acception dans la majeure et dans la mineure, et que, par conséquent, le syllogisme, au lieu de renfermer seulement *trois idées*, en contient quatre exprimées par *trois mots*. On évite ou on résout ce genre de sophismes en restituant à chaque terme sa signification propre.

Les *sophismes de logique* portent moins sur les mots que sur les choses. On peut les ramener à six chefs principaux :

1° Prouver autre chose que ce qui est en question, ou *ignorance du sujet* (*ignoratio elenchi*). Ainsi, il s'agit d'une chose, nous parlons d'une autre. Pour combattre un adversaire avec plus d'avantage, nous lui prêtons des sentiments qu'il désavoue. Pour échapper nous-mêmes à une difficulté, nous nous arrêtons à prouver ce que personne ne nous conteste.

2° Supposer vrai ce qui est en question ou *pétition de principe*, consistant à alléguer comme preuve une proposition à démontrer. Une pétition de principe célèbre dans l'histoire de la philosophie est celle que Descartes a commise, lorsqu'il a prétendu prouver la légitimité de nos moyens de connaître, par la perfection divine, comme si la croyance que Dieu est parfait n'impliquait pas la véracité de l'entendement qui l'atteste.

3° Prendre pour cause ce qui n'est pas cause; croire, par exemple, comme les astrologues, que les constellations célestes influent sur la vie de l'homme; rapporter, comme les phrénologues, les opérations de la pensée au cerveau; attribuer, comme J. J. Rousseau, la dépravation des mœurs à la culture des lettres; juger enfin que tel fait est la cause d'un autre, par cela seul qu'il le précède et l'accompagne.

4° *Induction défectueuse* ou *dénombrément imparfait*, sophisme très-ordinaire que nous commettons, quand nous négligeons de supputer toutes les manières dont une chose peut arriver; toutes les circonstances d'un fait, tous les individus compris sous une dénomination commune, et que cependant nous concluons comme si notre énumération était complète.

5° Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident; par exemple, d'une forme de gouvernement par les abus passagers et sans conséquence qu'elle entraîne; de la moralité d'une personne par une faute qu'elle aura commise; de la fécondité d'un pays par la petite quantité de pain qu'il a produite en une année de disette, etc.

6° Passer de ce qui est vrai à quelques égards à ce qui est vrai absolument. Ainsi, les épicuriens prouvaient que les dieux doivent avoir la forme humaine, parce que, disaient-ils, il n'y a pas de forme plus belle, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. Les stoïciens prouvaient de même que le monde est doué de raison, parce que le monde est ce qu'il y a de meilleur, et que ce qui raisonne est meilleur que ce qui ne raisonne pas.

Causes de nos erreurs.

Dresser le catalogue des erreurs humaines, justifier

les divisions établies par des exemples tirés de l'histoire ou de la vie privée, est une tâche peu compliquée. Il serait plus important, mais il est plus difficile de discerner les causes qui jettent l'homme dans l'erreur. Nos facultés intellectuelles nous ont été données par le Créateur pour nous diriger et non pour nous égarer. Comment donc se fait-il qu'elles nous égarent? D'où viennent ces illusions si fréquentes et dans la science et dans la vie qui découragent la raison et qui la font douter d'elle-même?

Quand on étudie sans esprit de système les causes de nos erreurs, il ne semble pas qu'elles aient la même origine, comme ont paru le croire quelques philosophes qui les ont attribuées ou à la volonté, ou aux passions, ou à la mémoire. Elles dérivent certainement de plusieurs principes qui, tantôt isolés, tantôt réunis, contribuent à nous égarer. Nous citerons entre autres : 1° l'association des idées; 2° la précipitation du jugement; 3° les passions.

L'association des idées fournit, pour ainsi dire, les matériaux de l'erreur. Elle groupe, en effet, elle réunit des notions qui n'ont entre elles que des rapports éloignés. Elle suggère à l'esprit, en présence même des objets, mille souvenirs, mille pensées qui se mêlent à ses perceptions et qui les altèrent. Une chose qui est sous nos yeux nous fait songer à une autre qui est loin de nous, mais que nous sommes enclins à supposer unie à la première dans la réalité, comme elle l'est dans nos souvenirs. De là des occasions nombreuses de déception et d'erreur.

La volonté préserverait l'intelligence du danger de se tromper, si elle continuait l'examen assez longtemps, si elle le rendait assez approfondi; mais loin de là, elle

considère les objets à la légère, ou même elle suspend les recherches avant que nous n'ayons tout vu. Nous précipitons notre jugement qui n'étant pas mûri, ni éclairé, pèche trop souvent contre la vérité. L'origine de notre erreur est la promptitude même que nous avons mise à décider de ce qui demandait une attention plus soutenue.

En général, cette précipitation de la volonté a elle-même sa source première soit dans les penchants et les habitudes de notre esprit, soit surtout dans les passions. Chaque passion ayant, pour ainsi parler, intérêt à ce que les choses soient de telle façon plutôt que de telle autre, empêche l'intelligence d'apercevoir ce qui la contrarie. Qui de nous, par exemple, n'a répété avec la sagesse populaire que nul ne saurait être juge dans sa propre cause? Et pourquoi, sinon parce que l'égoïsme nous aveugle, et que dans les affaires qui nous intéressent, nous sommes naturellement portés à faire pencher la balance en notre faveur?

*Moyens d'obvier à l'erreur.*

Puisque telles sont les causes et la nature de nos erreurs, nous devons premièrement, pour les éviter, nous tenir en garde contre les fausses associations d'idées, toujours si faciles à former.

Nous devons, en second lieu, prolonger notre examen aussi longtemps qu'il est nécessaire, et éviter la précipitation et la légèreté, source ordinaire des inductions défectueuses.

Nous devons surtout ne juger que lorsque nous sommes de sang-froid, sans passion et sans préjugé.

S'agit-il en particulier des sophismes? Comme ils naissent généralement de la légèreté avec laquelle l'es-



prit accepte des prémisses qui ne sont pas vraies, il faut vérifier avec soin les principes d'où nous partons, en mesurer exactement le sens et la portée, être circonspects dans nos conclusions, et quand nous discutons, obliger notre adversaire à user de la même réserve que nous.

Ces précautions rendront nos erreurs moins fréquentes et moins graves en diminuant les causes qui y donnent lieu. Cependant on aurait tort de croire que l'homme le plus mesuré dans ses opinions, le plus circonspect et le plus sage dans sa conduite, puisse éviter toute méprise. Nos erreurs, en effet, comme nos vices et nos souffrances, tiennent à une cause première que tous nos efforts ne peuvent détruire : nous voulons dire la faiblesse irrémédiable d'un esprit qui est nécessairement imparfait, puisqu'il est créé.

---

## TROISIÈME PARTIE.

**Application des règles de la méthode à l'étude des principales vérités de l'ordre moral.**

### CHAPITRE XXVII.

#### DE LA VOLONTÉ.

*La connaissance de la logique perdrait l'avantage le plus précieux qu'elle puisse avoir aux yeux de l'homme de bien et du philosophe, si elle ne contribuait pas à affermir dans les âmes les croyances salutaires qui sont la source des vertus publiques et privées. Après avoir analysé les règles que suit l'esprit humain dans l'invention des sciences, il nous reste donc à faire voir comment ces règles, fidèlement appliquées, conduisent à la démonstration des principales vérités de l'ordre moral. Cette dernière partie est le complément naturel de nos recherches précédentes, dont elle achèvera de faire comprendre l'importance. Mais au moment d'aborder ce nouvel ordre d'études, nous compléterons d'abord la connaissance de l'homme par l'examen de deux points préliminaires, la volonté et la conscience morale.*

*La volonté est une des formes de l'activité. Afin de mieux comprendre sa nature et de la définir exactement, il ne sera donc pas inutile de considérer dans leur ensemble les phénomènes dont elle fait partie.*

*L'homme est doué d'activité, c'est-à-dire il possède le pouvoir d'agir. Qu'est-ce qu'agir? Agir est un fait élémentaire que chacun peut observer au dedans de soi, et qui*

est plus clair que toutes les définitions que nous pourrions en donner.

Instinct; volonté; habitude.

Il y a trois états par lesquels l'activité peut passer : l'*instinct*, la *volonté*, l'*habitude*.

Sous le nom d'*instinct* on range ordinairement tous les actes que nous accomplissons presque à notre insu et sans avoir certainement conscience du but où ils tendent. Ainsi, l'enfant qui vient de naître saisit le sein de sa mère par un mouvement que le besoin détermine, mais qu'il ne saurait ni calculer ni comprendre. *Le principe des opérations instinctives est une force mystérieuse, une loi providentielle qui devance les progrès tardifs de la raison et qui supplée à sa faiblesse.* Le pouvoir de cette loi ne s'arrête pas, comme on pourrait le croire, aux premières années, mais il embrasse le cours entier de l'existence. Il n'est pas une époque de la vie où l'homme n'agisse parfois sans savoir pourquoi il agit, ni même qu'il agit. C'est ainsi qu'étant sur le point de tomber, nous étendons les bras en avant pour nous garantir dans notre chute.

L'*habitude* est cet état qui est engendré par la répétition fréquente des mêmes actes et dans lequel nous sommes disposés à faire ce que nous avons fait mille fois déjà. Parler, écrire, marcher, sont des actes habituels. Ces sortes d'actions offrent avec l'*instinct* ce trait frappant de ressemblance qu'elles n'exigent, en général, ni calcul, ni effort, et qu'elles ne sont qu'obscurément aperçues par l'âme.

Ce qui caractérise enfin la *volonté*, c'est la conscience de l'acte volontaire et du but de cet acte. Celui qui veut sait qu'il veut, et en même temps il sait ce qu'il veut. Il

agit en pleine connaissance de cause, en un mot, avec intention ; ses actes sont des actes intentionnels.

La volonté joue le rôle principal dans la vie morale de l'homme. C'est elle qui, suivant une expression célèbre, nous pose au centre de l'univers et nous distingue du reste des êtres par le caractère éminemment personnel de l'opération volontaire ; c'est elle qui nous rend capables de mérite et de démérite, qui fonde, pour tout dire, la responsabilité. Nous ne sommes pas directement responsables de nos sensations et de nos pensées, puisqu'elles ne dépendent pas de nous ; mais nous devons porter la *conséquence des actes que nous avons produits avec connaissance et intention.*

#### Analyse de l'activité volontaire.

Marquons les circonstances, et, pour ainsi parler, les moments essentiels qui composent ce phénomène si capital de l'activité volontaire.

Nous recevons de tous les objets qui nous environnent des sensations et des idées qui se succèdent avec une variété infinie, et qui nous poussent dans les sens les plus contraires. Le propre de l'enfance est de céder à ces impressions fugitives et puissantes qu'elle n'a pas la force de combattre. Mais quand l'âme est parvenue à la conscience d'elle-même, la scène change ; elle oblige ses facultés de compter avec elle ; elle prend les rênes de son intelligence et de sa sensibilité, afin de les diriger où elle veut ; elle se possède pour se gouverner. C'est le premier signe, c'est le premier moment de l'activité volontaire.

Lorsque l'âme est dans cet état, elle est prête à l'action ; mais il lui faut, pour qu'elle agisse, la vue distincte de ce qu'elle doit faire. Tantôt, elle le découvre avec la

promptitude de l'éclair. Ainsi, dès qu'une mère aperçoit le danger de son enfant, elle s'élançe pour le secourir; d'Assas, dès qu'il entend l'ennemi, s'écrie : *A moi, d'Auvergne!* Tantôt, incertaine entre plusieurs partis, l'âme examine, réfléchit, se consulte pour découvrir quel est le plus utile ou le plus honnête. Cette comparaison des motifs qui la pressent en sens inverse est la *délibération*. Il n'est pas nécessaire à Dieu de délibérer, parce que sa raison infinie embrasse éternellement du même regard tous les rapports des êtres. La délibération est le propre d'un esprit imparfait, comme est l'esprit de l'homme à qui la vérité est rarement présente, et qui ne la découvre, que s'il la cherche avec effort et patience.

Soit qu'il nous ait fallu ou non délibérer, notre âme se convainc bientôt qu'il est bon qu'elle fasse telle chose, qu'elle ne fasse pas telle autre chose. Après avoir dit intérieurement : *Je dois faire*; elle ajoute : *Je veux*, ou *je ne veux pas faire*. C'est la résolution d'agir qui succède à la conception de l'acte.

Comme il y a des résolutions lentes et promptes, réfléchies et spontanées, il y en a qui sont vacillantes, mobiles, incertaines, et d'autres fermes, invariables, opiniâtres, qui persistent malgré les événements, et que nul échec n'ébranle ni ne déconcerte. Le genre des résolutions habituelles à une personne constitue son caractère. Le caractère indécis ne sait pas se résoudre. Le caractère faible abandonne dès le premier choc ses résolutions les mieux arrêtées. Le caractère versatile change à tout instant de résolutions. Le caractère résolu se décide promptement et marche à son but sans se détourner. Le caractère opiniâtre persiste à vouloir ce qu'il a d'abord voulu, tant qu'il n'en est pas arrivé à ses fins.

L'âme ayant pris sa détermination met en mouvement les organes pour l'accomplir ; elle opère, elle agit. Quelquefois elle a décidé qu'elle n'agirait pas, ou qu'elle agirait plus tard, à un jour donné, d'une manière ou d'une autre, selon les circonstances. La résolution dans ce cas a pour effet d'écartier l'action, ou de l'ajourner, ou de la subordonner aux événements ; d'où il faut conclure que ces deux faits, malgré leur étroite dépendance, ne doivent pas être confondus.

En résumé, se posséder, concevoir la pensée d'un acte, se résoudre, agir : voilà les quatre parties principales du phénomène volontaire. Toutes ces parties n'ont pas la même importance au point de vue de l'activité. Le jugement par lequel nous prononçons que certaine chose est à faire ou à ne pas faire, s'impose fatalement à notre intelligence, et il ne dépend pas plus de nous de ne pas le prononcer que de croire que deux et deux font cinq. L'exécution, ou action physique, échappe aussi à notre pouvoir ; car elle suppose certaines conditions de vigueur et de santé dans les organes, qu'il ne nous est pas toujours donné de remplir. La possession de soi-même, et surtout la résolution, sont les parties du phénomène qui représentent la volonté. Se possède qui veut, se résout qui veut ; nulle cause extérieure ne saurait détruire chez la créature raisonnable ce privilège intime et suprême. Or, le pouvoir de se résoudre porte un nom bien connu ; il s'appelle la *liberté*.

## CHAPITRE XXVIII.

## DE LA CONSCIENCE ET DU SENTIMENT MORAL.

La volonté a pour s'éclairer la lumière de la conscience, lumière trop souvent obscurcie, mais jamais éteinte entièrement par l'ignorance et la passion.

Lorsque nous sommes témoins d'une action *accomplie* par un agent doué d'*intelligence et de liberté*, deux séries de faits se passent en nous, les uns dans la sphère de la raison, les autres dans celle de la sensibilité.

Les faits rationnels consistent en trois jugements successifs par lesquels nous déclarons : 1° que l'action est bonne ou mauvaise ; 2° que l'agent était tenu de l'accomplir par ce lien de droit que nous appelons *obligation* ; 3° qu'il a mérité une récompense ou une peine, selon qu'il a été *fidèle à cette obligation* ou qu'il l'a enfreinte.

En voyant, par exemple, un fils honorer son père, nous jugeons que la conduite de ce fils est bonne ; qu'elle est obligatoire ; qu'elle est digne de récompense. En voyant, au contraire, un soldat trahir son drapeau, nous n'hésitons pas à prononcer que ce soldat agit mal ; qu'il manque à un *devoir sacré* ; qu'il encourt un châtiment terrible.

En même temps que la raison porte ces jugements, la sensibilité est affectée de diverses émotions qui en sont la suite et comme le contre-coup. Selon que l'agent a bien ou mal fait, elle se détourne de lui ou elle l'aime, elle l'admire ou elle le méprise, elle souffre ou elle jouit.

Ces émotions prennent un caractère particulier lorsque nous sommes l'auteur de l'action qui les détermine ; elles deviennent alors ce sentiment si connu sous les noms de *plaisirs de la conscience* et de *remords*.

Voilà les phénomènes sur lesquels repose ce qu'on appelle *conscience morale*, *sentiment ou notion du devoir*, *distinction du bien et du mal*, *obligation morale*, etc.

Évidemment ces faits impliquent dans l'entendement humain la notion du bien et du mal, sans laquelle nous ne pourrions juger que telle action est bonne, que telle autre est mauvaise, ni éprouver les sentiments qui accompagnent ce jugement.

Cette notion si simple et si certaine a été contestée, qui ne le sait ? par quelques philosophes, et profondément altérée par d'autres en plus grand nombre.

Aristippe et Épicure, Hobbes et Helvétius ne nient pas en termes absolus la distinction du bien et du mal ; mais selon eux, l'égoïsme est la seule passion du cœur humain ; l'idée du bien-être est la seule règle de la volonté. Ils ne croient pas à la vertu désintéressée, et dans les actes les plus héroïques de dévouement, ils signalent un calcul de l'amour-propre.

La conscience du genre humain proteste avec énergie contre ces doctrines désolantes ; mais ce n'est point assez. Pour les juger à leur valeur, il faut les placer en présence des faits ; et si les faits les démentent, si malgré la prétention d'expliquer l'homme, elles n'expliquent rien de l'homme, il ne restera qu'à les reléguer parmi les inventions les plus arbitraires, les plus frivoles et les plus tristes de la philosophie.

Distinction du bien et du mal.

L'idée du bien est naturellement empreinte dans tous



les esprits. Quel homme, civilisé ou barbare, ne s'est écrié mille fois dans sa vie : Ceci est bien ; cela est mal ? Qui ne comprend, qui n'emploie ces mots de justice, de loi, de devoir, d'honnêteté, renfermés dans le vocabulaire de tous les peuples ?

A la vérité, tous les hommes ne s'accordent pas sur la nature du bien ; les uns louent, respectent, admirent les actes qui sont condamnés par les autres : des coutumes criminelles, des institutions atroces ont même régné chez certains peuples ; mais parmi cette variété de mœurs que présente le genre humain, subsiste la croyance universelle, inébranlable, que la vertu est distincte du vice, quoique tous les hommes ne puissent pas dire où est le vice, où est la vertu.

#### Différence du bien et de l'utile.

Non-seulement le bien est distinct du mal ; mais il diffère profondément de l'utile par ses caractères, par la manière dont il est connu, par les sentiments qu'il excite.

Le bien diffère premièrement de l'utile par ses caractères. Le caractère essentiel du bien, c'est en effet l'obligation. Une action est-elle bonne ? nous jugeons aussitôt qu'elle doit être faite. Est-elle mauvaise ? nous déclarons qu'il ne faut pas la faire. Or, l'utile n'a pas la propriété de déterminer de pareils jugements. Il peut être utile d'être riche, puissant, honoré ; mais qui de nous se sent obligé de posséder des richesses, du pouvoir, des honneurs ? Qui se juge coupable d'être privé de ces avantages ?

Le bien diffère en second lieu de l'utile par la manière dont il est connu. La bonté d'une action s'apprécie en effet avant l'événement, son utilité après. Quand je vois

un homme s'exposer à la mort pour sauver son semblable, j'ignore avant l'événement si sa générosité sera couronnée de succès ; mais je sais, mais j'affirme avec la plus entière certitude que son action est belle, admirable, héroïque. Un voleur qui dévalise une maison n'est jamais assuré de la réussite de son crime qui, après de longues années, peut encore être découvert ; mais sa conscience lui crie d'abord, et avant l'issue heureuse ou néfaste de ses projets, qu'il va commettre une action criminelle.

Le bien diffère en troisième lieu de l'utile par les sentiments qu'il développe. Les sentiments développés par la vue du bien sont en effet l'estime, l'amour, le respect, l'admiration, l'enthousiasme ; or, la vue de l'utile ne produit rien de pareil en nous. Qu'un spéculateur habile réussisse dans une entreprise, nous le félicitons de son bonheur ; mais nous ne l'admirons pas. Il y a plus ; si nous venons à découvrir un motif d'utilité cachée aux actes que nous admirions, notre enthousiasme se calme à l'instant même ; nous sentons que l'estime est le prix du désintéressement, et que l'égoïsme n'en est pas digne.

Voilà les résultats de l'analyse appliquée aux notions morales, résultats positifs, irréfragables, que nulle subtilité de raisonnement ne saurait ébranler, et qui démontrent l'erreur radicale d'Épicure et de Hobbes.

#### Origine des notions morales.

Mais comment notre esprit s'élève-t-il à ces notions qui sont la règle de nos jugements sur la conduite humaine ?

Puisque le bien est distinct de l'utile, l'expérience de ce qui nous est utile ou nuisible n'est évidemment pas l'origine de nos idées du bien ou du mal.

Ces idées ne sauraient non plus provenir de nos sentiments de plaisir et de peine, puisque ces sentiments fugitifs, mobiles, capricieux, n'ont aucun des caractères de la loi absolue du devoir.

Disons-nous, avec d'autres, qu'elles dérivent de l'éducation, de l'habitude, de la législation? Mais ce sont là des hypothèses arbitraires qui disparaissent devant un sérieux examen.

Le pouvoir de l'éducation est immense; mais il suppose des germes antérieurs qu'il recueille et qu'il développe. Otez ces germes, et l'action du maître sur le disciple est aussi stérile que serait le travail du laboureur occupé à remuer une terre qui, n'étant pas ensemencée, ne pourrait porter aucun fruit. Comme on ne peut donner à un sourd l'idée du son, à un aveugle l'idée de la couleur, ainsi l'éducation n'apprendrait pas à l'homme à distinguer le bien du mal, si l'homme ne portait pas en lui-même le principe de cette distinction gravée de la main du Créateur.

L'habitude a, comme l'éducation, une large part dans nos jugements moraux; mais, comme elle aussi, elle suppose des inclinations antérieures. Elle consiste, en effet, dans cette disposition à agir que la répétition même de l'action engendre chez l'homme. Ainsi l'habitude de marcher est la disposition que l'on a acquise en marchant beaucoup. Avant de faire une chose par habitude, il faut donc l'avoir faite naturellement; avant de juger par habitude que le bien n'est pas le mal, il faut avoir porté ce jugement pour ainsi dire d'instinct.

Une objection analogue s'élève contre le système qui fonde les distinctions morales sur la législation. La loi écrite emprunte son autorité à une loi antérieure divinement imprimée dans le cœur de tout homme, loi uni-

verselle, inébranlable, qui nous dirige dans le silence des législateurs, et sans laquelle nulle autre loi n'aurait pu s'établir, ou toutes les autres lois deviendraient un joug insupportable et tyrannique.

La conséquence à tirer de l'analyse qui précède, c'est que les idées morales dérivent non des sens et de la réflexion, mais d'un pouvoir primordial de l'entendement humain.

Ce pouvoir, selon quelques philosophes, serait une faculté analogue aux sens extérieurs, un *sens moral* par lequel l'homme distinguerait le bien et le mal, comme par la vue on distingue les couleurs et par le goût les saveurs. Ces philosophes ont confondu deux choses très-distinctes, le jugement moral et l'émotion qui l'accompagne. Le second fait est sans doute du ressort de la sensibilité, mais le premier n'en vient pas; il se passe tout entier dans la sphère de l'intelligence.

La véritable source des idées morales est cette lumière que Dieu a mise en nous, ce pouvoir sublime de l'entendement d'où dérivent les notions universelles et nécessaires, et qui se nomme la raison.

---

## CHAPITRE XXIX.

### DE LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME.

Après avoir complété la connaissance de l'homme par l'étude de la volonté et de la conscience morale, nous devons aborder la démonstration des grandes vérités que l'application des règles posées par les logiciens sert à établir.

La première chose qui s'offre aux regards de l'homme, c'est lui-même. Il n'y a pas d'objet qu'il puisse étudier plus immédiatement, et dont l'étude importe plus à sa moralité et à son bonheur. Envisageons dans cette confiance deux vérités fondamentales : la spiritualité et la liberté de l'âme humaine, et voyons par quelle méthode et quels arguments elles peuvent être prouvées.

Du moi, de son unité, de son identité.

Sous les phénomènes de conscience et sous les facultés qui les déterminent, se cache un principe, être ou substance, qui est le centre de la vie intellectuelle. Ce principe est l'*âme* ou l'*esprit*, et, comme chacun de nous s'y reconnaît, il se nomme aussi le *moi*. Ces trois termes, *moi*, *âme*, *esprit*, sont donc synonymes, bien que généralement celui d'*âme* désigne plus spécialement l'être spirituel considéré d'une manière abstraite, et celui de *moi*, l'être spirituel prenant connaissance de lui-même.

L'âme possède une activité essentielle dont le sentiment se confond avec celui de l'existence. Exister pour

l'âme, c'est agir ; le fond de son être n'est pas la simple pensée, comme Descartes l'a cru à tort, mais l'action, ainsi que l'a vu Leibnitz. Elle a été justement définie une force qui se connaît, *vis sui conscia*.

En même temps que l'activité, l'observation saisit deux autres attributs essentiels de l'âme : l'*unité* et l'*identité*.

1° L'âme est *une*, c'est-à-dire sa substance n'est pas formée, comme la matière, de parties susceptibles d'être séparées ; elle est simple, indivisible.

Qu'y aurait-il de plus absurde que de supposer, par exemple, plusieurs moi, rangés à droite ou à gauche, comme le sont les molécules d'un corps, ou que d'établir des divisions dans le moi, d'imaginer une moitié, un quart de personne, comme on dit la moitié, le quart d'un fruit ?

Les phénomènes de la vie psychologique sont multiples, mais le principe de cette vie est unique. Nous sentons clairement que la pensée n'est pas la propriété d'une partie, le sentiment d'une autre, la volonté d'une troisième ; mais que toutes ces opérations, toutes ces facultés appartiennent à la même substance.

Le raisonnement, ici comme partout, vient à l'appui du sens intime. Si l'âme n'était qu'un assemblage de parties divisibles, on ne s'expliquerait ni le concert merveilleux de nos facultés, l'harmonie que leur développement présente, ni certaines opérations isolées, telles que le jugement et la comparaison. La comparaison suppose un centre où se réunissent les idées à comparer ; tout jugement, un arbitre qui le prononce.

2° L'âme est *identique*, c'est-à-dire sa substance ne change pas ; elle est aujourd'hui ce qu'elle était hier, elle sera demain ce qu'elle est aujourd'hui.

La certitude de l'identité est due à la conscience et à la mémoire. La première de ces facultés nous dit ce que nous sommes dans le présent ; la seconde nous rappelle ce que nous avons été dans le passé, et, comparant ces deux témoignages, nous découvrons certainement que nous sommes restés ce que nous étions.

Nos facultés se développent sans doute ; nos idées varient ; nos goûts changent ; notre conduite présente des contradictions singulières ; mais, au milieu de ces vicissitudes de l'esprit et du cœur, la personne humaine ne s'altère ni ne se transforme. L'enfant se retrouve dans le jeune homme, l'homme fait dans le vieillard. A la fin de la plus longue carrière, nous sommes les mêmes qui, soixante ou quatre-vingts ans auparavant, commençons à parler, à écrire, à marcher.

#### Distinction de l'âme et du corps.

Mais que conclure de la connaissance des attributs essentiels du moi, sinon cette vérité importante, obscurément sentie par tous les hommes, à savoir que l'âme est distincte du corps ?

Le corps n'est pas un ; il est composé de parties agrégées entre elles par une force inconnue. On dit sans doute : *un corps*, comme on dit : *une âme* ; mais cette unité du corps est purement nominale ; elle n'appartient pas à sa substance qui est multiple.

Le corps n'est pas identique ; il ne fait que changer d'année en année, de jour en jour. C'est un point établi en physiologie qu'à des périodes marquées, la substance de nos organes s'est entièrement renouvelée. La forme seule subsiste, et encore quelles modifications n'a-t-elle pas subies dans l'intervalle !

Le corps a un certain degré d'activité, mais il n'est pas

actif par lui-même, ni, à plus forte raison, libre. Il n'a pas l'initiative du mouvement, et quand il l'a reçu et le communique, son action est encore aveugle et fatale.

Or, l'âme est une, identique, maîtresse de ses actions; donc l'âme n'est pas le corps.

Descartes établissait la même conclusion par la seule analyse des idées que nous avons de l'esprit et de la matière. Qu'est-ce, en effet, que l'esprit? « C'est une chose qui pense, répond Descartes<sup>1</sup>, c'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. » Et qu'est-ce que la matière? C'est une chose étendue, résistante, figurée, mobile, sonore, etc. Quoi de plus différent que ces propriétés? Qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre la pensée et la couleur, entre le son et le plaisir, entre l'étendue de cette masse organisée que j'appelle mon corps, et la résolution que j'ai prise tout à l'heure de recueillir les preuves de la spiritualité de l'âme? Nous ne connaissons les substances que par leurs propriétés. Si donc les propriétés du corps diffèrent de celles de l'âme, si l'analyse ne découvre aucune ressemblance entre elles, l'âme est distincte du corps, l'âme est spirituelle.

#### Réfutation du matérialisme.

La spiritualité de l'âme a été méconnue par une école célèbre qui, ramenant tout à la matière, a été justement appelée matérialiste : c'est l'école d'Épicure et de Lucrèce, dans l'antiquité; de Hobbes, Collins, d'Holbach, Lamettrie, dans les temps modernes.

La principale objection du matérialisme, c'est que l'âme se développe avec le corps et participe à tous ses

1. *Méditations*, 11<sup>e</sup>.



changements ; qu'elle est pleine de faiblesse chez l'enfant et le vieillard ; pleine de force dans l'âge mûr ; vive et alerte dans la santé, inerte et comme affaissée dans la maladie. Mais cette loi ne souffre-t-elle pas de nombreuses exceptions ? Chez certains individus, la vigueur de l'esprit devance la maturité des organes, et subsiste souvent malgré leur affaiblissement et leur décrépitude. Il y a plus, c'est une vérité d'expérience que les mêmes causes peuvent agir de la manière la plus opposée sur le principe intelligent et sur l'organisation. Une nouvelle bonne ou mauvaise jettera, par exemple, notre âme dans l'agitation la plus violente. Qu'est-elle cependant pour les organes, cette nouvelle qui nous trouble si fort ? Un léger bruit qui a faiblement ébranlé une membrane.

Le matérialisme objecte aussi que nous ne connaissons pas toutes les propriétés de la matière ; que, nous fussions-elles connues, Dieu, par un acte de sa toute-puissance, pouvait avoir accordé au corps la faculté de penser. C'est Locke surtout dont l'inopportune circonspection a donné du poids à ce doute mal fondé. En effet, il implique contradiction que la pensée appartienne à un sujet étendu, c'est-à-dire composé et changeant, puisqu'elle suppose l'unité et l'identité du sujet qui pense. Or Dieu ne fait pas ce qui implique contradiction. Il ne fait pas, par exemple, qu'un cercle ait ses rayons inégaux, ni que la ligne droite soit le plus long chemin d'un point à un autre. De même, il ne saurait introduire dans la matière un élément spirituel qui serait la négation de toutes ses propriétés essentielles.

Dirons-nous, avec la phrénologie, que le cerveau est l'organe de la pensée ? Mais il pourrait en être l'organe, comme la main est l'instrument dont nous nous servons pour saisir les objets, sans être toutefois la substance

elle-même qui pense. Il faut remarquer que le cerveau, comme toutes les autres parties du corps, est un simple agrégat de molécules qui se renouvellent successivement. Il ne possède donc ni l'unité ni l'identité ; il participe aux qualités générales de la matière, étendue, couleur, impénétrabilité, etc., et il n'a aucune de celles qui distinguent l'esprit. Comment après cela pourrait-il être le sujet pensant ?

Opinions diverses sur l'union de l'âme et du corps.

Mais si l'âme est distincte du corps, en quoi consiste son union avec le corps, cette union d'où résulte notre vie terrestre, et comment l'expliquer ? C'est là un point qui a vivement préoccupé la plupart des philosophes modernes, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Euler, etc.

Selon Descartes et ses disciples, l'âme n'agit pas sur le corps, ni le corps sur l'âme, pas plus que les corps entre eux ; mais Dieu modifie l'âme à la suite des mouvements du corps, et le corps à la suite des volontés de l'âme. Chaque substance est donc moins la cause efficace que l'occasion des modifications qui s'opèrent dans l'autre substance. Voilà pourquoi la théorie cartésienne a été appelée par les historiens l'hypothèse des *causes occasionnelles*.

Suivant Leibnitz, le corps et l'âme ont été disposés de manière à éprouver des modifications qui se correspondent, à peu près comme deux horloges bien réglées qui marqueraient constamment les mêmes heures. Cette harmonie date de plus haut que le monde ; elle a son fondement dans les pensées de l'intelligence divine ; elle est, suivant l'expression de Leibnitz, *préétablie*.

D'autres ont imaginé une substance intermédiaire entre l'âme et le corps, nommée *médiateur plastique*, et

dont le rôle consistait à unir l'esprit et la matière en participant à la nature de tous les deux.

Une théorie plus vulgaire est celle de l'*influx physique*, qui admet l'action directe du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps. C'est l'opinion que le mathématicien Euler avait adoptée.

Tous ces systèmes soulèvent de graves objections. L'hypothèse des causes occasionnelles et celle de l'harmonie préétablie se concilient difficilement avec la liberté. La doctrine de l'influx physique est moins éloignée du sens commun, mais elle n'explique rien. L'union de l'âme et du corps est un fait que la science doit constater, mais dont elle n'a pas encore pénétré, dont elle ne pénétrera peut-être jamais la cause mystérieuse.

Qu'importe après tout que l'ignorance où nous sommes sur ce point, déconcerte la curiosité des philosophes? La connaissance de la seule chose qu'il nous importe de savoir ne nous a pas été refusée par la Providence, puisque nous pouvons nous démontrer à nous-mêmes que tout notre être ne consiste pas dans le corps, et que nous possédons une âme spirituelle.

## CHAPITRE XXX.

## DE LA LIBERTÉ.

Le dogme de la spiritualité de l'âme ouvre devant l'homme la perspective d'une destinée immortelle; dès cette vie, il nous apprend à nous élever au-dessus du corps et à chercher notre bonheur non dans la volupté, mais dans le développement de la partie morale de nous-mêmes; il nous aide enfin à entendre, autant qu'il est donné à la raison, la pure et infinie essence de Dieu. Mais la spiritualité suppose dans l'âme un second attribut, condition suprême de la moralité, et sans lequel il ne pourrait y avoir pour l'homme ni obligation, ni responsabilité, ni mérite; nous voulons parler de la liberté.

Le mot de *liberté* s'emploie dans plusieurs acceptions. Tantôt il désigne la faculté d'agir, par opposition à la contrainte : je suis libre en ce moment de marcher et de mouvoir mon bras; un homme chargé de chaînes ne jouit pas de cette liberté. Tantôt il signifie la possession de certains droits, comme celui de disposer de soi et de ses biens, ou liberté naturelle; celui de pratiquer son culte, ou liberté de conscience; celui de conserver ses opinions, ou liberté de penser, etc.

Mais le sens psychologique et vrai du mot liberté est celui auquel l'analyse nous a d'abord conduits. La liberté, en un mot, est le pouvoir de se résoudre, ou d'opter entre différents partis.

## Démonstration de la liberté.

Deux sortes de preuves tirées, les unes de l'observation de la conscience, les autres du raisonnement, s'unissent pour démontrer que l'homme est un agent doué de liberté, arbitre de ses actes et de sa destinée.

A chaque instant de la vie, la conscience nous dit que nous avons le pouvoir de prendre une détermination ou une autre; que ce choix n'est pas le résultat d'une contrainte extérieure; qu'il n'est pas non plus nécessité intérieurement par les lois de la nature humaine, mais qu'il émane de notre activité volontaire.

Ainsi, je puis *indifféremment marcher à droite ou à gauche, lever le bras ou le tenir baissé, me taire ou parler*. Si j'ai devant moi un livre et des fruits, je puis laisser les fruits pour m'emparer du livre, et réciproquement. Si je me suis mis à lire, je puis continuer ma lecture ou la suspendre, ou, après l'avoir interrompue, y revenir de nouveau. Citons d'autres exemples plus sérieux. Quand l'intérêt, la passion ou le devoir me pousse, je puis *écouter la voix du devoir, ou le cri de la passion, ou les calculs de l'intérêt*. Socrate pouvait s'évader de sa prison : il préféra respecter les lois de son pays et boire la ciguë. Les martyrs pouvaient sauver leur vie en adorant les faux dieux : ils aimèrent mieux affronter les supplices que renier leur foi. Cette lutte de l'égoïsme et de la vertu a lieu dans tous les cœurs. Quel est le juge qui tranche le débat, sinon l'âme elle-même, du droit de sa liberté?

Bayle demande à cette occasion si la conscience ne laisserait pas échapper une partie des causes qui produisent nos résolutions, si notre confiance dans le libre arbitre ne serait pas le résultat de cette ignorance, et si

nous ne ressemblerions pas à une girouette animée qui serait persuadée de la liberté de ses mouvements, quoiqu'elle ne fit qu'obéir à l'impulsion du vent. Je conviens que la conscience ne nous apprend pas tout ce que notre curiosité voudrait savoir; mais il y a une vérité qu'elle nous atteste avec la dernière évidence, et une autorité infaillible: c'est que nos déterminations, quels que soient les mobiles extérieurs qui les ont provoquées, ont leur cause en nous-mêmes. Incertains que nous sommes quelquefois des raisons qui nous font agir, nous ne conservons aucun doute, dès que nous en arrivons au principe qui agit, qui veut, qui se résout. Nous savons que ce principe, c'est nous-mêmes. Voilà ce que dit la conscience à tous les hommes dans toutes les occasions; et son témoignage démontre invinciblement le libre arbitre.

Mais pour achever de mettre cette vérité dans tout son jour, considérons l'ensemble des faits qui accompagnent nos déterminations.

Avant d'agir, je rentre souvent en moi, je pèse les avantages des partis contraires: je délibère. Quand je ne me sens pas capable de me décider moi-même, je consulte les autres; ils m'adressent des avis, des prières, des promesses, des menaces. Après avoir agi, je me félicite ou me repens de mon action; autour de moi on me blâme et on me loue; on m'admire si j'ai voulu le bien; on me méprise si j'ai commis le mal. Or, qui ne voit que ces faits supposent la liberté, ne s'expliquent que par la liberté, et sans la liberté constitueraient de véritables actes de folie?

Si je ne suis pas libre, mon action ne dépend pas de moi, elle sera nécessairement ce qu'elle doit être, que je le veuille ou non, et quoi que fassent les autres. Par con-

séquent, à quoi bon délibérer? Que sert de prier, de menacer, de promettre? Les hommes délibèrent-ils pour empêcher les corps de s'attirer, ou pour changer les lois de l'attraction?

Si je ne suis pas libre, je n'ai pas pu tenir une autre conduite que celle que j'ai tenue. Donc il est insensé à moi de me repentir quand j'ai mal fait, de me féliciter intérieurement quand j'ai bien agi. De la part des autres, il est insensé de me blâmer ou de me louer, de me punir ou de me récompenser, comme si je pouvais encourir quelque responsabilité pour des résolutions que je me suis trouvé prendre fatalement, à peu près comme le feu brûle, comme l'eau coule, comme l'aimant attire le fer.

La liberté ne ressort pas moins clairement de la notion du devoir. Le devoir n'existe qu'à la condition qu'il puisse être pratiqué, car nul ne saurait être tenu de faire les choses qui sont hors de sa puissance. La raison nous dit avec une évidence irrésistible que nous avons des devoirs à remplir envers nous-mêmes et envers les autres; donc la faculté de les remplir est en nous; nos actions relèvent de nous-mêmes; nous sommes libres.

Enfin, à défaut d'autres preuves, l'existence de la liberté ne pourrait-elle pas se conclure de l'idée seule que tous les hommes ont de la liberté? S'ils n'étaient pas véritablement libres, d'où leur serait venue cette idée si étrange, ce sentiment si opposé au cours ordinaire de la nature, où tout est régi par des lois fixes et invariables

#### Réfutation du fatalisme.

Malgré la solidité des preuves qui l'établissent, le dogme de la liberté a trouvé des contradicteurs nom-

breux qui, de la part faite dans leur système à la nécessité ou au destin, *fatum*, ont reçu le nom de *fatalistes*.

Le fatalisme faisait le fond des religions de l'antiquité; et personne n'ignore, par exemple, quelle importance avait, dans le polythéisme grec, le dogme du destin, puissance aveugle qui enchainait les actions des dieux et celles des hommes au joug de la plus inexorable nécessité.

Le stoïcisme épura ce dogme désolant; il accorda au destin des attributs qui le rapprochaient de la Providence : il considéra ses décrets comme l'œuvre salutaire de la raison éternelle; mais il ne rétablit pas la liberté dans ses droits, et, pour toute vertu, il laissa au sage la résignation et l'impassibilité que produit dans un cœur la conscience qu'il ne dispose pas de sa destinée.

En vain le christianisme bannit de la religion les grossières images sous lesquelles le paganisme avait comme étouffé la divinité; ses dogmes mal interprétés servirent de prétexte à de nouvelles erreurs. Le sentiment de la personnalité humaine s'effaçant chez quelques âmes à mesure que l'idée de Dieu y brillait d'un plus pur éclat, on vit apparaître un grand nombre de sectes, entre autres l'hérésie des prédestinés qui, par une piété mal entendue, ne laissaient à l'homme que l'apparence du libre arbitre et concentraient effectivement toute activité dans les mains du Créateur. Souvent condamnées par le pouvoir ecclésiastique, ces tristes et funestes doctrines ne laissèrent pas que d'agiter le moyen âge, et pendant que le fatalisme, transformé par Mahomet, se propageait en Orient, elles en conservèrent la tradition chez les peuples chrétiens. Les sentiments de Luther sur le pouvoir de la grâce sont connus. Il les a exposés avec rudesse dans son traité célèbre *de Servo arbitrio*, dont le titre



seul indique assez l'esprit. Calvin enseigna les mêmes erreurs, qui devinrent bientôt le dogme fondamental des Églises réformées, et vers lesquelles Jansénius et Port-Royal inclinèrent si fortement.

La philosophie moderne, à l'exemple de la théologie, compte aussi plusieurs systèmes où le fatalisme n'est pas mieux déguisé. Ainsi Hobbes, qui ramène la volonté au simple désir et qui fait consister la liberté dans la possibilité de se mouvoir, était naturellement amené à soutenir que la liberté n'appartient pas plus à l'homme qu'à un fleuve. Qui ne sait que, suivant les principes de Spinoza, toute cause agit nécessairement : la cause première, Dieu, par une nécessité inhérente à sa nature, les causes secondes et l'âme en particulier, par la nécessité de la nature divine ? Un disciple de Locke, Collins, frappé de l'influence des motifs sur la volonté, prétendit qu'ils l'entraînent toujours, et considéra les résolutions de l'homme comme inflexiblement déterminées par les circonstances qui les accompagnent. A peine est-il nécessaire de joindre aux noms qui précèdent ceux des encyclopédistes Diderot, d'Holbach, Lamettrie, qui aboutissaient à la négation de la liberté comme à la conséquence rigoureuse de leurs doctrines sur l'homme et sur la nature.

Les objections que les fatalistes élèvent contre la liberté se tirent, les unes de la constitution générale de l'homme, les autres de la difficulté de concilier le libre arbitre avec les perfections divines.

La plus sérieuse des objections tirées de la constitution de l'homme, c'est que l'âme n'agit pas sans motifs ; que parmi plusieurs motifs, le plus fort l'emporte toujours, à peu près comme le poids le plus lourd fait pencher le plateau de la balance sur lequel il est placé ; d'où la con-

séquence que nos déterminations sont le produit des motifs et non l'effet de notre causalité personnelle.

Nous accordons, bien que Reid l'ait contesté, que l'homme n'agit pas sans motifs; mais les motifs disposent, inclinent; ils ne contraignent pas. Ce qui le prouve, c'est que nous les discutons, et souvent y résistons. Imaginez le parti le plus conforme à mes intérêts et à mon devoir; je me sens la force de m'y refuser: imaginez au contraire le projet le plus extravagant; je me sens la force de l'entreprendre. Une bille cède au choc d'une autre bille; la balance fléchit fatalement sous le poids qui l'entraîne: mais l'âme reste maîtresse d'elle-même en présence des plus vives sollicitations de l'esprit et du cœur. Elle a en soi une force de résistance que ni la raison, ni la passion ne peuvent détruire, et quand elle abandonne la victoire, c'est qu'elle le veut bien.

Les fatalistes se sont aussi armés, contre la liberté, de l'influence que le tempérament exerce sur le caractère, le genre de vie et les habitudes de l'homme. A les entendre, on naît vertueux ou méchant, comme on naît vigoureux ou chétif, et la moralité dépend de l'organisation. — Sans doute le tempérament et les inclinations qu'il développe, favorisent ou entravent la pratique des vertus difficiles et le perfectionnement moral: mais là n'est pas la question. Il ne s'agit pas même de savoir si dans certains cas extraordinaires, tels que l'ivresse, le somnambulisme et la folie, la liberté est obscurcie, étouffée, et son exercice interrompu: car tout le monde convient qu'elle est exposée à des défaillances. Mais sommes-nous en droit de considérer de pareils accidents comme la règle? L'ascendant de la vérité sur le tempérament n'éclate-il pas en mille occasions? Le tempérament, gardons-nous de l'oublier, n'agit sur l'âme que

par l'intermédiaire des sentiments et des idées qu'il suggère. Or les sentiments et les idées rentrent dans la classe des motifs qui sollicitent la liberté sans la contraindre. Là réside tout le secret du pouvoir de l'éducation et de cet empire que l'homme acquiert à la longue sur sa pensée. Si notre destinée dépendait de la conformation de notre crâne, ce serait en vain que nos parents et nos maîtres essaieraient de réformer nos inclinations vicieuses, et que nous-mêmes nous chercherions à nous améliorer. Le succès de leurs efforts et des nôtres démontre que l'influence de l'organisation a son contre-poids, et que l'instinct n'étouffe pas la liberté.

Mais la plus considérable des objections du fatalisme, c'est la contradiction apparente qui existe entre la liberté et les attributs divins. Les fatalistes soutiennent que la liberté est contraire : 1° à la prescience de Dieu, parce qu'un acte libre ne saurait être prévu ; 2° à sa puissance, parce qu'un acte libre échapperait à l'action providentielle ; 3° à sa justice et à sa bonté, parce que le libre arbitre est la faculté de faire le mal comme le bien.

Quelle que soit la gravité de ces objections, elles ne sauraient prévaloir contre la voix de la conscience qui nous crie que nous sommes libres, de même que le sentiment de la liberté ne saurait ébranler la certitude de la prescience et des autres perfections divines. L'homme est maître de sa conduite, et cependant, au-dessus de lui plane la majesté infinie de Dieu, qui prévoit ses déterminations d'une manière infaillible, et qui les dirige avec une souveraine puissance ; voilà des vérités solidement établies, celle-ci par la force de la raison, celle-là par l'expérience intérieure. Bien que la faible portée de notre entendement ne nous permette pas d'apercevoir la connexion de ces vérités et d'en concilier l'opposition appa-

rente, nous devons, puisqu'elles nous sont également démontrées, nous y tenir avec une égale fermeté. « Quand nous nous mettons à raisonner, disait admirablement Bossuet<sup>1</sup>, à propos du point délicat que nous venons de toucher, nous devons d'abord poser comme indubitable que nous pouvons connaître très-certainement beaucoup de choses dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances et toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue. »

1. *Traité du libre arbitre*, chap. iv.

---

 CHAPITRE XXXI.

## DE L'EXISTENCE DE DIEU.

L'idée de Dieu n'est pas une de ces notions artificielles et pour ainsi dire fortuites que l'intelligence a puisées un jour dans l'observation de la nature, ou qu'elle a lentement acquises par voie de raisonnement. Sans une lumière supérieure, comment le spectacle du monde, où l'imperfection éclate de toutes parts, aurait-il eu la puissance de nous révéler cette essence parfaite et infinie ? Ou bien, par quel enchaînement de théorèmes péniblement déduits aurions-nous pu la découvrir et inventer, en quelque sorte, nous-mêmes, le premier dogme de la religion ? Le raisonnement part de prémisses d'où il tire la conclusion ; or, quelles sont les prémisses d'où l'esprit humain, livré à lui-même, aurait fait sortir, par voie de conséquence, la vérité de l'Être divin ? Dieu n'est-il pas l'objet le plus élevé et le plus vaste qui s'offre à la pensée ? Et y a-t-il dans l'entendement une autre idée qui contienne la notion de l'infini, de la perfection et de l'éternité, et qui produise cette notion féconde sous l'effort de la réflexion et du génie ? Posons comme indubitable que si Dieu ne s'était pas fait connaître à nous, en gravant son idée au fond de notre esprit, nous ne l'aurions jamais connu, et que ni la vue des merveilles de l'univers, ni les spéculations abstraites des philosophes, n'auraient dissipé cette ignorance radicale et invincible.

Mais si la première notion de la Divinité dans l'esprit

humain précède l'expérience et la réflexion, si elle est innée, la réflexion contribue à l'affermir et à la développer, en la rattachant aux autres faits de la nature et de l'humanité. C'est en cela que consiste le travail de la philosophie, lorsqu'elle entreprend de démontrer l'existence de Dieu et d'étudier ses perfections. Les arguments que tant de philosophes ont donnés en faveur de ces vérités ne sont pas sans doute l'origine des croyances religieuses; mais ils font voir que ces croyances sont mêlées si étroitement à toutes les conditions de la pensée, à tout le développement de l'intelligence, qu'il faut les admettre comme véritables, ou se renier pour ainsi dire soi-même, et tomber dans un doute universel et absolu.

Tantôt on divise les preuves de l'existence de Dieu en preuves physiques, métaphysiques et morales, d'après la nature des vérités sur lesquelles on les fonde; tantôt on distingue des preuves *a posteriori*, ou tirées de l'expérience, et des preuves *a priori*, ou tirées de la raison; tantôt enfin on suit l'ordre des conceptions rationnelles qui nous révèlent l'Être absolu, comme les idées de cause, de substance, de justice, de perfection, etc. Sans nous attacher à donner une classification régulière de tous les arguments qui peuvent être invoqués, nous nous bornerons à énumérer cinq preuves principales tirées : 1° du consentement universel; 2° de l'ordre du monde; 3° de l'existence des êtres contingents; 4° de la notion de l'infini; 5° de la loi morale.

Preuve tirée du consentement universel.

C'est un fait constant que tous les peuples de la terre, anciens ou modernes, civilisés ou barbares, se sont accordés et s'accordent à reconnaître l'existence d'un pre-

mier être. Or, une croyance aussi vieille, aussi répandue, ne peut pas être une erreur : elle porte avec elle, dans sa généralité même, la preuve de sa vérité.

Locke opposait que certaines peuplades n'ont aucune notion de Dieu : mais loin que ce fait soit démontré, il est contredit par les relations des voyageurs les plus autorisés. Que prouverait, d'ailleurs, une exception isolée ? Pourrait-elle prévaloir contre l'induction tirée du consentement unanime de tant de nations différentes qui possèdent toutes une foi, des autels et un culte ?

On objecte aussi que les idées religieuses peuvent être l'effet de la crainte éprouvée par l'homme à la vue des phénomènes de l'univers, ou celui de l'ignorance des causes naturelles, ou une invention du législateur. Mais la législation, l'ignorance et la crainte sont des causes purement locales et passagères, et par des causes locales on n'expliquera jamais une croyance immuable et unanime. Il est à remarquer d'ailleurs que l'ignorance, en se dissipant, n'emporte pas avec elle les convictions religieuses.

La connaissance de la nature a fait, depuis l'antiquité, des progrès étonnants ; la foi des peuples à l'existence divine en a-t-elle été ébranlée ? L'impiété s'est-elle sentie plus forte ? Est-ce du côté de l'athéisme qu'ont incliné les hommes de génie qui se sont signalés entre tous par l'étendue et la profondeur de leur science, un Descartes, un Kepler, un Leibnitz, un Newton et Locke lui-même, malgré la légèreté de ses doutes ? Le chancelier Bacon l'a dit avec raison, si parfois le demi-savoir éloigne les hommes de la religion, la vraie science les y ramène toujours !.

1. *Sermones Fideles*, xvi, de Athéismo : « Verum est parum philoso-

## Preuve tirée de l'ordre de l'univers.

Une autre preuve de l'existence de Dieu est l'ordre de l'univers et la proportion admirable qui s'y remarque de toutes parts. A la vue d'un objet dont les parties sont disposées régulièrement, comme un édifice ou une machine, nous n'hésitons pas à juger qu'il est l'œuvre d'une cause intelligente. Or, le monde, à le considérer dans son ensemble ou dans ses détails, offre partout une harmonie, une régularité dont rien n'approche dans les ouvrages de l'art. Le monde révèle donc une intelligence qui surpasse autant celle de l'homme que la nature surpasse les œuvres humaines.

Cette preuve, connue sous le nom d'*argument des causes finales*, est celle que chante le Psalmiste, lorsqu'il nous montre les cieux, racontant la gloire de leur auteur, *Cœli enarrant gloriam Dei*. En Grèce, elle a été exposée pour la première fois, sous une forme philosophique, par Anaxagore, reprise par Socrate, et développée ensuite par Cicéron, saint Augustin, Fénelon et une multitude d'écrivains qui se sont appliqués à faire ressortir les traces de la sagesse divine empreintes dans toutes les parties de l'univers. Aussi simple que rigoureuse, elle est proportionnée aux esprits les plus médiocres, et satisfait également les plus sévères intelligences. Vainement les disciples d'Épicure soutenaient que l'ordre du monde était le produit du hasard; vainement y voyaient-ils une des mille combinaisons que le mouvement des atomes pouvait amener. Le hasard est un terme purement négatif qui signifie seulement l'absence de dessein et de volonté dans la cause qui produit un effet.

phiæ naturalis homines inclinare in atheismum; at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere. »



Ainsi, que je découvre un trésor en fouillant la terre, je dirai que ma découverte est l'effet du hasard; car je n'y songeais pas, je ne l'avais pas prévue, et celui qui avait enfoui là ce trésor, ne l'avait pas prévue davantage. Le caractère ordinaire des effets dus au hasard est de manquer de régularité et de symétrie. Là où la symétrie se montre, le hasard ne saurait avoir aucune part. Attribuerait-on au hasard le Parthénon, l'Illiade, l'Apollon du Belyvédère, les Vierges de Raphaël, les comédies de Molière? Combien donc ne serait-il pas insensé de proclamer le hasard comme la cause de l'univers, alors que le moindre objet de l'univers cache une industrie et un art supérieur aux plus beaux chefs-d'œuvre sortis de la main des hommes, et que dans certaines parties, dans les organes des animaux, par exemple, l'œil découvre avec admiration les traces les plus manifestes de dessein et de prévoyance!

Preuve tirée de l'existence des êtres contingents.

Mais négligeons l'ordre du monde; attachons-nous au seul fait de son existence. Comment existe-t-il? Comment existe la foule des êtres qu'il contient? C'est une croyance innée de l'entendement que toute existence a une cause. Qui contesterait cette croyance intime et nécessaire nierait sa propre pensée et tomberait dans le doute absolu. Or, aucune des choses de l'univers n'est à elle-même sa cause. J'existe, mais je ne suis pas l'auteur de mon existence. La matière existe, mais elle ne s'est pas donné l'être. Elle se meut, mais en soi elle est indifférente au mouvement, puisque souvent elle est en repos. Il en est de même de tout ce qui est et s'agite ici-bas. Il doit donc exister une cause première et suprême qui a communiqué l'être au monde, qui a créé le monde. Cette cause, nous l'appelons Dieu.

Dira-t-on que les choses particulières auraient pu s'engendrer les unes des autres à l'infini, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une cause première? Mais si nulle des choses d'ici-bas n'a en soi sa raison d'être, la série qu'elles forment n'aura pas elle-même sa raison en soi, car il implique contradiction qu'une collection renferme ce qui n'existe dans aucune de ses parties. Une pareille série est donc impossible; elle serait un effet sans cause. Il ne sert de rien d'alléguer qu'elle s'étend à l'infini : loin d'échapper à la difficulté, on ne fait que la rendre plus sensible; car on se trouve admettre un nombre infini d'effets qui n'ont pas de cause, c'est-à-dire un nombre infini d'absurdités.

Preuve tirée de la notion de l'être parfait.

La notion de l'être parfait fournit une quatrième preuve de l'existence de Dieu.

Nous ne pouvons rentrer au dedans de nous, et nous sentir faibles, bornés, imparfaits comme nous le sommes, sans que la vue de nos défaillances ne nous élève aussitôt à l'idée de la perfection infinie. Or, d'où nous viendrait cette idée dont la cause n'est pas nous-mêmes, si la perfection infinie, si Dieu n'existait pas?

« Mon âme, s'écrie Bossuet<sup>1</sup>, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment, enfin, l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment dans la volonté le dérè-

1. *Élévations sur les mystères*, 1<sup>re</sup> semaine, 2<sup>e</sup> élév.

glement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la raison et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien; une règle, un ordre avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection, avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle et qui ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait, voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. »

Mais l'analyse peut pousser plus loin encore. *L'idée de la perfection, profondément étudiée, implique l'existence nécessaire de son objet.* En général, on peut affirmer d'une chose ce qui est contenu dans l'idée de cette chose. Ainsi on affirme du triangle qu'il a trois angles, du cercle qu'il a tous ses rayons égaux; de la ligne droite, qu'elle est le plus court chemin d'un point à un autre, pourquoi? parce que ces propriétés sont contenues dans les idées du cercle, du triangle, de la ligne droite. Or, l'idée de l'être parfait embrasse toutes les perfections qui se peuvent concevoir. *L'existence est une perfection; car, sans contredit, mieux vaut exister, participer à l'être, que n'exister pas; donc, l'existence est impliquée dans l'idée de l'être parfait; elle peut être regardée comme inhérente à cet être; nous pouvons, nous devons affirmer que l'être parfait, que Dieu existe.*

Saint Augustin avait entrevu cette démonstration que saint Anselme exposa le premier régulièrement, et que Descartes a ramenée à sa forme la plus simple. Au moyen âge, et surtout dans les temps modernes, elle a soulevé de vives controverses. Ceux-ci, comme Bossuet, Fénelon, Arnauld, Leibnitz, n'hésitent pas à l'admettre et in-

clinent même à l'élever au-dessus de toutes les autres preuves de l'existence divine : ceux-là, comme Gassendi, Hobbes, Locke et même Kant, ne veulent y voir qu'un pur raffinement métaphysique et un paralogisme frivole. Un fait indubitable, c'est que la raison conçoit naturellement le parfait et l'infini, dès qu'elle est en présence de l'imparfait et du fini. Elle n'entend même l'imparfait, comme l'a très-bien expliqué Bossuet, qu'à la lumière de l'idée de la perfection qu'elle porte au fond d'elle-même. Or, ce point accordé, comment ne pas admettre l'existence de Dieu sur la foi de la raison, comme on admet l'existence de l'âme sur la foi du sens intime, l'existence des corps sur la foi de la perception extérieure ?

Preuve tirée de la loi morale.

Une dernière preuve de l'existence divine est la loi morale. Cette loi dont la notion certaine est gravée au fond de nos esprits et de nos cœurs, que nous nous sentons absolument tenus d'observer, même aux dépens de nos intérêts les plus chers, que nous ne violons pas sans concevoir aussitôt, avec une évidence irrésistible, que nous devons porter et que nous porterons un jour la peine de notre faute, cette loi suppose une autorité infaillible qui l'ait promulguée et qui la sanctionne. Cet arbitre suprême est Dieu. Si Dieu n'existait pas, l'ordre moral serait la plus vaine des abstractions ; car le vice resterait souvent impuni, la vertu sans récompense, la liberté sans loi.

Voilà les plus solides arguments qui puissent être allégués en faveur de la première et de la plus importante des vérités. Ils sont assez clairs pour porter la conviction dans tous les esprits qui ne sont pas aveuglés soit par

la corruption du cœur, soit par le faux savoir et la manie de l'originalité. Aussi le nombre des athées, si toutefois il a jamais existé un athée sincère, est fort restreint, et, comme dit Bossuet : « La terre porte peu de ces insensés qui, dans l'empire de Dieu, parmi ses ouvrages, parmi ses bienfaits, osent dire qu'il n'est pas. » Le devoir de la philosophie, c'est de recueillir partout où elle les découvre ces traces de l'existence divine sans rejeter aucun ordre de preuves. Toutes les preuves, en effet, ne conviennent pas à tous les genres d'esprit. Le commun des hommes est surtout frappé des traces de la bonté et de la puissance de Dieu marquées dans tous ses ouvrages ; il saisit moins les considérations abstraites tirées de la notion de l'infini, qui semblent si solides aux esprits accoutumés à la méditation. Gardons-nous donc de toute prévention systématique ; ne fermons à l'homme aucune des voies qui lui sont ouvertes pour s'affermir dans la connaissance de Dieu ; quelles que soient nos préférences personnelles, craignons, en nous montrant exclusifs, de réduire au doute et au découragement ceux de nos semblables qui seraient portés par caractère ou par habitude vers un ordre de considérations que nous aurions à tort négligé ou condamné.

---

## CHAPITRE XXXII.

### DES ATTRIBUTS DE DIEU ET DE LA DIVINE PROVIDENCE.

La pensée de l'homme, imparfaite et bornée comme elle est, ne saurait comprendre l'essence infinie de Dieu. Cependant cette ineffable nature ne nous est pas entièrement cachée. En étudiant l'univers qui est son ouvrage, en nous étudiant nous-mêmes, en scrutant les idées fondamentales de l'intelligence, nous pouvons démontrer non-seulement qu'elle est, mais encore découvrir une partie de ses attributs.

#### Des principaux attributs de Dieu.

Les attributs de Dieu accessibles à la pensée de l'homme expriment, les uns sa manière d'être, les autres son mode d'action et ses rapports avec le monde. Les premiers sont appelés attributs *métaphysiques*, les seconds attributs *intellectuels* ou *moraux*.

Les principaux attributs métaphysiques sont : l'*unité*, la *simplicité*, l'*immutabilité*, l'*éternité*, l'*immensité*.

1° Par l'*unité* de Dieu on entend généralement qu'il existe un seul Dieu. Ce dogme découle premièrement de l'idée même de l'Être infini, puisque deux ou plusieurs êtres infinis se limiteraient l'un l'autre, détermineraient réciproquement leur infinité, impliqueraient enfin contradiction. Il résulte, en second lieu, de la constitution de l'univers dont le plan uniforme, les lois constantes s'expliquent parfaitement si la cause première est uni-

que, mais seraient incompréhensibles dans toute autre hypothèse.

Deux doctrines religieuses, le *polythéisme* et le *manichéisme*, ont méconnu cette vérité essentielle que la prédication de l'Évangile a rendue populaire. L'erreur du polythéisme est si manifeste pour tout le monde, qu'il serait superflu d'insister. Pour le manichéisme, qui consiste à admettre deux principes contraires, l'un bon, l'autre mauvais, dont la lutte produit le bien et le mal dans l'univers, il renferme des impossibilités palpables. En effet, ces deux principes ne sauraient être tous deux infinis; la nature de l'infini ne le permet pas; il faut donc que l'un ou l'autre le soit, ou bien qu'il en existe un troisième, supérieur à tous deux et possédant seul l'infinitude. Dans les deux cas, on est conduit à une cause unique, source première de l'existence; l'hypothèse se détruit donc elle-même.

2° La *simplicité* divine consiste dans l'absence de parties en Dieu. Son être n'est pas composé à la manière du corps; il est un, indivisible. Une partie est une chose finie. Le fini ajouté au fini ne peut produire l'infini; ce sont deux termes opposés entre lesquels il n'y a aucune mesure possible. Si la divinité renfermait des parties, si elle n'était pas simple, elle ne serait donc pas infinie. Je puis sans doute distinguer en Dieu plusieurs attributs, selon les degrés d'être qu'il a lui-même communiqués à ses créatures; mais tous ces attributs sont un même être qui est un d'une suprême unité.

3° Dieu est *immuable*, il ne change pas. Le changement est le propre des natures bornées qui, ne possédant pas la plénitude de l'existence, sont toujours susceptibles de devenir autres qu'elles n'étaient; mais le changement répugne à l'essence de l'infini, qui ne sau-

rait acquérir de nouveaux degrés d'être, puisqu'il les possède tous originairement.

L'identité de l'âme offre comme un reflet de l'immutabilité divine. A l'image de Dieu, nous restons ce que nous sommes. Tel j'étais hier, tel je me sens à cette heure. Mais chez l'homme, le fond de l'être, la substance est seule identique; les modifications de l'être, idées, sentiments, volitions, varient sans cesse. Dieu, au contraire, possède l'immutabilité absolue : tout en lui demeure constamment le même; constamment il est, il pense, il veut la même chose.

4° Dieu est *éternel*. Il n'a pas eu de commencement; il n'aura pas de fin. Si quelque chose avait existé avant lui, ou s'il devait finir, quelque chose serait au-dessus de lui; il ne serait pas la cause première et absolue; ce qui est contradictoire.

5° Dieu enfin est *immense*, c'est-à-dire partout présent. Sa présence n'est sans doute pas une présence locale, pareille à celle de substances corporelles; car, comme dit Fénelon, il n'a point une superficie contiguë à celle des autres corps; mais il anime toutes les parties de l'univers par sa connaissance et par son action; il les remplit de son essence, qui, étant infinie, ne peut être bornée par aucun espace.

Le monde ne possède aucun des attributs que nous venons de parcourir; il n'est ni un, ni simple, ni éternel, ni immense, ni surtout immuable; car sa vie n'est qu'un changement continuel, une perpétuelle transformation. Le monde n'est donc pas Dieu; Dieu est distinct du monde. Ainsi se trouve réfutée l'erreur des philosophes comme Bruno et Spinoza, qui ont identifié le monde et son Auteur, et qui n'ont voulu voir dans la création que le développement nécessaire de la substance



divine. Mais l'absurdité du *panthéisme* est rendue plus manifeste encore par l'étude des perfections morales de la divinité.

Les attributs moraux de Dieu sont : la *science*, la *puissance*, la *liberté*, la *bonté*, la *justice*. Ils se démontrent par l'idée de l'Être parfait et par le spectacle de la nature, mais surtout par l'étude de nous-mêmes.

1° Dieu possède la *science*. Comment ne se connaîtrait-il pas lui-même ? comment ne connaîtrait-il pas le monde sorti de ses mains, puisqu'il nous a donné une intelligence qui se connaît, qui connaît le monde, qui *conçoit* des vérités éternelles et nécessaires ?

2° Dieu possède la *puissance*. C'est en vertu de cette puissance qu'il a créé les choses ; c'est elle qui anime la nature entière ; elle est le principe de l'activité féconde qui nous appartient à nous-mêmes. L'âme est sans doute une force ; mais la force qui est en elle vient de l'Être infini, qui ne peut répandre ainsi la puissance qu'à la condition d'en posséder la plénitude.

3° Dieu est *libre*. S'il ne l'était pas, il serait non-seulement imparfait, mais inférieur à l'humanité même, puisqu'il vaut mieux être libre, maître de soi et de ses actions, comme nous le sommes, que soumis au joug inflexible de la nécessité.

4° Dieu est *juste*. En lui se personnifie cette loi absolue qui nous commande de faire le bien, de fuir le mal, et qui, accomplie ou violée, est pour l'homme une cause de félicité ou de malheur. Séparée de la justice de Dieu, la loi du devoir ne serait qu'une conception abstraite, sans autorité sur le libre arbitre de l'homme.

5° Dieu est *bon* ; il l'est souverainement. Le bien ici-bas est mélangé de mal ; mais au-dessus de tous les biens particuliers, finis, imparfaits, la raison *conçoit* le bien

absolu et sans mélange. Or, ce bien suprême, quel est-il, sinon Dieu, qui a ouvert à ses créatures intelligentes des sources si nombreuses de jouissances et du côté de l'esprit et du côté du cœur?

De la divine providence.

La science, la puissance, la justice et la bonté réunies déterminent une nouvelle perfection de Dieu, la *providence*, cet attribut par lequel l'Auteur des choses pourvoit à la conservation et au bien de son œuvre.

Les preuves de la providence sont :

1° La croyance unanime du genre humain, qui proclame que le Créateur n'a point abandonné l'univers aux caprices du hasard, mais qu'il préside à sa direction, et qu'il veille particulièrement sur l'homme;

2° Les perfections de Dieu, qui trouve dans son infinie sagesse les moyens de gouverner le monde; qui est porté par sa justice et par sa bonté à vouloir le bonheur de ses créatures; qui enfin peut tout ce qu'il veut, puisqu'il possède la souveraine puissance;

3° La conservation et la marche régulière de l'univers, dont l'ordre déjà si ancien ne se détruit ni ne s'altère, et qui, pour subsister avec tant de constance, n'exige pas moins de force qu'il n'en a fallu pour le créer;

4° Le spectacle de la nature animée, et le rapport merveilleux qui existe entre les besoins des êtres et les moyens disposés avec un ordre si admirable pour y subvenir.

On a souvent demandé si l'action providentielle embrassait l'ensemble ou les détails de l'univers, en un mot, si elle était générale ou particulière. Il faut répondre qu'elle est à la fois l'un et l'autre. Les lois constantes et uniformes qui régissent le monde, et le monde phy-

sique, et le monde moral, prouvent avec la dernière évidence que Dieu intervient ici-bas par des volontés générales qui s'étendent à toutes les parties de son œuvre. Mais 1° ces lois sont contingentes; 2° leur application peut varier. Elles laissent donc la plus entière latitude aux décrets particuliers de la Providence, et elles se concilient avec la part directe que Dieu prend à tous les événements de la terre, avec la sollicitude paternelle qu'il étend sur chacun de nous. La foi du genre humain proclame cette vérité essentielle dont l'histoire de tous les peuples offre à chaque pas l'éclatante confirmation.

De l'existence du mal.

Il resterait maintenant à savoir comment le dogme de la Providence peut se concilier avec l'existence du mal qu'on aperçoit de tous côtés dans l'univers. Le mal ne paraît-il pas en effet accuser tout à la fois la sagesse, la puissance, la justice et la bonté de Dieu. Si Dieu est juste et bon, il déteste le mal; s'il est sage, il connaît les moyens de l'empêcher; s'il est puissant, il a ces moyens sous sa main. Comment donc le mal a-t-il été permis, est-il toléré par sa providence?

Cette question, la plus haute qui puisse exciter la curiosité de l'homme, n'a cessé depuis les temps les plus anciens d'occuper les philosophes. Les uns, désespérant de pouvoir concilier le mal et l'existence divine, se sont jetés dans l'extrémité de l'athéisme comme si l'athéisme n'était pas une erreur mille fois plus incompréhensible que la difficulté à laquelle ils voulaient échapper. Les autres, partisans de la nécessité, ont nié le mal; car les choses ne sauraient être appelées bonnes ni mauvaises, les actions humaines justes ni injustes, dès qu'elles sont ce qu'elles doivent être, dès qu'elles sont

nécessaires. Ceux-ci ont adopté l'hypothèse de deux principes, l'un bon, auteur du bien, l'autre mauvais, source du mal ; ce sont, nous l'avons vu, les manichéens. Ceux-là, parmi lesquels est placé Leibnitz, admettent que Dieu en créant l'univers a choisi le plan le meilleur possible, le seul qui fût conforme à la sagesse et à la bonté suprêmes. Le monde actuel n'est sans doute pas à l'abri de l'imperfection ; mais les maux qu'on y observe sont la condition de plus grands biens ; tout autre monde aurait offert une moindre quantité de bien et plus de mal.

Ce dernier système, appelé *optimisme*, est encore l'hypothèse la moins imparfaite que la philosophie ait imaginée pour expliquer l'existence du mal. Cependant ce n'est pas sans raison qu'il a été accusé par ses adversaires de borner la sagesse et la puissance de Dieu, et de compromettre sa liberté en l'assujettissant à la loi du meilleur. Sans prétendre ici pénétrer pleinement un mystère dont l'explication dépasse la portée de l'esprit humain, efforçons-nous seulement d'éclaircir les objections les plus spécieuses que l'existence du mal ait soulevées contre la Providence.

Objections tirées du mal métaphysique.

On distingue, en général, trois espèces de maux : le mal *métaphysique*, le mal *physique* et le mal *moral*.

I. Le mal *métaphysique* consiste dans l'imperfection des êtres en général, et en particulier de l'homme, dont les facultés sont bornées et sujettes à faillir. Sa vraie origine est notre condition de créature. Une chose créée ne peut pas ne pas être imparfaite. Comme elle a reçu l'être et qu'elle ne possède pas la plénitude de l'existence, elle est essentiellement limitée ; d'où vient, dit Leibnitz,

qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle peut se tromper souvent. Demander pourquoi le mal métaphysique existe ici-bas, c'est demander pourquoi l'être contingent n'est pas l'être nécessaire, pourquoi l'homme n'est pas Dieu.

Objections tirées du mal physique.

II. Sous le nom de mal *physique* les philosophes comprennent : 1° les désordres apparents de la création, comme les volcans, les inondations, les tremblements de terre, les naufrages, etc., 2° la souffrance des êtres animés (*malum pœnæ*). Diverses considérations aident à éclaircir les difficultés que présente le mal physique.

1° Il est bien moins étendu qu'on ne le suppose ordinairement. La somme des biens en ce monde l'emporte sur celle des maux ; la souffrance n'est pas l'état naturel de l'homme ; et ce qui le démontre, c'est l'étonnement qu'elle nous cause, c'est le nom qu'elle reçoit ; n'appelons-nous pas les malheurs des *accidents* ?

2° La plus grande partie de nos douleurs doit être imputée non pas à un défaut de notre constitution, à un dessein malveillant de la Providence, mais bien au contraire à nos propres fautes, et aux fautes de nos semblables, à leurs passions, à leurs vices. Quelle source plus féconde de calamités pour la race humaine que la guerre, par exemple, ce triste fruit des passions des hommes ?

3° Dans les limites où il n'est pas imputable à l'homme, le mal physique est le résultat des lois générales de l'univers, lois qui contribuent à la beauté et à l'harmonie du monde, au bonheur du plus grand nombre de créatures, et qui ne sauraient être suspendues chaque fois qu'un malheur privé peut résulter de leur maintien.

4° Enfin, l'épreuve du travail et de la souffrance, quel-

que pénible qu'elle soit pour la sensibilité, contribue à la grandeur et à la dignité de l'homme, en l'obligeant à déployer toute l'énergie dont il est capable. Quand nous savons l'accepter et nous y soumettre, le mal physique tourne donc en définitive à notre bien, et, loin d'être un sujet d'accusation contre la Providence, il se trouve rentrer dans le plan divin comme une des voies ouvertes à l'homme pour achever l'éducation de son esprit et de son cœur.

Objections tirées du mal moral.

III. Le mal *moral* consiste dans les fautes et les crimes des hommes (*malum culpæ*), dans l'inégalité des conditions, et dans les souffrances de la vertu et les prospérités du vice.

Cette dernière difficulté ne saurait arrêter longtemps celui qui admet l'immortalité de l'âme, puisque dans une autre existence les désordres de la vie actuelle sont réparés, que chacun sera rétribué selon ses œuvres, le méchant puni, l'homme de bien récompensé, et que les souffrances passagères de la vertu auront seulement servi à la développer par l'épreuve et le sacrifice.

A l'exception tirée de l'inégalité des conditions la philosophie répond : 1° qu'il n'est pas possible de concevoir l'existence de la société sans la variété des aptitudes et sans la hiérarchie des positions ; 2° que cette inégalité est pour l'homme la source et la condition de l'exercice des plus hautes vertus, comme la bienfaisance dans ceux qui possèdent, le courage et la patience dans ceux qui sont partagés avec moins de faveur ; 3° qu'il n'est nullement établi que les douleurs et les joies des différentes classes de la société ne se compensent pas, ni que le bonheur se rencontre seulement dans les positions élevées.

La plus spécieuse difficulté qui s'élève contre la providence divine, ce sont les vices et les crimes des hommes; car, non-seulement ces crimes sont en eux-mêmes un désordre, mais ce désordre entraîne de funestes conséquences, et pour ceux dont il viole les droits, dont il trouble le bonheur, et pour l'auteur lui-même qui doit porter la peine de sa faute.

Observons, cependant, que toutes les fautes de l'homme sont le résultat de sa liberté. Ce n'est pas Dieu qui les commet; c'est nous-mêmes qui en sommes coupables. Nous avons mal agi, parce que nous avons voulu mal agir, et la première cause du désordre est notre volonté.

Mais comment se fait-il que Dieu ait concédé à l'homme une faculté dont il devait faire un si pernicieux usage? Pour ne pas se laisser troubler par ce mystère, il faut considérer d'abord les lumières que la liberté reçoit de la raison, qui nous apprend où est le bien, où est le mal, qui nous attire par ses promesses et nous retient par ses menaces. Il faut réfléchir ensuite aux avantages de la liberté, qui nous fait les arbitres de notre destinée, nous associe à l'indépendance de Dieu, nous rend capables de mériter et de démériter, qui enfin nous procure le plus grand bonheur qui puisse exister pour un être intelligent, le bonheur conquis par la vertu.

« Nest-il pas digne de Dieu, dit Fénelon<sup>1</sup>, qu'il mette l'homme, par la liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature qui le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui

1. *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion.* Lett. II, ch. 3.

rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés qu'on nomme récompenses. N'est-il pas bien beau et digne de l'ordre, que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte, n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu, et propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut mériter sans être susceptible de démériter; mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté, il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent et si propre à le perfectionner. »

Voilà quelques-unes des considérations par lesquelles la sagesse humaine peut expliquer comment le désordre a pénétré ici-bas, malgré la puissance, la bonté et la justice infinies de Dieu. Que si après cela la question de l'origine du mal présente encore des faces obscures et mystérieuses, la philosophie n'a pas le pouvoir de pénétrer ces ténèbres; elles ne peuvent être dissipées que par la lumière surnaturelle de la religion. Le christianisme seul, en annonçant aux hommes la déchéance originelle divinement réparée, résout les contradictions étonnantes qui désespèrent la raison abandonnée à elle-même et privée de l'enseignement divin.

---



## CHAPITRE XXXIII.

## DE LA LOI MORALE ET DE SES DIVERSES SANCTIONS.

Au fond des âmes, nous l'avons vu, il existe un principe inné de justice et d'honnêteté, qui dirige l'intelligence dans l'appréciation des actes humains. Mais la vertu de ce principe ne se borne pas à captiver l'entendement ; il s'impose aussi à la volonté comme une règle suprême à laquelle nous sommes tenus d'obéir : loi imprescriptible et inviolable, alors même qu'elle est violée ; loi immuable et universelle qui ne varie pas comme les créations éphémères du génie de l'homme.

## Existence de la loi morale.

« Il y a, disait Cicéron<sup>1</sup>, une loi véritable, la droite raison, conforme à la nature, commune à tous les hommes, immuable et éternelle, qui nous commande la vertu, qui nous défend l'injustice, et dont l'ordre souverain est écouté de l'homme de bien, mais n'émeut pas le méchant. Cette loi n'est pas de celles qu'il est permis d'enfreindre ou d'éluder, ou qui peuvent être changées entièrement. Ni le peuple ni les magistrats n'ont le pouvoir de délier des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome que dans Athènes, ni différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain ; universelle, inflexible, toujours la même, elle embrasse toutes les

1. *De Republica*, III, 17.

nations et tous les siècles. Par elle, Dieu enseigne et gouverne souverainement tous les hommes; lui seul est le père, l'arbitre et le vengeur. »

Des devoirs qui découlent de la loi morale, et d'abord de nos devoirs envers nous-mêmes.

De la loi morale dérivent pour nous des devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu.

Et d'abord des devoirs envers nous-mêmes.

Notre destinée fait partie du plan général de la création; elle est un des éléments de l'ordre universel; c'est donc une obligation pour nous de travailler à la remplir, non pas en vue seulement de notre avantage particulier, mais pour nous associer au dessein de la divine sagesse.

Ainsi, nous devons à la sensibilité de la contenir sans l'étouffer, de ne pas lui refuser les jouissances qui sont conformes à l'ordre de la nature, de ne pas l'exposer, par l'effet de notre imprudence, à des mécomptes et à des douleurs sans utilité et sans motifs, d'ouvrir enfin notre cœur aux affections douces et bienveillantes qui mettent l'homme sur la voie du désintéressement et de la vertu.

La fin de l'intelligence étant la connaissance de la vérité, notre devoir envers elle est de combattre l'ignorance et l'erreur, qui la détournent de ce but suprême. Nous serions coupables de laisser dépérir, faute de soin et de culture, les sublimes facultés qui nous ont été départies. Nous devons les développer par l'étude et la méditation, saisir avec ardeur les occasions de nous instruire, éviter la précipitation dans nos jugements, nous défier des préjugés et des passions qui nous égarent si souvent, bannir les recherches ou frivoles ou trop élevées, trop ardues pour notre faiblesse. Sagement comprise et dirigée, la culture de l'esprit peut exercer l'action

la plus heureuse sur le développement de la moralité. Le perfectionnement moral suit le développement intellectuel, et ce n'est pas sans raison que dans l'école de Socrate la vertu était regardée comme une science.

A l'égard de la volonté, nous avons à remplir un double devoir de tempérance et de courage. Par la tempérance, qui est la répression de nos penchants, nous protégeons pour ainsi dire la volonté contre nous-mêmes, nous la préservons de l'asservissement des passions ; par le courage, d'où naît l'égalité de l'âme, nous la rendons indépendante des coups du sort ; dans la prospérité comme dans le malheur, elle reste maîtresse d'elle-même. Les stoïciens avaient exprimé ce double devoir de l'homme par la formule célèbre : *abstine*, abstiens-toi ; *sustine*, supporte ; mais ils eurent le tort de ramener la morale entière à ces deux préceptes, d'où il est difficile de faire sortir les obligations de l'homme à l'égard de ses semblables, et surtout les devoirs de la charité.

Le corps est tout à la fois l'instrument dont l'homme se sert pour agir sur les objets extérieurs, et l'intermédiaire qui lui transmet les impressions de ces objets. A ce double point de vue, il réclame les précautions nécessaires pour entretenir sa vigueur et sa santé. Mais les soins qu'on lui accorde doivent être mesurés d'après le bien de l'âme, et ne jamais porter préjudice au développement moral. Il est même des cas où l'oubli du corps est non-seulement permis, mais obligatoire : quand il a lieu par dévouement à l'intérêt public, par charité, par esprit de religion, pour accomplir un devoir impérieux. En un mot, deux excès, ici comme partout, sont à éviter : l'un consiste à trop faire, et l'autre à ne pas faire assez ; l'un, à s'exagérer l'importance du corps et à le traiter

comme s'il était l'égal de l'esprit ; l'autre, à méconnaître les secours que l'esprit en reçoit. Le premier excès fut, chez les anciens, l'erreur de l'école cyrénaïque, et de nos jours, une école un moment célèbre y est de nouveau tombée. Le second excès caractérise l'école cynique, à un moindre degré l'école stoïcienne, et certaines écoles mystiques.

Devoirs envers nos semblables.

La seconde classe des obligations que la loi morale nous impose concerne nos semblables.

Tous les devoirs généraux de l'homme sont compris dans cette double formule : *Alteri ne feceris quod tibi fieri non vis* ; — *Alteri feceris quod tibi fieri velis*. — Ne faites point aux autres ce que vous ne voudriez point qui vous fût fait. Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fissent à vous-mêmes. En deux mots : Ne faites pas le mal ; faites le bien.

La première formule comprend les devoirs de *justice* ; la seconde, les devoirs de *charité*.

La justice est cette vertu négative qui consiste à ne rien faire qui nuise à nos semblables ; la charité est cette vertu active, empressée, qui leur vient en aide, secourt leur faiblesse, contribue à leur soulagement et à leur bonheur.

Ainsi, il est juste de ne pas porter atteinte à la vie des autres, à leur liberté, à leur propriété, à leur réputation ; de ne pas offenser leur intelligence par le mensonge ou le parjure ; de respecter les liens d'affection qui unissent les parents, les époux, les proches, les amis. Il est charitable de donner à ceux qui n'ont pas, de consoler ceux qui souffrent, d'encourager ceux qui sont faibles, d'éclairer ceux qui sont ignorants, d'offrir à chacun l'appui matériel ou moral dont il a besoin.

Nul n'a le droit d'employer la force pour nous contraindre à remplir envers lui des devoirs de charité. Fût-il dénué de tout, le malheureux à qui vous avez la dureté de refuser l'aumône, commettrait un crime s'il vous l'arrachait par la violence. Cependant la charité n'est pas moins sacrée que la justice ; non-seulement elle répond à la secrète inclination du cœur de l'homme, naturellement porté à faire le bien, mais, en quelque sorte, elle nous associe à l'œuvre de la Providence, occupée sans cesse du bonheur de ses créatures.

Au sein de la famille, les devoirs généraux de la charité et de la justice acquièrent, en se resserrant, un nouveau degré d'importance et d'autorité. D'un côté, les parents ont reçu du ciel une mission évidente que la voix du sentiment leur révèle avec non moins de force que la raison : c'est d'élever leurs enfants, de les instruire, de les entourer de bons exemples et de bons conseils. D'un autre côté, les soins qu'ils prennent, les sacrifices qu'ils s'imposent, le dévouement dont ils font preuve, rendent obligatoires pour les enfants la gratitude qui suppose l'amour, le respect et l'obéissance. Ainsi naissent les devoirs de la piété paternelle et filiale, devoirs faciles et doux, les premiers que l'homme ait à accomplir, et qui, exactement observés, sont les gages de la fidélité avec laquelle il remplira tous les autres.

Mais l'homme n'a pas seulement avec ses semblables des rapports d'humanité et de famille ; il est encore appelé à s'unir à eux par d'autres liens, par des liens sociaux.

A en croire certains philosophes, Dieu nous aurait créés pour vivre dans l'isolement, et la société serait une invention malheureuse des politiques, maintenue par le préjugé et l'habitude. Ce dangereux paradoxe prêché

par Rousseau, mérite à peine une sérieuse réfutation. Je ne rappellerai pas que l'histoire nous montre les premières sociétés établies dès les temps les plus anciens et se transformant, se consolidant avec les siècles. Mais quiconque a réfléchi sur l'étendue des besoins de l'homme, se persuade aisément qu'il serait réduit à l'état le plus misérable s'il vivait hors du commerce de ses semblables. Faibles comme nous le sommes dans l'enfance et dans les dernières années de la vieillesse, comment nous passerions-nous de l'appui les uns des autres? A quoi nous servirait ce don précieux de la parole, qui distingue l'homme du reste des animaux? Que deviendraient ces affections si puissantes sur les cœurs, qui supposent l'état social, parce que là seulement elles trouvent une issue et des objets où se prendre?

La destinée sociale de l'homme donne naissance à des devoirs envers la société dont il fait partie, c'est-à-dire envers l'État, car l'État n'est que la société organisée sous un pouvoir chargé de la conduire à ses fins, qui sont la sécurité et le bonheur de tous.

Si la loi morale nous impose l'obligation de ne pas nuire à nos semblables, comment ne nous commanderait-elle pas de ne porter aucun préjudice à l'État, c'est-à-dire de ne pas compromettre sa sûreté, soit par sédition à main armée, soit par des complots et des intelligences avec ses ennemis au dedans et au dehors; de ne pas détourner ses propriétés ni dilapider ses revenus; d'obéir aux dépositaires de l'autorité sociale, et de respecter la dignité du prince qui en est la souveraine expression?

Mais ce n'est pas assez de ne pas nuire à la société; nous lui devons encore le tribut de tous les genres de services que nous pouvons lui rendre : service de notre

personne, qui consiste à lui prêter nos bras et nos lumières; service de nos biens, qui est la part contributive de tous les membres de la cité aux charges publiques. La société pourrait-elle en effet subsister deux instants, si chacun, renfermé dans la rigueur de son droit individuel, refusait de concourir, par un échange de bons offices, au développement de la prospérité commune?

Devoirs envers Dieu.

Mais tandis que l'homme paye sa dette à l'État et à ses semblables, il a d'autres devoirs à remplir envers Dieu : devoirs d'obéissance et de résignation ; devoirs d'amour ; devoirs d'adoration et de prière.

La grandeur de Dieu rend, dit-on, nos hommages inutiles ou téméraires. Mais, plus on exalte la grandeur de Dieu, mieux on confirme ces rapports de subordination et de dépendance qui unissent l'homme à son Créateur; par conséquent, mieux on démontre la nécessité des devoirs qui sont fondés sur ces rapports.

L'accomplissement des devoirs envers Dieu est ce qu'on nomme le *Culte*.

Il y a le culte privé, qui consiste dans les hommages solitaires que chacun de nous rend en particulier à la divinité; il y a le culte public de tous les hommes réunis pour offrir en commun leur adoration et leurs prières.

« Les enfants de Dieu, dit admirablement Fénelon, doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeler le souvenir à ceux qui l'oublient. Ils ne sont sur la terre que pour connaître sa perfection et accomplir sa volonté, que pour se communiquer les uns aux autres cette science et cet amour célestes. Que serait-ce si cette famille était en société sur tout le reste sans y être pour le culte d'un

si bon père? Il faut donc qu'il y ait entre eux une société de culte de Dieu; c'est ce qu'on nomme *religion*<sup>1</sup>. »

Du mérite et du démerite.

Voilà l'esquisse rapide des obligations essentielles qui découlent pour l'homme de cette loi de justice et de vérité dont il porte l'idée en lui-même. Mais la notion du devoir en entraîne à sa suite une autre qui la complète et la confirme, à savoir, que celui qui fait le bien, qui remplit son devoir est digne de bonheur, celui qui fait le mal est digne de malheur.

*Ce jugement est le principe de mérite et de démerite.*

Comme toutes les idées morales, il a pour caractères l'évidence, l'universalité, la nécessité; pour origine, la raison. La démonstration ne saurait ajouter à sa force, ni les objections l'affaiblir; mais il est naturellement empreint dans l'esprit de tous les hommes, dont les plus criminels eux-mêmes ne peuvent échapper entièrement à l'arrêt de leur conscience. Et non-seulement tous les hommes jugent que le bonheur est dû à la vertu, la misère à l'injustice; mais ils ne réussissent pas à concevoir qu'il en puisse être différemment. Les prospérités du vice sont pour eux une perturbation inexplicable, un renversement mystérieux des lois de l'univers; ils n'en sont pas moins troublés que s'ils voyaient un effet sans cause, et ils imposent à la Providence le devoir de réparer dans l'avenir les désordres du présent.

C'est de là que dérivent toutes nos idées de peine et de récompense. La récompense est un bonheur mérité, la peine un malheur mérité. Otez le mérite, l'une et

1. *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion.* Lett. I, ch. IV, Cf. lett. II.



l'autre se réduisent à un fait purement sensible : ici la douleur, là le plaisir.

On s'est souvent demandé d'où venait à la société le terrible pouvoir de châtier par la privation de la fortune, de la liberté, de la vie même, ceux de ses membres qui ont compromis sa sécurité et son repos. De même qu'il s'est trouvé des philosophes qui, par une confusion déplorable de l'utile et de l'honnête, ont essayé de résoudre la loi morale dans l'intérêt; ainsi une grande école de jurisconsultes, appliquant cette théorie à la société, a prétendu que le fondement légitime de la peine était son avantage comme élément de répression, *comme exemple*, et même *comme moyen d'amendement* pour le coupable. Mais cette théorie est essentiellement fautive. La loi pénale a sans doute pour objet de réprimer les attentats contre les propriétés et les personnes. L'application du châtiment étant publique, inspire sans doute une terreur salutaire dans l'âme des spectateurs, et contribue à les détourner du mal. Sans doute, enfin, le criminel, frappé par l'équitable rigueur de la loi, ne peut s'empêcher de rentrer en lui-même, de réfléchir à sa faute, et de rendre intérieurement hommage à la sainteté de la justice qu'il a violée. Mais la peine ne présente ces divers avantages qu'à une condition, c'est qu'elle soit juste et méritée; isolée de la justice, elle n'est que la vengeance ou la menace de la force sociale en présence de la faiblesse individuelle; elle excite la sympathie pour le condamné, la crainte et la colère envers le juge; elle épouvante ou elle irrite, mais elle ne corrige pas; et, ce qui n'a pas moins de gravité, elle varie avec les circonstances, tantôt douce et tantôt rigoureuse, selon la terreur ou la sécurité du moment. La véritable base de la pénalité, sinon sa seule mesure,

c'est la croyance innée que quiconque a fait du mal doit en souffrir, et que l'ordre du monde, troublé par l'injustice, doit être, suivant la forte parole de Bossuet, réparé par le châtement.

De la sanction de la loi morale.

Un ensemble de peines et de récompenses, destiné à assurer l'exécution d'une loi, est ce qu'on appelle une *sanction*. Cependant ce mot de sanction est souvent employé dans un autre sens, pour marquer l'approbation régulièrement donnée à une mesure par les dépositaires de l'autorité. C'est ainsi que dans le langage politique on dit d'une loi qu'elle a été sanctionnée par le prince, qu'elle a reçu la sanction du prince.

La sanction ne doit pas être confondue avec l'*obligation*. L'obligation est une conception de la raison qui juge que nous sommes tenus de faire ou de ne pas faire une chose. La sanction suppose la notion du mérite et du démérite; mais elle s'adresse principalement à la sensibilité. La première nous pousse à la vertu, à cause de la beauté de la vertu même; la seconde, par l'attrait du plaisir et la crainte de la douleur. Êtres sensibles, nous nous laissons trop souvent détourner de nos devoirs par la passion: le rôle de la sanction est de servir de contre-poids à la passion, et d'intéresser la sensibilité elle-même à l'accomplissement du devoir.

Les sanctions de la loi morale forment un vaste système de récompenses et de peines qui embrassent tous les devoirs de l'homme.

Il y a des devoirs qui importent à l'existence de la société et que le législateur humain ne saurait se dispenser de définir d'une manière expresse; ils ont pour sanction les lois rémunératrices et pénales en vigueur chez les différents peuples.

D'autres devoirs, que les lois positives ne déterminent pas, naissent des rapports des hommes entre eux : devoirs quotidiens de probité, de bienveillance réciproque, d'abnégation et de dévouement. Celui qui les accomplit en est récompensé par les sentiments de sympathie, d'estime, de respect, d'admiration et d'enthousiasme que les actions vertueuses ont le privilège d'exciter, tandis que la mauvaise foi, la dureté de cœur et l'injustice recueillent le mépris et l'indignation publics.

Mais souvent une action criminelle échappe aux regards des hommes, ou bien la vertu se voit méconnue et persécutée, ou bien le préjugé tolère, excuse, encourage des actions que le monde condamne. L'âme trouve alors son châtiment ou sa récompense dans les plaisirs de la conscience ou dans les tourments du remords. Enfin, au-dessus de toutes les sanctions terrestres, s'élève l'infaillible sanction de la justice de Dieu, qui fait luire devant nous les perspectives à la fois consolantes et redoutables de la vie future.

Ces récompenses ménagées à l'homme de bien, ces châtiments inévitables qui attendent le méchant, nous enseignent que si l'intérêt et le devoir sont profondément distincts, cependant ils ne sont point en général opposés, mais qu'il existe une relation étroite entre l'utile et l'honnête, et que, selon la belle expression de Platon, la Providence attache par des nœuds d'airain et de diamant le bonheur à la vertu, la souffrance à la passion et au désordre.

---

## CHÂPITRE XXXIV.

DE LA DESTINÉE DE L'HOMME ET DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

Au nombre des idées premières de l'entendement, est la croyance que toute chose dans l'univers tend à un but, que nulle existence n'a été créée inutilement. Aussi à la vue d'un objet, la raison ne se contente pas d'en chercher la cause, mais, de plus, elle veut savoir quelle en est la fin. A peine éveillée chez l'enfant, elle pose déjà cette question si simple et si profonde : Pourquoi ? Elle la pose à l'occasion de toute espèce de sujets avec une persévérance que nul mécompte ne rebute ; tant cette notion de finalité, inséparable de l'idée de la sagesse divine, est profondément gravée dans notre esprit !

Mais alors que tout dans le monde a sa destination propre, l'homme serait-il le seul des êtres à qui la Providence n'aurait pas assigné une fin de son existence ? Sa vie, qui se compose d'une suite d'actions accomplies avec intelligence et liberté, c'est-à-dire en vue d'une fin, n'aurait donc pas elle-même sa signification ? La raison recule devant ce soupçon sacrilège ; elle sent, elle sait, elle affirme que la créature intelligente n'a pas été placée sur la terre pour y être le jouet des événements, pour y vivre inutile à elle-même et aux autres, sans règle, sans motif et sans but. Toute la différence entre l'homme et le reste de l'univers, c'est que les êtres dépourvus de connaissance suivent fatalement les voies que Dieu leur a tracées, tandis que l'âme qui porte au dedans de soi

l'idée de sa destinée, est profondément troublée par cette idée, et se demande avec une inquiète curiosité où elle va et ce qu'elle doit craindre ou espérer.

Méthode pour connaître la destinée des êtres.

Il est constant que la fin des êtres est en rapport avec leur nature; que ceux qui ont là même nature ont la même fin; que ceux, au contraire, qui ont une nature différente ou opposée, bien qu'ils fassent également partie du plan providentiel, ne sont point appelés à jouer le même rôle dans la création. Donc la vraie méthode pour connaître la fin d'un être, c'est d'étudier sa nature, et par là j'entends les éléments qui le constituent, les penchants et les inclinations qui le poussent originellement vers certains objets, les facultés qui sont les instruments de son développement. De cet ensemble de faits il sera facile de conclure le but qui est assigné à cet être par la Providence.

Quelle est la destinée de l'homme.

Or, que trouvons-nous dans la nature de l'homme? Deux éléments : l'âme et le corps; l'âme, substance intelligente, sensible et libre; le corps, simple agrégat de molécules matérielles.

Si le corps était l'égal de l'âme, la fin de l'homme consisterait aussi bien dans la poursuite des fins du corps, que dans la culture de l'intelligence et du cœur. Le plaisir, les joies sensuelles, seraient les éléments du souverain bien; l'art d'être heureux se réduirait à jouir de la vie, sans toutefois en abuser; il faudrait donner raison à la morale facile d'Épicure et d'Aristippe contre la rigide philosophie du Portique et les saintes austérités de la morale chrétienne.

Mais la conscience du genre humain proteste contre l'assimilation de la matière à l'esprit : elle déclare que l'esprit est supérieur à la matière ; que le corps doit être subordonné à l'âme ; qu'il n'a de valeur que comme instrument de l'âme. C'est donc par l'accomplissement des fins de l'âme que la fin véritable de l'homme peut être atteinte et remplie.

Or, l'âme tend par toutes les puissances de son être vers le bien, vers le beau, vers le vrai. C'est là le terme de toutes ses pensées, de tous ses désirs, de tous ses efforts.

Et ce qu'elle poursuit ainsi n'est pas un objet particulier, car *nette des choses d'ici-bas ne peut la rassasier. Au-dessus de tous les biens et de toutes les beautés de la terre, comme par delà toutes les vérités qui sont l'objet des sciences humaines, elle conçoit une vérité, une beauté, un bien plus élevés ; elle ne se repose que dans l'infini.*

L'infini, c'est Dieu, substance et cause absolue, beauté parfaite, justice infaillible, bien suprême. L'âme a donc pour fin Dieu même. Elle est née pour le connaître par l'intelligence, pour s'unir à lui par l'amour, pour le servir par une volonté libre et droite.

S'il est une vérité incontestable, c'est que l'homme n'atteint pas sa fin ici-bas. Donc il l'atteindra dans une autre existence ; l'âme est immortelle.

#### Preuves de l'immortalité de l'âme.

« L'immortalité de l'âme, dit Pascal <sup>1</sup>, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos

1. *Pensées*, édition de M. Faugère, t. II, p. 6.

actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclairer sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite.

L'immortalité de l'âme est attestée au cœur et à l'esprit de l'homme par la croyance universelle du genre humain, par la nature spirituelle de l'âme, par ses désirs infinis, par la loi absolue du mérite et du démérite et la conception de la justice divine.

Et d'abord par la *croyance universelle*. A toutes les époques et partout, le genre humain a cru que l'existence de l'homme ne se terminait pas au tombeau, mais qu'elle se prolongeait au delà de cette terre. Voilà pourquoi le culte des morts a été répandu chez tous les peuples, les plus sauvages, dit Massillon, comme les plus cultivés, les plus polis comme les plus grossiers, les plus infidèles comme les plus soumis à la foi. Or, supposez que l'âme périsse avec le corps, d'où aurait pu naître cette étrange idée de son immortalité? Comment aurait-elle pu s'introduire dans les esprits, et l'emporter sur le témoignage des sens qui ne nous montrent de tous côtés que des objets passagers et périssables comme eux?

Si les hommes jugent que leur âme est immortelle, c'est qu'elle renferme en elle-même, dans ses attributs essentiels, dans ses désirs et dans ses conceptions, des indices manifestes d'immortalité.

L'âme est une substance distincte du corps : donc elle peut survivre au corps. Représentez-vous deux substances absolument de même nature; vous ne serez pas en droit de conclure, si l'une périt, que l'autre va cesser

d'exister. Mais cette conclusion, à plus forte raison, n'est-elle pas fondée, s'il s'agit du corps et de l'âme qui ont des natures, comme dit Fénelon, dissemblables en tout.

Mais il faut pénétrer plus avant et observer que l'âme étant une substance simple, elle répugne essentiellement à la destruction et à la mort. Qu'est-ce en effet que la mort? une dissolution des organes dont les éléments, que les forces de la vie retenaient agrégés, se séparent, s'isolent, et retombent sous les lois de la nature inanimée. Or, l'âme qui n'est pas composée de parties, ne peut se dissoudre; pour détruire son être, il faudrait, comme pour la création, un acte particulier de la puissance divine.

L'âme, disait l'école d'Épicure, naît avec le corps; elle participe à toutes les vicissitudes du corps; donc elle doit naturellement finir en même temps que le corps.

Sans doute, les puissances de l'âme se développent parallèlement à la vie corporelle; mais puisque la Providence a destiné ces deux substances à s'unir pour former cet être qui est la personne humaine, n'a-t-elle pas dû proportionner leur développement, et peut-on conclure de là qu'elle a subordonné l'existence de l'esprit à l'organisation physique?

La vertu propre de l'âme et la preuve de son immortalité éclatent dans ces occasions où, malgré son étroite correspondance avec le corps, elle échappe à l'affaiblissement des organes. Que de fois il arrive que la sérénité, la vigueur et l'enjouement de l'esprit ne sont pas altérés par les souffrances les plus longues et les plus cruelles, et résistent même aux ravages de la vieillesse la plus avancée! Ainsi, dans les plaines de Rocroy, on voyait « le valeureux comte de Fontaines porté dans sa chaise, et malgré ses infirmités, montrer, dit Bossuet, qu'une âme guerrière est toujours maîtresse du corps qu'elle anime. »



Considérons maintenant nos désirs : désir de puissance, désir de savoir, désir de félicité. Ces penchants énergiques sont enracinés profondément dans tous les cœurs ; mais combien sont incomplètes, fugitives, illusoires les satisfactions qu'ils trouvent sur la terre ! La condition de l'homme, sous ce rapport, est d'autant plus frappante que seul, entre tous les êtres animés, il a des désirs infinis qu'il ne peut apaiser. Si Dieu ne fait rien en vain, pourquoi nous a-t-il donné cette inépuisable soif de bonheur ? Cette ardente passion de la vérité, ces espérances toujours déçues, mais *indestructibles* que l'âme porte *en elle-même*, que peuvent-elles signifier, *sinon* que sa destinée commencée ici-bas doit s'achever dans une autre existence ?

Il en est de même de ces notions de mérite et de démérite qui reçoivent un nouveau degré de force et d'évidence de la conception de la justice divine. Celui qui fait le mal mérite châtement ; celui qui fait le bien mérite récompense : voilà une vérité nécessaire et universelle, un de ces premiers principes qui constituent le fond même de la raison et sans lesquels il n'y a plus de certitude. Qu'arriverait-il donc si le trépas qui interrompt la vie terrestre de l'homme marquait le terme de son existence ? La récompense et le châtement des actions humaines dépendraient du hasard, et il suffirait d'un grain de sable, comme celui qui tua Cromwell, non pas seulement pour détruire une créature libre et raisonnable, non pas même pour changer la face d'un empire, mais pour suspendre, que dis-je ? pour renverser toutes les lois de l'ordre moral, ces lois constantes, universelles, éternelles qui nous apparaissent comme l'expression souveraine de la sagesse de Dieu.

Ce qu'il faut bien entendre, c'est que l'immortalité,

nécessaire à l'accomplissement des fins de l'âme et promise à la vertu par les décrets de la justice divine, n'est pas, comme l'ont rêvé quelques philosophes, une immortalité sans conscience. Il ne suffit pas que la substance de l'âme échappe à la dissolution des organes et ne soit pas anéantie ; il faut de plus que la personne survive avec les attributs essentiels qui la constituent, afin qu'ayant gardé la connaissance d'elle-même et la mémoire, pouvant ainsi rattacher son existence nouvelle à sa vie terrestre, elle recueille et se sente recueillir, dans la souffrance ou dans le bonheur, le fruit mérité de sa conduite en ce monde. Si la personnalité s'éteignait à la mort, que nous importerait que la substance de l'âme fût indestructible ? Dépouillée de ses nobles facultés, insensible et inerte comme l'atome que nos pieds foulent, quelle communauté de nature et de destinée offrirait-elle avec l'être intelligent et libre, que Dieu avait créé capable de le connaître et qu'il avait doué d'aspirations infinies, gage d'une vie éternelle ?

La persistance de la personnalité après la mort, ce dogme qui fait la consolation et la force des malheureux, qui modère le crime en présence de la vertu désarmée, ce dogme épuré et divinement confirmé par le christianisme, est le couronnement nécessaire d'une philosophie qui ne cherche pas sa règle dans la sensation, qui croit à la providence de Dieu, à la liberté, à la distinction du bien et du mal, au droit et au devoir, et qui, familière avec ces vérités inaccessibles aux sens, n'a pour ainsi dire qu'à suivre ses voies ordinaires pour s'élever à la démonstration de nos destinées immortelles.

---

---

# APPENDICE.

## Analyse de quelques ouvrages de philosophie.

---

### I.

#### DU TRAITÉ DE OFFICIIS DE CICÉRON.

Cicéron a laissé plusieurs ouvrages de philosophie qui ne sont pas un de ses moindres titres à l'admiration de la postérité. Nourri dans l'étude de la philosophie grecque, il avait formé le projet d'en répandre la connaissance en Italie, soit par la traduction de ses principaux monuments, soit par l'explication de ses principales doctrines, celles de Platon, Aristote, Zénon, Arcésilas. C'est dans cette pensée qu'il avait traduit le *Timée* de Platon, et qu'il a composé ses traités *de la Nature des Dieux, des vrais Biens et des Maux, les Académiques, les Tusculanes, etc.*

Parmi ces divers ouvrages, celui peut-être qui mérite le plus une étude sérieuse, à raison de son utilité pratique et de la sagesse des maximes qu'il renferme, c'est le traité *des Devoirs (de Officiis)*. Il est le premier de ceux que Cicéron devait composer pour l'instruction de son fils Marcus. Nous allons en donner une rapide analyse.

Un philosophe stoïcien, Panétius, avait ramené toute la morale à trois points essentiels : 1° Cette action que je me propose de faire est-elle honnête? 2° Est-elle utile? 3° Comment l'utile peut-il s'accorder avec l'honnête? Cette

division a fourni à Cicéron le plan de son traité *des Devoirs* : le premier livre traite de l'honnête ; — le second, de l'utile ; — le troisième, des rapports de l'honnête et de l'utile.

Et d'abord qu'est-ce que l'honnête ? C'est, dit Cicéron, ce qui est louable de sa nature, quand même il ne serait loué de personne, *quod vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile*<sup>1</sup>. Épicure subordonnait l'honnête à l'utile, la vertu à l'intérêt ; la morale, suivant lui, n'est que l'art de se procurer la plus grande somme de bien-être par les moyens les plus directs et les plus sûrs. Cicéron proteste contre cette avilissante doctrine, et il signale le vrai caractère de la moralité, qui ne consiste ni dans la fortune, ni dans le pouvoir, ni dans la renommée, qui se distingue de tous les avantages personnels que les hommes recherchent et qui reste digne de louange et d'admiration, fût-elle privée de toute récompense extérieure.

L'honnête comprend quatre vertus principales : la prudence, la justice, le courage, la tempérance.

C'est à la prudence qu'il appartient de diriger l'esprit dans la recherche de la vérité. Nous sommes naturellement portés vers le vrai ; sa connaissance a pour nous un charme indicible. Toutefois, dans ce penchant si profond et si honnête, il y a deux excès à éviter : l'un est de croire comme vrai ce qui ne l'est pas et d'y donner un assentiment irréfléchi ; l'autre est d'accorder trop d'attention à des questions obscures et difficiles et qui n'ont pas d'importance. Il faut consacrer à l'examen de chaque objet le temps et les soins nécessaires pour le bien connaître ; mais il faut savoir aussi faire le discernement des études vraiment utiles et renoncer à toutes les autres.

1. *De Officiis*, I, 4.

Ces deux règles sont-elles les seules que nous devons suivre ? Non, si nous en croyons Cicéron. Nous devons de plus nous rappeler que l'homme est fait pour l'action et qu'il manque au premier de ses devoirs quand il sacrifie ses affaires au charme de la méditation et de l'étude <sup>1</sup>. La recherche désintéressée du vrai ne peut réclamer que les intervalles de loisir qui ne manquent jamais de se rencontrer, même dans la vie la plus occupée.

La justice, que Cicéron étudie après la prudence, consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû.

La première loi de la justice est de ne faire aucun mal à autrui, si ce n'est dans le cas d'une légitime défense, *ne cui quis noceat nisi lacessitus injuria*. Elle a pour fondement la bonne foi, qui consiste à être sincère dans ses discours et fidèle à ses engagements.

Mais il ne suffit pas de ne pas nuire aux autres, il faut encore les secourir. Comme nous ne sommes pas nés pour nous seuls, que nous nous devons à nos parents et à nos amis, c'est une obligation sacrée pour nous de contribuer, selon nos forces, à resserrer les liens qui unissent les hommes entre eux. « Il en est, dit Cicéron, qui, par trop d'attachement à leurs intérêts, disent qu'ils ne se mêlent que de leurs affaires pour ne commettre d'injustice envers personne. Ceux-là, en évitant une espèce d'injustice, tombent dans une autre. Ils désertent en effet les devoirs de la vie sociale, puisqu'ils ne consacrent à la société rien de leurs lumières, de leurs travaux et de leur fortune <sup>2</sup>. »

Cicéron ne se borne pas à poser le principe du désintéressement et de la générosité : il en règle l'application.

1. I, 6 : « Omnes artes in veri investigatione versantur, cujus studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit. »

2. I, 9.

Il recommande de prendre garde : 1° qu'en voulant faire du bien à quelqu'un, nous ne lui fassions du mal à lui et à d'autres ; 2° que notre bienfaisance ne dépasse pas nos facultés ; 3° que chacun reçoive selon son mérite ; que les droits de la patrie et de la famille, ceux de nos amis et de nos bienfaiteurs, soient toujours respectés.

Cicéron, après avoir achevé ce qui concerne la justice, parle du courage, de cette élévation et de cette force d'âme, *magnitudo animi, elatio animi*, qui nous rend supérieurs aux choses humaines, nous fait dédaigner les faux biens, tels que l'argent et les plaisirs, ferme notre cœur aux chagrins et aux joies immodérés, et conserve en nous, au milieu des vicissitudes de la vie, ce calme et cette sérénité d'où naissent la constance et la dignité de la conduite.

Le courage, remarque Cicéron, ne doit pas être séparé de la justice. Lorsqu'au lieu de combattre pour le salut commun, il se met au service de l'intérêt personnel, il cesse d'être une vertu ; il devient une brutalité qui repousse tout sentiment humain, *virtutis non est, sed est potius immanitatis, omnem humanitatem repellentis* <sup>1</sup>. La force d'âme véritable, selon la belle définition des stoïciens, c'est la vertu armée pour la défense de l'équité. Nous voulons, dit Cicéron, que les hommes courageux et magnanimes soient en même temps bons, simples, amis de la vérité, ennemis du mensonge.

C'est à la guerre, en présence des coups de l'ennemi, que l'homme trouve les occasions les plus apparentes de se montrer courageux : aussi la bravoure guerrière occupe-t-elle en général le premier rang dans l'estime du vulgaire. Mais Cicéron rappelle à son fils qu'il y a une

1. I, 10.

autre sorte de courage, le courage civil, qui n'est pas moins admirable que la valeur militaire. Thémistocle s'est couvert de gloire en gagnant la bataille de Salamine ; mais que dire de Solon, le fondateur de l'Aréopage, par qui furent conservées les lois d'Athènes ? La conjuration de Catilina, déjouée par la sagesse de Cicéron, n'égalait-elle pas les plus beaux faits d'armes ? Quand la prudence ne veille pas sur la cité, que valent et à quoi servent les succès militaires ?

Le dernier élément de la moralité est la <sup>tempérance</sup> prudence, cette vertu, dit Cicéron, qui calme les mouvements du cœur et donne aux actions humaines je ne sais quoi de mesuré qui concilie d'abord l'estime, à peu près comme un beau corps nous plaît par la juste proportion de ses membres.

Le premier effet de la tempérance est de subordonner les appétits à la raison ; c'est de réprimer ces mouvements déréglés de nos désirs qui ne portent pas moins de trouble dans l'organisation corporelle qu'au fond de l'âme. La tempérance n'interdit pas les plaisirs ; mais elle les veut décentes et mesurés, sans dissipation ni licence. Afin d'obtenir cette modération heureuse, Cicéron fait remarquer combien il importe, même en dirigeant nos inclinations, de choisir un genre de vie et une profession qui ne leur soit pas tout à fait contraire. Nous devons suivre autant que possible la nature, selon le sage précepte des stoïciens, et régler sur elle l'emploi de nos facultés. Essayons-nous de renoncer à notre naturel et d'emprunter celui d'autrui, nous ne faisons que compromettre de plus en plus en nous cette égalité d'âme et cette paix intérieure qui conviennent si bien à la vertu.

Le premier livre du traité *de Officiis* se termine par

l'examen des différences que présente la pratique des devoirs, suivant les âges et les diverses positions de la vie.

Au début du second livre, Cicéron se justifie en termes éloquents d'abandonner le soin des affaires politiques pour se consacrer à la philosophie. Il aborde ensuite l'analyse de l'utile et pose la règle de conduite que l'intérêt, éclairé par la sagesse, enseigne aux hommes.

Le point essentiel dans la vie est de se concilier l'assistance et le concours des autres; car de ce concours dépend le succès. Or, nous avons plusieurs moyens de l'obtenir : par exemple, l'affection des autres pour nous, l'ascendant de nos vertus et de notre grandeur d'âme, la confiance que chacun aura dans nos lumières et notre force, des largesses habilement distribuées, l'espoir d'une récompense, etc.

Cicéron étudie successivement tous les moyens d'améliorer sa propre position avec l'aide d'autrui. Il n'oublie pas l'éloquence, à laquelle il avait dû de si beaux succès. « Une grande admiration, dit-il, s'attache à celui qui parle avec abondance et avec sagesse : *Magna est admiratio copiose sapienterque dicentis*. Ceux qui l'entendent lui croient plus d'intelligence et plus de lumières qu'au reste des hommes. Que si le discours est empreint d'une gravité mêlée de modestie, rien ne se peut voir de plus admirable, surtout quand ce double mérite se rencontre dans un jeune homme<sup>1</sup>. »

L'idée qui ressort des riches développements auxquels Cicéron se livre, c'est que la pratique de la vertu est la plus sûre voie pour gagner le cœur des hommes; et qu'ainsi elle n'est pas seulement bonne par elle-même, mais qu'elle est féconde en avantages pour celui qui l'exerce,

1. II, 14, traduction de M. Burnouf.



et que l'honnête n'est pas séparé de l'utile. Nous sommes conduits par là au troisième livre, consacré à rechercher comment l'utile s'accorde avec l'honnête.

Ce dernier point se trouve éclairci pour Cicéron par la doctrine stoïcienne de l'identité du bonheur et de la vertu. La vertu est le bien suprême; donc ce qui est contraire à la vertu, ce qui est déshonnête ne saurait être bon et utile. « Lorsqu'il s'offre à nous, dit Cicéron, quelque objet d'une utilité apparente, il attire nécessairement notre attention; mais si, en le considérant de plus près, nous y découvrons quelque chose d'injuste qui se joigne à cette apparence d'utilité, ce n'est point de renoncer à l'utile qu'il s'agit alors, mais bien de comprendre que là où se trouve l'injustice, là ne peut exister l'utilité. » — « Les méchants, dans leur aveuglement, continue Cicéron, ne sont frappés que de ce qui semble utile, et ils le séparent de l'honnête: de là naissent les assassinats, les empoisonnements, les testaments supposés; de là les vols, les concussions, les pillages exercés sur les citoyens et sur les alliés... Ils ne voient dans les choses que l'avantage qu'ils peuvent en retirer, et ils ne voient nullement, je ne dis pas la peine des lois qu'ils violent si souvent, mais celle de l'infamie, qui est de toutes la plus insupportable. »

Après avoir une fois posé le principe de l'union nécessaire de l'honnête et de l'utile, Cicéron descend à l'application, et discute un certain nombre de cas où l'homme, animé des intentions les plus honnêtes, peut être dans l'embarras sur le parti qu'il doit prendre.

Un marchand, par exemple, arrive d'Alexandrie à Rhodes, avec une cargaison considérable de blé dans un temps où les Rhodiens affamés par la disette payent les vivres un prix excessif. Il sait que bon nombre d'autres

marchands ont quitté le port d'Alexandrie, et il a vu dans le trajet leurs vaisseaux chargés de grains se diriger vers Rhodes. Avertira-t-il les Rhodiens; ou se fera-t-il afin de vendre sa cargaison plus cher? Les stoïciens eux-mêmes étaient partagés. Cicéron se prononce pour la décision la plus conforme à ces rapports de mutuelle franchise qui doivent régner entre les hommes. Il veut que le marchand, au risque de voir diminuer son profit, n'use d'aucune réticence et fasse connaître aux habitants de Rhodes tout ce qu'il sait lui-même et qu'ils ont intérêt à savoir.

Cicéron propose d'autres cas dans lesquels le doute est moins permis, celui, par exemple, d'un vendeur qui prétendrait se défaire d'une maison insalubre et délabrée, sans prévenir l'acquéreur de ces défauts, et la manœuvre frauduleuse dont se servit ce banquier de Syracuse, nommé Pythius, pour vendre sa maison de plaisance à Canius, chevalier romain. Il faut lire dans Cicéron lui-même le récit piquant de cette fourberie.

Ces détails et quelques autres empruntés à l'histoire remplissent la dernière partie du traité *de Officiis*.

Après avoir rappelé de nouveau que rien n'est utile de ce qui est contraire à l'honnêteté, et que l'honnêteté doit être recherchée pour elle-même, sans égard aux avantages qu'elle peut procurer, Cicéron, en finissant, recommande avec raison à son fils, comme un présent d'un grand prix, *munus magnum*, le beau traité qu'il a composé pour lui.

Nous n'avons point à donner ici une appréciation détaillée du traité *de Officiis*; qu'il nous suffise de faire remarquer avec quelle supériorité de raison Cicéron a su

éviter les exagérations ordinaires des stoïciens, ses guides habituels, et, sans sacrifier les droits de la vertu, se maintenir constamment dans les limites du bon sens et de la vérité. Le traité *de Officiis*, considéré comme règle de vie, laisserait bien peu à désirer, si l'omission des devoirs religieux n'y présentait une lacune fâcheuse et ne rappelait qu'il appartient à l'ère du paganisme. Ce n'est pas que Cicéron n'ait écrit au commencement du second livre, que l'innocence et la piété nous rendent les dieux propices : *Deos p<sup>ro</sup>catos pietas efficit et sanctitas* <sup>1</sup>. Mais comment voir dans cette phrase isolée une allusion, même détournée, aux obligations parfaitement définies, dont l'homme est tenu envers la Divinité, et qui sont la garantie suprême de toutes les vertus publiques et privées ?

1. II, 1.

## II.

## DU DISCOURS DE LA MÉTHODE DE DESCARTES.

La philosophie scolastique, ainsi nommée parce qu'elle était née et s'était développée dans les écoles, avait eu au XIII<sup>e</sup> siècle une période illustrée par Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, etc.; mais depuis elle avait marché vers une décadence rapide. Vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, une réforme était imminente, et les meilleurs esprits la désiraient et la pressentaient. Tentée en vain plusieurs fois durant le cours du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle, cette réforme s'accomplit au siècle suivant avec Bacon et Descartes.

François BACON, né à Londres, en 1561, donna dès son plus jeune âge une idée si avantageuse de ses talents que la reine Élisabeth l'appelait en plaisantant son petit garde des sceaux. En 1591, il obtint la survivance de la charge de greffier de la chambre étoilée, fut élu membre de la chambre des communes l'année suivante, et s'attacha, vers le même temps, au comte d'Essex, dont il devait se charger plus tard de justifier la condamnation. De nouvelles chances furent ouvertes à son ambition par l'avènement de Jacques I<sup>er</sup> (1603) qui, après lui avoir conféré plusieurs charges importantes, mit le comble à ses souhaits en le nommant lord grand chancelier, et baron de Verulam en 1618, enfin vicomte de

Saint-Alban (1621). Mais ce fut le terme des prospérités de Bacon. Cette même année, accusé par la chambre des communes de concussion et de vénalité, il fut flétri par la chambre haute d'une condamnation ignominieuse, qui, sans la faveur de Jacques I<sup>er</sup>, lui aurait enlevé sa fortune et sa liberté. Il mourut en 1626.

Bacon n'avait pas encore atteint l'âge de seize ans, quand il commença à sentir le vide des doctrines péripatéticiennes, et, depuis cette époque, la pensée d'une réforme générale à opérer dans les sciences ne le quitta plus. Jugeant qu'il fallait reprendre l'édifice par sa base, et refaire, comme il le disait, l'entendement lui-même, il avait donné le nom d'*Instauratio magna* au monument où il se proposait de développer les principes de la nouvelle philosophie. Cette grande restauration devait comprendre six parties principales : 1° l'apologie des sciences et l'indication des moyens de les faire avancer (*De augmentis et dignitate scientiarum*); 2° la nouvelle méthode (*Novum organum*); 3° un recueil d'observations (*Historia naturalis vel experimentalis*); 4° l'application de la méthode aux faits observés (*Scala intellectus*); 5° la philosophie provisoire (*Prodromi sive anticipationes philosophiæ*); 6° la philosophie définitive (*Philosophia secunda vel activa*). Chacune de ces parties a été ébauchée; mais la première seulement a pu être achevée. Le *Novum organum* même est resté incomplet.

Les ouvrages de Bacon embrassent un grand nombre d'objets; mais la question qu'il a traitée avec le plus d'étendue et de profondeur, est sans contredit celle de la méthode. Bacon est peut-être, avant Descartes, le premier philosophe qui ait compris toute l'importance de ce problème fondamental. Il y revient sans cesse, et une de

ses constantes préoccupations est de bien établir que les progrès de l'esprit humain dépendent de la direction imprimée à ses efforts; que, s'il est bien dirigé, son avancement est infaillible; que, mal dirigé, il ne peut que s'égarer, et même d'autant plus gravement qu'il possède des facultés plus éminentes, à peu près comme un coureur, engagé dans une fausse route, s'éloigne d'autant plus loin du but qu'il a plus de force et s'élançe plus vite.

La méthode par excellence pour Bacon est l'expérience. Interprète et ministre de la nature, le philosophe qui veut la bien connaître doit l'observer. La science et l'empire sur le monde ne s'obtiennent qu'à ce prix. L'observation doit être patiente et active. Il ne suffit pas qu'elle écoute la nature en écolière passive : il faut qu'elle l'interroge et, comme Protée, la tourmente, afin de surprendre ses secrets en divisant, et pour ainsi dire en disséquant les objets à étudier.

A l'expérience, Bacon veut que le philosophe allie, dans une juste mesure, le raisonnement. Il compare le savant qui se contente d'observer, à la fourmi qui amasse du grain, mais qui ignore l'art de le travailler. Le vrai philosophe doit imiter l'abeille qui transforme et purifie les sucs qu'elle a recueillis sur différentes fleurs.

Parmi les variétés du raisonnement, celle que Bacon recommande avant tout, c'est l'induction qui s'appuie sur l'expérience, et qui s'élève des faits particuliers aux lois générales. Il est tellement préoccupé des avantages de l'induction qu'il méconnaît ceux de la forme déductive, et principalement du syllogisme, selon lui, tout à fait stérile.

Bacon ne s'est pas borné à ces généralités. Il a développé avec le détail le plus minutieux les règles à suivre

en observant, et les précautions à prendre pour que l'observation soit féconde. C'est principalement dans le second livre du *Novum organum* qu'il insiste sur cette partie. Là il ramène l'art d'interpréter la nature à deux points : 1° tirer de l'expérience les vérités générales, la définition des formes ou essences des choses ; 2° se servir des vérités générales connues pour de nouvelles expériences. Il recommande non-seulement d'observer avec soin dans tous les cas, mais de classer et surtout de peser les observations ; d'avancer pas à pas, de ne s'élever que graduellement à des conclusions d'une certaine portée. S'agit-il de découvrir la forme d'une propriété, par exemple de la chaleur ? il faut dresser des tables de *présence*, d'*absence* et de *variation*, c'est-à-dire rassembler : 1° tous les cas qui, en différant d'ailleurs, offrent la propriété à étudier ; 2° tous les cas analogues où elle est absente ; 3° tous ceux où elle croît ou décroît. Lorsqu'on a observé cette propriété dans un certain nombre de circonstances, il ne faut pas se hâter de généraliser, et de dire qu'elle dépend essentiellement de ces circonstances ; car il se peut qu'elle n'en soit pas toujours accompagnée. La vraie essence d'une chose se reconnaît à ce signe qu'elle la suit partout et qu'elle varie constamment avec elle.

Cette rapide esquisse peut donner une idée de la méthode si richement développée par Bacon sous le nom qu'elle a conservé de *méthode inductive*.

Envisagée comme procédé naturel de l'esprit humain, cette méthode est aussi ancienne que l'humanité ; mais Bacon peut revendiquer à juste titre l'honneur de l'avoir reconnue et définie avec une incontestable exactitude. On ne pouvait plus heureusement compléter le travail d'analyse entrepris par le génie profond d'Aristote sur

le raisonnement déductif, le syllogisme et la démonstration. Le progrès des sciences physiques date du jour où elles ont suivi les règles exposées dans le *Novum organum*. Peut-être la méthode s'applique-t-elle moins bien à la connaissance de l'âme. Ce fait, joint au penchant de Bacon pour l'étude de la nature matérielle et à quelques passages de ses écrits bien ou mal interprétés, le place à la tête de l'école empirique, qui a compté plus tard dans ses rangs Hobbes, Gassendi et Locke.

Il y avait un peu plus de dix années que Bacon était mort, lorsque se révéla tout à coup par un ouvrage de génie, avec un éclat et une puissance incomparables, celui qui devait consommer la rénovation de la philosophie, René Descartes.

DESCARTES, né en 1596, à la Haye en Touraine, fut élevé chez les jésuites, au collège de la Flèche. Après avoir servi pendant quelque temps et parcouru une partie de l'Allemagne et de l'Italie, il se retira en Hollande, en 1629, et y passa vingt années, au bout desquelles il fut appelé en Suède par la reine Christine. Il mourut à Stockholm en 1650.

Le premier ouvrage qu'ait publié Descartes est le *Discours de la méthode*, qui parut 1637, accompagné de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie*. On distingue parmi ses autres ouvrages les *Méditations*, les *Principes de la philosophie* et les *Passions de l'âme*; mais toutes les idées de quelque importance qu'il a développées dans la suite se trouvent en germe dans le *Discours de la méthode*. C'est donc à ce discours qu'on doit s'attacher de préférence pour faire connaître la révolution cartésienne.



Le *Discours de la méthode* se divise en six parties :

1<sup>re</sup> Partie. *Diverses considérations touchant les sciences.*

— Après avoir dit que les hommes ne différaient point par l'esprit, mais par la manière dont ils l'emploient, l'essentiel est de se former une méthode pour la découverte de la vérité, Descartes raconte comment il en vint à se convaincre de la stérilité des études ordinaires, et prit la résolution de se replier en lui-même et de chercher quelles règles il devait suivre.

« J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, dit Descartes, et pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance....

« J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit plutôt que des fruits de l'étude....

« Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé....

« Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris comme chose très-assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et

que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements.

« Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve aucune chose dont on ne dispute, et qui par conséquent ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

« C'est pourquoi, continue Descartes, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres ; et me résolvant de ne plus chercher d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. »

II<sup>e</sup> Partie. *Principales règles de la méthode.* — Après avoir ainsi passé quelques années, Descartes découvrit un jour les voies qu'il devait suivre pour arriver à distinguer le vrai du faux, et élever son esprit au plus haut point que la courte durée de la vie permette d'atteindre.

Il se trouvait alors en Allemagne, où la guerre l'avait

appelé ; et comme il retournait du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver l'arrêta dans un quartier où ne trouvant aucune conversation qui le divertit, et n'ayant d'ailleurs aucuns soins ni passions qui le troublassent, il demeura tout le jour enfermé seul dans une chambre, où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées. Ce fut là qu'ayant médité de nouveau sur l'incertitude des jugements humains et sur la vanité des méthodes suivies par les philosophes, il essaya de réduire ce grand nombre de préceptes dont la logique de l'école est composée aux quatre règles suivantes, qu'il prit la ferme et constante résolution d'observer fidèlement :

1° Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la reconnût évidemment telle ; c'est-à-dire éviter avec soin la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à son esprit qu'il n'eût aucun motif de le mettre en doute ;

2° Diviser chacune des difficultés qu'il examinerait en autant de parties qu'il se pourrait, et qu'il serait nécessaire pour les résoudre ;

3° Conduire ses pensées par ordre, en commençant par les plus simples et les plus aisées à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composées ;

4° Faire partout des dénombrements si complets et des revues si générales, qu'il fût assuré de ne rien omettre.

Voilà les quatre règles dont se compose la méthode de Descartes, et qui contiennent, s'il faut l'en croire, tout le secret de ses plus profondes et de ses plus hautes pensées. Car il n'attribue pas ses inventions à l'incompa-

rable vigueur de son génie, mais à la méthode qu'il a suivie, et dont il prétend prouver par là l'excellence. La puissance de l'art ne s'étend pas aussi loin que Descartes nous l'assure, et dans les découvertes des philosophes, il faut faire la part de la sagacité naturelle d'un esprit heureusement doué. Reconnaissons toutefois, avec le xvii<sup>e</sup> siècle tout entier, que, pour parvenir à la vérité, l'intelligence n'a pas en son pouvoir de procédés plus simples, plus directs et plus féconds que ceux de la logique cartésienne.

III<sup>e</sup> Partie. *Préceptes de morale.* — Les règles que nous venons d'exposer devaient conduire Descartes à déraciner de son esprit toutes les opinions qu'il avait précédemment reçues. Mais « comme ce n'est pas assez, dit-il, avant de commencer à rebâtir le logis où l'on demeure, que de l'abattre et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qu'il faut s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera : ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligeait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision. »

Cette morale se composait de quatre maximes que voici :

1<sup>o</sup> Garder la religion dans laquelle on est né, obéir aux lois et aux coutumes des pays qu'on habite, suivre en toutes choses les opinions les plus modérées, sans engager sa liberté.

2<sup>o</sup> Demeurer fidèle au plan de conduite qu'on s'est une fois tracé, à l'exemple des voyageurs, dit Descartes,

qui se trouvant égarés en une forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, ... car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.

3° Tâcher toujours plutôt à se vaincre que la fortune, et à changer ses idées que l'ordre du monde,

4° Consacrer sa vie à la culture de la raison et à la recherche de la vérité.

IV<sup>e</sup> Partie. *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine.* — Lorsque Descartes se fut tracé ces règles de conduite, neuf années s'écoulèrent encore durant lesquelles il ne fit autre chose que rouler çà et là dans le monde, « tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent. » Cependant il déracinait peu à peu de son esprit toutes les erreurs qui avaient pu s'y glisser : non qu'il imitât pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et qui affectent d'être toujours irrésolus, car, au contraire, tout son dessein ne tendait qu'à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. Comme les sens nous abusent quelquefois, il supposa que les choses ne sont pas telles qu'ils nous les font imaginer. Comme les plus habiles se trompent en raisonnant et font des paralogismes même en géométrie, il rejeta comme fausses les raisons qu'il avait prises jusque-là comme des démonstrations. Enfin, comme les pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent venir aussi quand nous dormons, il feignit que les perceptions de la veille étaient aussi vaines que les illusions de songe.

« Mais aussitôt après, dit Descartes, je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, je fusse quelque chose. » Supposons, avec Descartes dans ses *Méditations*, qu'il y a je ne sais quel trompeur très-puissant et très-rusé qui emploie toute son industrie à nous tromper toujours. Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe, et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, est si ferme et si assurée que les suppositions les plus extravagantes des sceptiques ne sont pas capables de l'ébranler, qu'elle peut être reçue sans scrupule, comme le premier principe de la philosophie.

Suivons maintenant les conséquences.

1° J'ai pu supposer que je n'avais pas un corps et que le monde n'existait pas ; mais en doutant de toutes choses, je n'ai pu douter de moi-même. Donc, mon existence n'est pas liée à celle du corps ; elle ne dépend que de la pensée ; je suis une substance dont toute la nature est de penser, je suis une chose qui pense, c'est-à-dire une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut et qui ne veut pas. La démonstration de la spiritualité de l'âme est le premier résultat et, pour ainsi dire, la première conquête de la méthode cartésienne.

2° Quelle preuve avons-nous de la vérité de ces propositions : *je pense, je suis, je suis une chose qui pense*, sinon leur clarté, leur évidence ? Donc, nous pouvons établir en règle générale que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, alors même que nous éprouverions quelque difficulté à bien discerner nos perceptions claires et distinctes.

3° En doutant de toutes choses, ainsi que j'ai commencé par le faire, j'aperçois clairement que mon être n'est pas tout parfait; car c'est une perfection plus grande de connaître que de douter. Mais d'où ai-je tiré cette idée de perfection qui est en moi, sinon d'une nature véritablement parfaite de laquelle je dépends, et qui m'a donné tout ce que je possède? Donc il existe au-dessus de moi un être infini, éternel, immuable, tout connaissant et tout-puissant, qui est Dieu.

A cette preuve de l'existence divine, Descartes, dans ses *Méditations*, en ajoute une autre, également fondée sur l'idée de l'être parfait. En effet, dit-il, on peut affirmer d'un être tout ce qui est contenu dans son idée. Or, la notion de l'être parfait renfermant toutes les perfections imaginables, elle implique nécessairement l'existence, parce que l'existence est une perfection. Donc l'existence peut être affirmée de l'être parfait, comme on affirme d'un triangle qu'il a trois angles.

4° Enfin, lorsque Descartes, par ces arguments aussi simples que décisifs, a solidement démontré l'existence divine, il se sert des attributs divins pour confirmer toutes les précédentes conclusions. Cette règle même que nos perceptions claires et distinctes sont vraies n'est assurée, suivant lui, « qu'à cause que Dieu est ou existe et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. » En d'autres termes, Descartes incline à placer dans la véracité divine le fondement de la certitude; opinion étrange qui lui a été souvent reprochée, et à juste titre, comme un paralogisme, puisque la démonstration régulière des perfections de Dieu suppose nécessairement dans l'intelligence le pouvoir d'atteindre à des connaissances certaines.

V° partie. *Ordre des questions de physique.* — Les diffé-

rents points que nous venons de parcourir constituent la partie métaphysique et du *Discours de la méthode*, et de la doctrine cartésienne. Mais c'est l'honneur de Descartes de n'être pas resté sur ces hauteurs, et d'avoir imprimé aux sciences mathématiques et physiques une aussi forte impulsion qu'à la philosophie pure. Le nouveau système qu'il proposa, contenait des réponses à toutes les questions et des enseignements pour tous les genres d'esprits. La spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu une fois démontrées, il avait porté ses regards sur les choses matérielles, et écrit ses beaux traités de la *Dioptrique* et des *Météores*, qui furent comme le premier échantillon de sa cosmologie. La cinquième partie du *Discours de la méthode* présente l'esquisse rapide du système entier. Bornons-nous à dire que par les seules lois du mouvement imprimé dès l'origine à la matière, lois qui découlent, suivant lui, des perfections infinies de Dieu, Descartes prétend expliquer tous les phénomènes de l'univers, depuis les révolutions des astres jusqu'à la formation des animaux et des plantes, depuis la nature et les effets du feu jusqu'aux mouvements du cœur et des artères.

VI<sup>e</sup> partie. *Quelles choses sont requises pour aller plus avant dans la recherche de la nature?* — Comme le chancelier Bacon, Descartes cherchait les moyens d'étendre le pouvoir de l'homme sur la nature; il comprenait la nécessité de sortir des recherches purement spéculatives, et d'arriver aux applications. Il ne désespérait pas qu'on ne parvînt à « s'exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. » C'est le tableau de ses espé-



rances et de ses projets à cet égard qu'il nous présente dans la sixième et dernière partie du *Discours de la méthode*. Il revient sur ses premiers travaux, sur la méthode qu'il a pratiquée, sur cette longue suite de déductions qu'il s'est permises, en partant de la seule idée des perfections de Dieu. Mais il convient, que pour pénétrer l'ample et vaste sein de la nature, l'observation est nécessaire, et il donne le conseil de multiplier autant que possible ses expériences. Sa dernière confiance à ses lecteurs est « qu'il a résolu de n'employer le temps qui lui reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent. »

Tel est dans son ensemble le *Discours de la méthode*, le premier ouvrage de Descartes, et avec les *Méditations*, le plus célèbre. L'exacte analyse que nous venons de présenter permet de se faire une idée des caractères et des résultats de la réforme cartésienne.

Il se répète souvent que le cartésianisme a consommé l'émancipation de la pensée. Sans doute il a contribué plus que tout autre système à briser pour jamais le joug du péripatétisme et de la scolastique; mais comprenons bien par quels moyens. Ce ne fut pas par des attaques ouvertes contre l'autorité, ni même en donnant l'exemple d'invoquer sans cesse l'évidence. L'élément principal de l'influence exercée par Descartes fut l'usage excellent qu'il sut faire de cette liberté que bien d'autres réformateurs avaient réclamée avant lui, sans savoir en profiter. Il apporta de si solides preuves à l'appui des grandes vérités morales et religieuses, qu'il réconcilia

peu à peu la philosophie avec les âmes les plus prévenues contre elle, et qu'à part quelques esprits singuliers et excessifs, en très-petit nombre, nul écrivain autorisé ne contesta plus la portée naturelle de la raison.

On a vu plus haut que Descartes avait donné à la philosophie un nouveau point de départ, à savoir, la notion de la pensée et de l'existence personnelle. Ajoutons que la forme chez lui n'est pas moins originale que le fond des idées. Non-seulement il écrit en français, mais son style simple et sévère, et cependant non dépourvu de grâce et d'enjouement, soutient la comparaison avec la meilleure prose du milieu du xvii<sup>e</sup> siècle. Ses ouvrages seraient cités parmi les plus précieux monuments de notre langue, si l'éclatante renommée du philosophe n'avait un peu fait oublier l'écrivain.

Et cependant, malgré les services que Descartes a rendus à la philosophie et aux lettres, il y a dans sa doctrine et dans ses livres des germes qui, cultivés par des esprits téméraires, devaient porter les plus détestables fruits. L'exemple qu'il donne de commencer par le doute favorise le scepticisme; sa prétention un peu orgueilleuse de ne penser jamais que par lui-même, encourage une excessive indépendance. Sans doute il se montre chrétien sincère, et il professe la soumission la plus absolue aux décisions de l'Église; mais le mépris qu'il affecte pour les croyances du vulgaire égara plus d'un de ses disciples, qui retournèrent contre les vérités traditionnelles de la foi les armes dont il ne voulait se servir que contre les préjugés. Ces dangers que Descartes n'avait pas entrevus et qui l'auraient fait reculer, étaient présents à l'esprit de Bossuet lorsqu'il écrivait ces lignes prophétiques, si souvent rappelées : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de la philosophie

cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie, et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme<sup>1</sup>. »

1. *Lettre à un disciple du P. Malebranche; Œuvres complètes, t. XXXVII, p. 375.*

## III.

## DE LA LOGIQUE DE PORT-ROYAL.

La société de Port-Royal, qui a rendu de si éminents services aux lettres françaises, ne pouvait rester étrangère au mouvement philosophique inauguré par Descartes et rapidement propagé en France et en Europe. Elle n'embrassa pas, il est vrai, d'abord, et comme sur la foi du maître, la doctrine nouvelle; mais elle en fit l'objet de sérieuses études, et les historiens racontent que ces pieux et illustres solitaires, les Arnaud, les Nicole, les Sacy, les Lancelot consacraient leurs heures de loisir à converser des graves questions que le cartésianisme naissant venait de soulever.

Au milieu de ces entretiens, une rencontre imprévue donna naissance à un des ouvrages qui honorent le plus le xvii<sup>e</sup> siècle et la philosophie française : je veux dire l'*Art de penser*, vulgairement connu sous le nom de *Logique de Port-Royal*. Comme la conversation roulait un jour sur la Logique, un des interlocuteurs cita comme très-digne de remarque l'exemple d'un maître qui, dans sa jeunesse, la lui avait apprise en quinze jours. Arnauld répondit qu'on pouvait mieux encore, et qu'en trois fois moins de temps il promettait de faire voir toutes les règles essentielles au jeune fils du duc de Luynes, Henri de Chevreuse, qui était présent. La proposition ayant été acceptée, il se mit à l'œuvre, de concert avec Nicole, et en moins d'une semaine, par un prodige de facilité sa-

vante, fut achevé l'*Art de penser*, que le duc de Chevreuse résuma en quatre tableaux à étudier en quatre jours. L'ouvrage, célèbre avant de paraître, circula quelque temps en manuscrit ; mais, comme on craignait qu'il ne fût imprimé en fraude sur une copie infidèle, l'auteur se décida à le publier en 1662, avec un discours préliminaire écrit par Nicole. Une seconde édition, augmentée d'un nouveau discours et de plusieurs chapitres également dus à Nicole, parut en 1664, et fut accueillie par un succès non moins général que la première. L'*Art de penser* devint alors ce qu'il est resté depuis, un livre classique que les écoles d'Angleterre et d'Allemagne ont emprunté de bonne heure à la France, et qui a pris peu à peu dans l'enseignement la place des indigestes compilations de la scolastique.

Dans le premier *Discours* qui sert d'introduction à l'ouvrage, Nicole insiste sur l'utilité pour l'homme de cultiver en lui cette qualité qui s'appelle la justesse d'esprit, et qui consiste à discerner exactement la vérité. Rollin avoue qu'il ne connaît rien qui « soit plus propre que ce discours à donner aux jeunes gens de l'estime et du goût pour la philosophie, ni qui puisse mieux leur en faire sentir tous les avantages et même la nécessité <sup>1</sup>. »

« La principale application qu'on devrait avoir, dit Nicole, serait de former son jugement et de le rendre aussi exact qu'il peut être, et c'est à quoi devrait tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et l'on devrait se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner la raison ;

1. *Traité des Études*, livre II, art. 2.

la justesse d'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connaissances spéculatives auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables et les plus solides.

« Les hommes ne sont pas nés pour employer leur temps à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvements de la matière : leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur temps trop précieux pour s'occuper à de si petits objets ; mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions et dans toutes les affaires qu'ils manient, et c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer et se former.

« Ce soin et cette étude sont d'autant plus nécessaires, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre partout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la vérité ; qui prennent toutes choses d'un mauvais biais ; qui se payent des plus mauvaises raisons et qui veulent en payer les autres ; qui se laissent emporter par les moindres apparences ; qui sont toujours dans l'excès et dans les extrémités ; qui n'ont point de serre pour se tenir dans les vérités qu'ils savent, parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache qu'une solide lumière ; ou qui s'arrêtent, au contraire, à leurs sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui pourrait les détromper ; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas et ce que personne n'a peut-être jamais entendu....

« Cette fausseté d'esprit, continue Nicole, n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal

fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur et dans quelque faute de jugement : de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt à se corriger.... »

Dans un autre *Discours* qui ne parut, comme nous l'avons dit, qu'avec la seconde édition, Nicole répond aux objections que la nouvelle logique avait soulevées. Pourquoi, disaient les uns, l'intituler *l'Art de penser* et non pas *l'Art de bien raisonner*? C'est, réplique Nicole, que la Logique ayant pour but de donner des règles pour toutes les actions de l'esprit, et aussi bien pour les idées simples que pour les jugements et les raisonnements, il n'y a guère d'autre mot que celui de *pensée* qui enferme toutes ces différentes actions. Pourquoi, disaient les autres, ce grand nombre d'exemples tirés des sciences les plus hautes, et à quoi bon une bigarrure de rhétorique, de morale, de physique, de métaphysique et de géométrie? Mais c'est justement cet amas de différentes choses, répond Nicole, qui a donné quelque cours à l'ouvrage, et qui l'a fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne lit les autres. Il est d'ailleurs très-essentiel, pour la bonne éducation de l'esprit, de ne pas séparer la Logique des sciences, auxquelles elle est destinée, et de la joindre tellement, par le moyen des exemples, à des connaissances solides, que ceux qui l'étudient voient en même temps les règles et la pratique. Enfin on reprochait aux auteurs de *l'Art de penser* de reprendre quelquefois Aristote et de mal dissimuler un secret désir de le rabaisser; à quoi Nicole répond qu'il admire dans Aristote un esprit très-vaste et très-étendu, mais que ce grand homme a pu se tromper, et qu'à l'égard des philosophes tant anciens que nouveaux, la seule règle conforme à la

raison est d'approuver ce qu'on juge vrai et de rejeter ce qu'on juge faux. Partout, dans la *Logique de Port-Royal*, on retrouve l'empreinte de ces fortes et prudentes maximes qui furent celles des plus grands esprits du xvii<sup>e</sup> siècle, mais que nul n'a soutenues avec plus de conviction et d'autorité que Nicole et Arnauld.

La Logique était donc pour eux « l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour instruire les autres. »

Arnauld distingue quatre principales opérations de l'esprit : concevoir, juger, raisonner, ordonner ; concevoir, c'est-à-dire nous former des idées des choses qui se présentent à nous ; juger, c'est-à-dire affirmer une idée d'une autre ; raisonner ou tirer un second jugement d'un premier ; ordonner, ou disposer diverses idées, divers jugements, divers raisonnements sur un sujet déterminé. Arnauld se trouve ainsi conduit à diviser la Logique en quatre parties, dont la première traite des idées, la seconde des jugements, la troisième des raisonnements, la quatrième de la méthode.

Les idées sont considérées selon leur nature et leur origine, la différence de leurs objets, et leurs principaux caractères de simplicité et de composition, d'universalité et de particularité, de clarté et de confusion, etc.

Sur la question de l'origine des idées, Arnauld se prononce avec force contre le système de Hobbes et de Gassendi, qui les font dériver des sens. « Il n'y a rien, dit-il, que nous concevions plus directement que notre pensée même, ni de proposition qui puisse nous être plus claire que celle-là : *je pense, donc je suis*. Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'être, et ce que c'est que penser.... Si donc on ne peut nier que



nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quel sens elles sont entrées; sont-elles lumineuses ou colorées pour être entrées par la vue? d'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat? de bon ou de mauvais goût, pour être entrées par le goût? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que si l'on dit qu'elles ont été formées par d'autres images, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'être et de la pensée ont été formées, et comment elles ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si l'on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit fort déraisonnable, il faut convenir que les idées de l'être et de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens : comme un peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent. »

Après avoir traité de l'origine des idées, Arnauld les considère sous le point de vue de leurs objets; ce qui l'amène à parler des dix *catégories* d'Aristote, c'est-à-dire des dix classes principales auxquelles ce philosophe ramène tous les objets de l'entendement, savoir : la *substance*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, l'*action*, la *passion*, le *temps*, le *lieu*, la *situation*, la *manière d'être*. Cette théorie si souvent admirée et commentée est jugée, il faut en convenir, avec une rigueur qui dégénère en injustice. Non-seulement, suivant Arnauld, elle ne servi-

rait pas à former le jugement, mais elle accoutumerait les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent toutes choses lorsqu'ils n'en connaissent que des noms arbitraires. Il y a plus de solidité et de profondeur dans le péripatétisme que ne le prétend le disciple de Descartes, un peu prévenu contre les anciens par son attachement à la philosophie nouvelle.

Dans les chapitres suivants, Arnauld continue d'étudier la nature et les caractères des idées; et comme le but qu'il poursuit n'est pas une vaine et stérile instruction, il s'applique à redresser, chemin faisant, les erreurs que la confusion et l'obscurité de nos pensées nous font journellement connaître. Il faut lire surtout quelques pages remarquables où sont analysés avec une singulière finesse les illusions et les songes dont les esprits les plus sages se nourrissent pour tout ce qui touche à l'opulence, à la grandeur, à la vertu, aux biens et aux maux de la vie.

Avec le premier chapitre du second livre commence l'étude du jugement, ou plutôt de la proposition qui l'exprime, et par conséquent du langage, dont le rôle, les services et les inconvénients, soit comme signe, soit comme auxiliaire de la pensée, sont appréciés avec un détail et surtout une exactitude égalée peut-être, mais non surpassée par Locke et Condillac.

Arnauld distingue d'abord, selon l'usage des scolastiques, quatre sortes de propositions : 1<sup>o</sup> affirmatives universelles; 2<sup>o</sup> affirmatives particulières; 3<sup>o</sup> négatives universelles; 4<sup>o</sup> négatives particulières.

Il traite ensuite des propositions simples, complexes, composées.

Amené par le développement de son sujet à parler de la définition et de la division, il en détermine l'objet et

les conditions essentielles, et saisit cette occasion de constater que les ouvrages d'Aristote renferment bien des définitions, comme celles du mouvement, du sec, de l'humidité, du froid et du chaud, qui ne sont ni claires ni exactes.

Il termine par l'indication des règles de ce procédé appelé *conversion des propositions*, qui consiste à mettre le sujet à la place de l'attribut et l'attribut à la place du sujet; règles fort usitées au moyen âge, mais dont Arnauld est le premier à proclamer l'inutilité.

La théorie du raisonnement qui fait l'objet de la troisième partie de la *Logique de Port-Royal* reproduit, sous une forme plus précise et plus populaire, l'analyse du syllogisme qu'Aristote le premier a donnée, et que les scolastiques ont si stérilement développée. Après une exposition détaillée des règles propres à chaque mode et à chaque figure, Arnauld rappelle avec raison « que toutes ces règles ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premières propositions et que l'autre le fait voir. » D'où il suit « que ces règles se réduisent à deux principales qui sont le fondement des autres: l'une, que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses; l'autre, que le moyen doit être pris une fois au moins universellement. »

Mais ce qui donne surtout du prix à la troisième partie de la *Logique de Port-Royal*, ce sont les deux derniers chapitres, relatifs aux sophismes et aux mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires. Ils sont de la main de Nicole, et ils offrent cette connaissance profonde du cœur humain qui fait le mérite des *Essais de morale* du même auteur. C'est là que se trouvent les passages célèbres contre Montaigne,

chez lequel les écrivains de Port-Royal se plaisaient à poursuivre l'amour excessif de soi-même. Nicole nous le montre plein de son propre mérite, occupé « à n'entretenir ses lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies et de ses vices.... Il parle de ses vices pour les faire connaître et non pour les faire détester.... Quand il appréhende que quelque chose le rabaisse un peu, il est aussi adroit que personne à le cacher. » Plus loin, Nicole reproche à Montaigne de se jouer de ses lecteurs, « en leur disant des choses qu'il ne croit pas, et que l'on ne peut pas croire sans folie ; ce qui est un vice très-contraire à la justesse de l'esprit et à la sincérité d'un homme de bien. » Mais cette critique acerbe, il faut le remarquer, ne touche pas à la forme littéraire : elle est purement morale, et elle n'a pour objet que de montrer comment les passions et en particulier la vanité s'introduisent chez les meilleurs esprits, et leur font dire et faire bien des choses que la raison ne saurait approuver.

La quatrième partie de la *Logique de Port-Royal*, consacrée à la méthode, paraît être l'œuvre exclusive d'Arnauld. Elle s'ouvre par un chapitre sur la possibilité de la science et sur les bornes nécessaires de l'entendement humain. Il s'est trouvé des philosophes qui ont fait profession, les uns de nier la certitude, en admettant la vraisemblance, les autres de rejeter la vraisemblance elle-même et de prétendre que toutes choses sont également obscures et incertaines. « Mais la vérité est, dit Arnauld, que toutes ces opinions qui ont fait tant de bruit dans le monde n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes ou des écrits, et que personne n'en a jamais été sérieusement persuadé.... Que s'il se trouvait quelqu'un qui pût entrer en doute s'il ne dort point, ou

s'il n'est point fou...., au moins personne ne saurait douter s'il est, s'il pense, s'il vit; car, soit qu'il dorme ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain ou malade, soit qu'il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins, puisqu'il pense, qu'il est et qu'il vit, étant impossible de séparer l'être et la vie de la pensée. » Arnauld cite à ce propos saint Augustin, qui se sert du même raisonnement pour établir le premier principe de toute certitude; mais son véritable guide, est-il besoin de le dire? c'est Descartes. Sans le *Discours sur la méthode* et les *Méditations*, eût-il compris la portée profonde des arguments développés par l'évêque d'Hippone dans les *Soliloques*?

Puis donc que l'esprit de l'homme est capable d'arriver à la science, il est opportun qu'il connaisse l'art de bien disposer ses pensées, c'est-à-dire la méthode. Arnauld distingue deux méthodes: l'analyse, qui va du composé au simple; la synthèse, qui va du simple au composé. Il s'applique à faire bien comprendre la marche et les conditions de l'une et de l'autre, revient sur la définition qu'il explique plus en détail, et pose les règles qui concernent les axiomes ou propositions évidentes par elles-mêmes, et celles qui regardent les démonstrations. Dans les chapitres suivants, il donne des préceptes pour bien conduire sa raison dans la croyance des événements qui dépendent des événements humains, et il en fait l'application à la croyance des miracles. L'ouvrage se termine par quelques remarques sur le jugement que l'on doit faire des accidents futurs, et sur la nécessité où nous sommes d'en apprécier les probabilités, pour prévenir toute fausse décision et toute fausse démarche de notre part.

Comme on a pu le voir par l'analyse qui précède, le

plan de la *Logique de Port-Royal* laissait en dehors du cadre de l'ouvrage toute une partie essentielle, la théorie de l'induction et les règles de l'expérience, ces règles tracées d'une main si ferme par le génie de Bacon. Mais à part cette lacune regrettable, l'*Art de penser* est en son genre un monument du plus haut prix. On ne peut apporter dans l'exposition des arides préceptes de la Logique plus d'ordre, d'élégance et de clarté qu'Arnauld, un discernement plus habile de ce qu'il faut dire, parce qu'il est nécessaire, et de ce qu'il faut taire, parce qu'il est superflu ; un choix plus heureux d'exemples instructifs, une connaissance plus exacte de la nature humaine et des choses propres à former le jugement en épurant le cœur. Quelques omissions peut-être inévitables ne détruisent pas le mérite de ces grandes et précieuses qualités.

## IV.

## DU TRAITÉ DE BOSSUET DE LA CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SOI-MÊME.

En donnant pour point de départ à la philosophie le fait de l'existence personnelle révélée par la pensée, Descartes avait ajouté un nouveau degré d'évidence à cette maxime ancienne que la connaissance de nous-mêmes est la condition de la sagesse. Aussi le xvii<sup>e</sup> siècle vit-il paraître un grand nombre de traités touchant l'étude de l'homme, envisagée comme préparation aux autres études et spécialement à celle de la divinité. Mais de toutes les compositions de ce genre, aucune n'a laissé un souvenir plus illustre et mieux mérité que l'éloquent ouvrage de Bossuet *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, composé pour l'éducation du dauphin, fils de Louis XIV.

Dans une lettre célèbre au pape Innocent XI, Bossuet expose le plan des études du prince, et, arrivé à la philosophie, voici en quels termes il s'exprime :

« Pour les choses qui regardent la philosophie, nous les avons distribuées de sorte que celles qui sont hors de doute et utiles à la vie lui pussent être montrées sérieusement et dans toute la certitude de leurs principes. Pour celles qui ne sont que d'opinion et dont on dispute, nous nous sommes contenté de les lui rapporter historiquement.

« Mais après avoir considéré que la philosophie con-

siste principalement à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite, comme par un degré sûr, jusqu'à Dieu, nous avons commencé par là, comme par la recherche la plus aisée aussi bien que la plus solide et la plus utile qu'on se puisse proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même; et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui, il reconnaît par là l'auteur de son être. Aussi avons-nous, dès les premières années, jeté les semences d'une si belle et si utile philosophie; nous avons employé toutes sortes de moyens pour faire que le prince sût dès lors discerner l'esprit d'avec le corps, c'est-à-dire cette partie qui commande en nous de celle qui obéit, afin que l'âme, commandant au corps, lui représentât Dieu commandant un monde entier et à l'âme même. Mais lorsque, le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile : *Considérez-vous attentivement vous-mêmes* <sup>1</sup>, et sur cette parole de David : *O Seigneur, j'ai tiré de moi cette merveilleuse connaissance de ce que vous êtes* <sup>2</sup>. Appuyé sur ces deux passages, nous avons fait un traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, où nous expliquons la structure du corps et la nature de l'esprit par les choses que chacun expérimente en soi, et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison.... »

1. Luc, XXI, 24.

2. Psalm., CXXXVIII, 6.



Bossuet vient lui-même de nous exposer l'objet et le plan de son ouvrage, disons mieux, le caractère éminent de sa philosophie. Génie essentiellement pratique, il ne se sentait pas de penchant pour les recherches curieuses et pour les spéculations inutiles. Dans l'étude des sciences, il n'estimait que les avantages qu'elles peuvent offrir pour le gouvernement des âmes; et comme à ce point de vue, la première de toutes est assurément celle de l'esprit humain, il admirait cette forte et généreuse philosophie de Descartes, qui nous apprend à nous replier sur nous-mêmes, et à puiser la science la plus haute et la plus certaine au fond le plus intime de notre être spirituel. Sans doute, Bossuet n'a pas suivi les cartésiens sur le terrain mouvant des hypothèses et des paradoxes où l'esprit de système les entraîna plus d'une fois; mais il est imbu de la doctrine du maître; s'il y découvre des côtés faibles, il en connaît les parties excellentes, et avec un incomparable bon sens, il sait faire le discernement du vrai et du faux à s'attacher aux vérités, tout en répudiant les erreurs.

« Pour bien connaître l'homme, dit Bossuet, il faut savoir qu'il est composé de deux parties, qui sont l'âme et le corps. L'âme est ce qui fait penser, connaître, sentir, raisonner, vouloir, choisir une chose plutôt qu'une autre. Le corps est cette masse étendue en longueur, largeur et profondeur qui nous sert à exercer nos opérations. Ainsi, quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux; quand nous voulons prendre quelque chose, ou nous étendons la main pour nous en saisir, ou nous remuons les pieds et les jambes pour nous en approcher. Il y a donc dans l'homme trois choses à considé-

rer : l'âme séparément, le corps séparément, et l'union de l'un et de l'autre. »

Fidèle à la marche qu'il s'est tracée, Bossuet traite d'abord des opérations de l'âme, dont il distingue deux espèces : les opérations sensibles attachées à l'altération et au mouvement des organes corporels, et les opérations intellectuelles, supérieures au corps et nées pour le gouverner.

Les opérations sensibles ou sensations peuvent être définies : la première perception qui se fait en notre âme à la présence des corps, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens. Il y a des sens extérieurs, comme les cinq sens, que chacun connaît, et des sens intérieurs, soit comme le sens commun, qui réunit les sensations, soit comme l'imagination, qui les conserve et les renouvelle. Quelque part qu'elles se produisent, les impressions sensibles sont souvent accompagnées de plaisirs ou bien de douleurs, dont les uns nous attirent et les autres nous font éprouver des répugnances, ce qui donne naissance à toutes les passions, au nombre de onze, y compris l'amour, la première de toutes et la source de toutes les autres.

Les opérations intellectuelles sont celles qui sont élevées au-dessus des sens, ou, pour parler avec plus de précision, qui ont pour objet quelque raison qui nous est connue. Il y en a de deux sortes, celles de l'entendement et celles de la volonté. Entendre, c'est connaître le vrai et le faux et discerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'est qu'un triangle, c'est connaître cette vérité que le triangle est une figure à trois côtés. Les sens donnent lieu à la connaissance de la vérité ; mais ce n'est pas par eux précisément que je reconnais : ils ne nous apportent que leurs propres sen-

sations, et laissent à l'entendement à juger du vrai et du faux. Bossuet insiste sur le rôle et les caractères de cette faculté d'intelligence dont l'homme est doué et qui le distingue des animaux. Il montre combien elle diffère de l'imagination, et comment toutefois ces deux pouvoirs s'unissent et s'aident, ou bien s'embarrassent mutuellement. Il compare les gens d'imagination, propres à retenir et à se représenter vivement les choses qui frappent les sens, féconds en descriptions et en vives peintures, et les gens d'esprit qui savent démêler le vrai d'avec le faux et juger de l'un et de l'autre. Bossuet passe de là aux trois opérations de l'esprit : concevoir, juger, raisonner; et il expose de nouveau ce que c'est que bien juger, les moyens que nous avons de le faire, et les obstacles qui nous en empêchent. Il termine cette délicate et profonde analyse des caractères et du rôle de la pensée, en retraçant d'après Aristote les trois perfections que possède l'entendement et qui l'élèvent au-dessus du sens : ne jamais errer que faute d'attention; n'être point attaché à un organe corporel; avoir pour objet la vérité éternellement subsistante, immortelle et éternelle.

La théorie de la volonté est moins développée que celle de l'intelligence. Vouloir, dit Bossuet, est une action par laquelle nous poursuivons le bien et nous fuyons le mal, et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. On pourrait reprocher à cette définition de ne pas tenir assez compte des différences qui séparent la volonté et le désir : mais quel sentiment profond n'avait-il pas de la liberté ou du franc arbitre ! « Avoir son franc arbitre, dit-il, c'est pouvoir choisir une certaine chose plutôt qu'une autre; exercer son franc arbitre, c'est la choisir en effet.... Un homme qui

n'a pas l'esprit gâté, continue Bossuet, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir. » C'est pour affermir et défendre cette vérité si capitale, que l'illustre évêque a composé son beau *Traité du libre arbitre*, dans lequel il étudie les moyens de concilier la liberté humaine avec le gouvernement de la Providence.

En récapitulant la doctrine sur l'âme, Bossuet fait remarquer à juste titre que « l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit; l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine et se représente les choses; » de sorte que « toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. »

Le second chapitre du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* est consacré à l'étude du corps humain. Il n'existait alors aucun ouvrage écrit en français dans lequel la structure et les fonctions des organes fussent décrites avec la clarté et la simplicité propres à mettre ces connaissances à la portée de tous les esprits. L'évêque de Meaux conduisait son royal disciple au cours d'anatomie donné par le médecin Duverney dans l'intérieur des palais de Saint-Germain et de Versailles<sup>1</sup>.

1. Voy. à ce sujet les détails recueillis par le cardinal Eausset, dans son *Histoire de Bossuet*, liv. IV, chap. XIV. L'abbé Maury, dans son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, chap. XXXIX, raconte d'une manière un peu différente les études anatomiques de Bossuet.

Les savantes démonstrations dont il fut témoin captivèrent son génie, et il en composa pour l'usage du prince un résumé où se reconnaît la touche vigoureuse de son incomparable style. Jamais, depuis l'antiquité, l'anatomie n'avait eu un interprète plus éloquent. On est confondu d'admiration d'entendre un prélat, dont la théologie est l'étude habituelle, exposer avec cette vigueur et cette abondance de détails la structure du corps humain et le jeu des organes. De pareilles descriptions ne se prêtent pas facilement à l'analyse : bornons-nous à les signaler comme le chef-d'œuvre le plus inattendu qui soit sorti de la main de Bossuet.

Après avoir considéré l'âme et le corps isolément, Bossuet, dans un troisième chapitre, étudie les lois et les effets de leur union. Ces effets peuvent se ramener à deux principaux : le premier est que de certains mouvements du corps suivent certaines pensées ou sentiments dans l'âme ; le second, qu'à une certaine pensée ou sentiment qui arrive à l'âme, sont attachés certains mouvements du corps. Par exemple, de ce que les chairs sont coupées, il arrive que je sens en moi de la douleur ; et de ce que j'ai dans l'âme la volonté que ma main soit remuée, il arrive qu'elle l'est au même moment. Dans le premier cas, l'action part de l'objet, traverse le corps et s'adresse à l'âme : il y a donc opération sensitive ou sensation. Dans le second cas, l'action part de l'âme et s'adresse à l'objet : il y a volonté, c'est-à-dire opération intellectuelle. Bossuet revient sur les opérations intellectuelles et sur les opérations sensibles, afin d'y constater la part réciproque du corps et de l'âme et l'influence mutuelle que les deux substances

exercer l'une sur l'autre. Six propositions expliquent comment les sensations sont attachées à l'ébranlement des nerfs, et six autres propositions comment l'âme est instruite par les sensations, et quel usage elle en fait tant pour le corps que pour elle-même. C'est par les sens qu'elle apprend ce qu'elle doit ou rechercher ou fuir pour la conservation de l'homme; mais elle serait souvent trompée si elle se fiait à leur témoignage et ne consultait pas la raison. Ce qui distingue l'imagination de la sensation, c'est qu'elle est attachée à l'ébranlement du cerveau seul, en l'absence de tout objet extérieur. Enfin, ce sont aussi les modifications éprouvées par les organes qui déterminent les passions, dans lesquelles, selon la remarque de Bossuet, la situation intérieure de l'âme répond fidèlement à l'état du corps. Ainsi, dans une grande colère, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et l'âme qui se sent aussi vivement pressée, tourne toutes ses pensées au même dessein. Il n'y a que l'intelligence et la volonté qui ne soient attachées par elles-mêmes à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps, bien que les images sensibles soient accidentellement nécessaires pour éveiller la pensée.

A l'étude de nous-mêmes succède, dans le quatrième chapitre de l'ouvrage, l'étude des perfections divines.

Bossuet donne trois preuves de l'existence de Dieu : 1° la sagesse profonde et admirable qui se remarque dans les opérations de l'âme et dans la disposition des parties du corps; 2° les vérités nécessaires et immuables que notre entendement conçoit et qui nous révèlent un premier être immuable et nécessaire; 3° l'imperfection

de notre intelligence qui suppose ailleurs une intelligence parfaite.

« Quiconque connaîtra l'homme, dit Bossuet, verra que c'est un ouvrage d'un grand dessein, qui ne pouvait être conçu ni exécuté que par une sagesse profonde. Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait.... Mais de tous les ouvrages de la nature, celui où le dessein est le plus suivi, c'est sans doute l'homme. » Ici Bossuet retrace les merveilles que présente la nature spirituelle et la nature sensible de l'homme, son âme et son corps. C'est l'argument des causes finales, cette preuve ancienne, et cependant toujours nouvelle, que la philosophie n'épuise jamais, parce que la sagesse de Dieu est infinie. « Plus on considère, comme dit Bossuet, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières que l'on avait tant admirées; et quoi qu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien en comparaison de ce qui reste à chercher. »

Mais quelle que soit la certitude de ces preuves qui parlent si bien à l'esprit et au cœur, rien ne sert tant à l'âme, ainsi que l'enseignait Descartes, pour l'élever à son auteur, que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations intellectuelles.

L'entendement a pour objet des vérités éternelles, par exemple, les théorèmes de la géométrie, les règles invariables des proportions, les principes de la morale. Or, en quel sujet subsistent ces vérités, éternelles et immuables comme elles sont? « Je suis obligé d'avouer, dit Bossuet, un être où la vérité est éternellement subsis-

tante et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui. »

Poursuivant l'analyse de nos idées, Bossuet s'attache à la preuve cartésienne qui se tire du contraste de la notion de l'être parfait avec le sentiment de notre imperfection. « Comme le mal suppose le bien dont il est la privation, dit-il, ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est, pour ainsi dire, déchu. Si donc, une sagesse imparfaite telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle. »

C'est ainsi que pour démontrer l'existence divine, Bossuet recueille toutes les traces de cette vérité que la Providence a mises en nous, et que la philosophie a successivement dégagées ; moins exclusif que Descartes, qui s'attache à la seule idée de l'être parfait ; plus profond surtout que ces métaphysiciens, amants passionnés de la nature, à qui l'étude trop assidue des choses corporelles dérobe ces autres merveilles que chacun de nous porte en lui-même, et qui sont pour l'homme la révélation la plus immédiate du créateur.

La connaissance de l'existence et des perfections divines éclaire d'un jour nouveau la nature et les destinées de l'homme, et ses devoirs envers lui-même et envers les autres. Elle nous enseigne principalement à estimer et cultiver en nous cette partie spirituelle de notre être qui est capable de connaître et de posséder Dieu ; à aimer pour l'amour de Dieu, ceux à qui il a donné une âme semblable à la nôtre, et à compatir à leurs misères. Je



me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. « A quoi, continue Bossuet, les princes sont d'autant plus obligés, que Dieu, qui les a établis pour le représenter sur la terre, leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés. »

Afin de compléter ce tableau de la nature humaine, et pour enlever à la sensualité l'un des prétextes dont elle se sert pour nous détacher de la vie de l'esprit et pour ramener nos pensées vers la matière, Bossuet, dans un dernier chapitre, traite de la différence des animaux et de l'homme.

Tous les raisonnements qu'on peut faire en faveur des animaux se réduisent à deux : 1° Les animaux font toutes choses convenablement aussi bien que l'homme, donc ils raisonnent comme l'homme ; 2° les animaux sont semblables aux hommes à l'extérieur tant dans leurs organes que dans la plupart de leurs actions ; donc ils agissent par le même principe intérieur, et ils ont du raisonnement.

Bossuet combat avec la plus grande vigueur ces arguments spécieux ; il établit qu'autre chose est agir avec convenance, autre chose connaître la convenance, et que l'industrie qui apparaît dans la conduite des animaux est un effet de la sagesse divine et non la preuve qu'ils soient doués de raison ; puis, dans quelques pages triomphantes, il rappelle ce que la nature humaine a de grand et dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence :

« La nature humaine connaît Dieu : et voilà déjà par ce seul mot les animaux au-dessous d'elle jusques à l'infini....

« La nature humaine en connaissant Dieu a l'idée du bien et du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection....

« La nature humaine connaît des vérités éternelles et elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changements à des règles immuables.

« C'est là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des astres, la régularité de leurs mouvements, les grands effets du cours du soleil qui ramène les saisons et donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, et dans le détail, et dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, et de l'autre si profonde et si cachée, elle est ravie et se perd dans cette contemplation. »

Les animaux, comme Descartes le voulait, ne seraient-ils donc que de pures machines dont un mécanisme admirable produit toutes les opérations ? Bossuet ne repousse, ni n'adopte cette opinion qui jusqu'ici, dit-il, entre peu dans l'esprit des hommes ; il pencherait plutôt pour le sentiment de saint Thomas, qui accorde une âme aux animaux, mais une âme non spirituelle, simple et individuelle sans doute, mais dépourvue d'intelligence.

Les dernières pages du traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, respirent la ferme espérance de l'immortalité dont les joies pures de la science nous offrent ici-bas l'avant-goût. « Qui voit Pythagore, s'écrie Bossuet, ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces : qui voit Archimède attentif à quelque nouvelle découverte en oublier le boire

et le manger : qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon , premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu : qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie digne d'être éternelle, et d'être la vie de Dieu : mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels ; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse. »

Ce fut seulement quelques années après la mort de Bossuet, que le traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* vit pour la première fois le jour. Un changement remarquable s'opérait alors dans la philosophie, et la doctrine de Descartes céda peu à peu le terrain à celle de Locke. Cette disposition nouvelle des esprits n'était pas favorable au succès de l'ouvrage de Bossuet, composé d'après des principes tout différents : aussi ne fut-il pas d'abord apprécié à sa juste valeur. En général, il est peu cité par les écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle qui n'en soupçonnent pas l'importance : le mérite de Bossuet, envisagé comme philosophe, n'a été compris que de nos jours, où le traité *de la Connaissance de Dieu* a pris enfin sa place parmi les chefs-d'œuvre, à côté des *Oraisons funèbres* et du *Discours sur l'histoire universelle*.

## V.

## DU TRAITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU DE FÉNELON.

Comme tous les théologiens éminents, Fénelon s'était nourri de profondes études philosophiques, dont il n'est pas difficile de distinguer la trace dans ses écrits. Parmi les ouvrages en ce genre qui sont sortis de sa plume, on distingue : la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*, les *Lettres sur différents sujets de morale et de religion*, et surtout le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*.

Le *Traité de l'existence de Dieu* se divise en deux parties.

La première partie, la seule qui ait été publiée du vivant même de Fénelon, est une démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme. Fénelon expose d'abord cette preuve comme la plus accessible à tous les esprits. « Les hommes les moins exercés au raisonnement et les plus attachés aux préjugés sensibles peuvent d'un seul regard, dit-il, découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il fait, se font voir comme dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire dont tout homme sans passions et sans préjugés est capable. »

Fénelon s'attache donc à recueillir les marques de l'existence divine que l'univers présente.

Il considère d'abord la structure générale du monde, la terre si féconde en productions, l'eau, l'air, le feu, si prudemment ménagés; le cours si régulier des astres.

Il examine ensuite les animaux, « encore plus dignes d'admiration, dit-il, que les cieux; » il étudie leurs instincts où éclatent la prévoyance et l'art suprême de l'ouvrier divin. Comme Descartes et plus que Bossuet, il leur refuse la connaissance, et les considère comme des machines divinement proportionnées.

Mais c'est principalement à l'étude de l'homme, que Fénelon s'applique, et dans l'homme, ce qui le frappe et l'émeut surtout, ce sont les merveilles de sa pensée, ses idées universelles, éternelles et immuables, tant de grandeur unie à tant de faiblesse, la raison pareille à un maître intérieur qui tient à tous les hommes le même langage, qui dit toujours et partout les mêmes vérités pour corriger tous nos mensonges.

« Oh! que l'esprit de l'homme est grand! s'écrie Fénelon; il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même; ses idées sont universelles, éternelles et immuables.... Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse, qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles: il sera toujours également vrai que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas, qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite, que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus d'un côté de la circonférence que de l'autre....

« Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au dedans de nous, et qui ne peut jamais y être effacé. Mais, de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre faiblesse. Ce même esprit

qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini toutes les choses finies, ignore aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres; il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur tous les ressorts de ce corps qu'il ne connaît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés; il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit, ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe, et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnaître. Il joint à l'erreur des pensées, le dérèglement de la volonté; il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption. Voilà l'esprit de l'homme faible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection?... »

Fénelon s'arrête ensuite à considérer l'étonnant contraste des deux raisons que nous portons en nous, l'une très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; l'autre, commune à tous les hommes et supérieure à eux, parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. C'est cette raison supérieure « par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices pour tous leurs

autres jugements moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes , tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisants, pour s'attirer l'estime les uns des autres.

« Mais, continue Fénelon, où est-elle cette sagesse, où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumière qui illumine tout homme venant en ce monde? Où est-elle cette pure et douce lumière qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés, qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas pour la voir, enfin qui inspire le désir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux même qui craignent de la voir?... N'est-elle pas le Dieu que je cherche? »

Nous avons déjà trouvé chez Bossuet cette preuve de l'existence divine; mais c'est ici qu'on voit éclater la différence de ces deux grands esprits, tous deux formés à la même école et nourris des mêmes doctrines; mais l'un vigoureux, sobre et contenu, possédant le don naturel d'une éloquence forte et simple, assez maître de sa pensée pour ne jamais se livrer à des développements superflus ou prolixes; l'autre, d'une abondance et d'une facilité singulière, laissant à ses idées leur libre cours, habile à en varier de mille manières l'expression, plus persuasif peut-être et moins imposant.

301

La première partie du *Traité de l'existence de Dieu* se termine par un chapitre contre cette objection des épicuriens, que le hasard a tout produit, et que ce monde est une des milles combinaisons qui devaient résulter, dans la succession des siècles, du mouvement éternel des atomes. « Que dirait-on d'un homme, répond Fénélon, qui se piquerait d'une philosophie subtile et qui, entrant dans une maison, soutiendrait qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes?... Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même comme cette maison fabuleuse? Le moindre animal n'est-il pas d'une structure et d'un art infiniment plus admirables que la plus belle de toutes les maisons? » Pénétrant plus à fond la doctrine d'Épicure, Fénélon prouve que les épicuriens supposent très-arbitrairement soit des combinaisons successives d'atomes qui seraient infinies en nombre, soit l'éternité des atomes, soit même leur mouvement. Où prend-on que les atomes ont toujours été, et sont par eux-mêmes? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit soutenir sans preuves que les atomes ont un être parfait, immuable dans leur propre fond.... Admettons que les atomes soient éternels : est-ce à dire qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposer à plaisir ne serait-ce pas réaliser un système plus chimérique que les contes des fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps; nous le concevons parfaitement, sans supposer qu'il se meuve; nous nous le représentons en repos, et l'idée n'en est pas moins claire en cet état : il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions.

Les épicuriens triomphaient des imperfections que présente l'univers, mais ces imperfections ne prouvent



rien contre l'existence d'une cause première, pas plus que les défauts d'un ouvrage de peinture ne prouveraient que cet ouvrage n'est qu'un amas de couleurs, formé par hasard, sans que la main d'aucun peintre y eût travaillé.

Souvent même ce qui paraît défaut à notre esprit borné, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connaître la perfection du tout.

« Si des caractères d'écriture, dit Fénelon, étaient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme; il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos regards et qui ne signifie rien s'il est séparé des autres. Quand nous verrons Dieu à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons: « Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage. »

Dans la seconde partie de son traité, Fénelon présente la démonstration de l'existence et des attributs de Dieu tirée des idées intellectuelles.

Chose remarquable et qui prouve à quelle profondeur la doctrine de Descartes avait pénétré dans les esprits !

Le pieux et savant évêque débute par l'exposition de la méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité; et quelle est cette méthode, suivant lui? C'est le doute provisoire, la défiance et la suspension de l'esprit à l'égard de toutes les choses où ne se trouve pas une pleine évidence, les idées claires posées comme causes infail- libles de nos jugements. Et Fénelon ne se contente pas de poser cette règle : il l'applique avec une singulière hardiesse : « Jusqu'à ce que je trouve, dit-il, quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'u- nivers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraye : il me jette au dedans de moi dans une so- litude profonde et pleine d'horreur ; il me gêne ; il me tient comme en l'air : il ne saurait durer, j'en conviens. Mais il est le seul raisonnable ! » Que trouve-t-on de plus fort, et pour tout dire, de plus risqué chez Des- cartes? Et comment Fénelon sort-il de cet état de doute? En réfléchissant, comme Descartes, que, s'il peut douter de toutes choses, il ne peut pas douter de son doute, et que douter, c'est-à-dire penser, c'est exister. « J'ai beau vouloir douter de toutes choses, dit-il, il m'est im- possible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sau- rait douter ; et quand même je me tromperais, il s'en- suivrait par mon erreur même, que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. » Et comme c'est l'idée claire de la pensée qui découvre l'incompa- tibilité qui existe entre elle et le néant, Fénelon en con- clut que la première règle pour la raison consiste à avoir des idées bien claires ; « qu'en les consultant on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en

exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme. »

C'est du haut de cette théorie de la certitude que Fénelon aborde la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Voici les trois principaux arguments dont cette démonstration se compose :

1° L'être qui existe par lui-même a la souveraine perfection : or, l'être qui pense en moi est imparfait : donc il n'existe point par lui-même ; donc il existe hors de moi un être nécessaire et infiniment parfait ;

2° Nous avons l'idée claire et positive de l'infini et de l'infinie perfection : or, cette idée ne peut venir que de l'être infiniment parfait qui en est à la fois la cause et l'objet immédiat ;

3° L'idée de l'être nécessaire qui est en nous, renferme clairement l'existence actuelle de l'être nécessaire.

Comment distinguerons-nous l'être nécessaire de tout autre ? Par l'existence actuelle ? « Otez-la-lui, dit Fénelon, il n'est plus rien ; laissez-la-lui, il demeure tout. L'existence actuelle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même, dit une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer l'existence actuelle, de la simple idée de l'être infiniment parfait ; de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

« Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles, continue Fénelon, échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction, loin de diminuer sa force, cela l'augmente ; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux règles ; l'une de pure

métaphysique que nous avons déjà admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables ; l'autre de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme. »

A l'exposition éloquente des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, Fénelon mêle une courte et solide réfutation des erreurs de Spinoza, dont doutefois il ne prononce pas le nom.

Une substance infinie possédant une infinité d'attributs infinis dont deux seulement nous sont connus, l'étendue et la pensée, et se développant suivant des lois nécessaires et une série de modes passagers qui sont les esprits et les corps, voilà en deux mots toute la doctrine de Spinoza.

Pour combattre ce fameux système, justement repoussé par la sagesse du xvii<sup>e</sup> siècle, Fénelon montre d'abord qu'il altère la notion de l'infinie perfection en supposant qu'une substance parfaite infinie peut changer. Un être simple, immuable, qui n'a aucune modification parce qu'il n'a ni parties ni bornes, qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, parce qu'il comprend tout dans l'ineffable simplicité de son être : voilà l'idée que les hommes se forment de la perfection. Qu'y a-t-il de plus contraire à cette idée que l'hypothèse d'une substance qui, étant l'assemblage des esprits et des corps, subit nécessairement les mêmes modifications et les mêmes mouvements que les parties dont elle se compose ?

Mais il y a plus : comment des parties réellement distinguées les unes des autres seraient-elles l'infini ? Admettra-t-on que l'infinité appartient à chaque partie considérée isolément ? Mais dans ce cas il y aurait autant

d'infinis que l'univers renferme de parties. Veut-on au contraire que l'assemblage des parties, c'est-à-dire le tout, soit seul infini ? Mais l'infini répugne à toute composition ; ce qu'il possède essentiellement, c'est l'unité et la simplicité.

« Ce qui n'est pas réellement et parfaitement immuable, dit Fénelon, en résumant cette discussion, n'est pas un ; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un n'existe point souverainement : tout ce qui est divisible n'est point le vrai et réel être : ce n'est qu'une composition et un rapport de divers êtres et non pas un être réel qu'on puisse désigner.... Il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain. »

Lorsque Fénelon a mis en lumière les contradictions du spinosisme, il interroge une dernière fois la nature de nos idées, et de l'examen de leurs caractères essentiels, il déduit une nouvelle preuve de l'existence divine.

Que sont en effet mes idées ? En un sens elles sont moi-même ; car elles sont ma raison, et une proposition qui leur est contraire me paraît contraire à tout moi-même.

Cependant mes idées me redressent et me corrigent, donc elles me sont supérieures.

Mes idées sont universelles et immuables : elles subsistent très-réellement, rien n'existant que ce qui est universel et immuable : donc il faut trouver dans la nature quelque chose d'évident et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi, alors même que je n'y pense pas : avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même ; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds.

Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir....

Fénelon consacre le dernier chapitre de son traité à l'étude des attributs divins.

Dieu est la suprême perfection. Donc, pour le connaître autant qu'il peut être connu par ma faible raison, je n'ai qu'à chercher dans cette idée de la perfection tout ce que je puis concevoir de plus parfait : je suis assuré que c'est Dieu. Tout ce qui paraît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'excellence ne peut lui appartenir : car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. En suivant ce principe si fécond en conséquences, ma raison découvre l'unité de Dieu, sa simplicité ineffable, son éternité et son immutabilité, son immensité, sa science parfaite et toujours la même, sans succession ni progrès.

Ainsi, Dieu est un. Pour tirer du néant tout ce qui en est sorti, il suffit d'un être qui soit par lui-même ; deux ou plusieurs ne seraient pas plus qu'un seul, et ils impliqueraient contradiction, puisqu'il répugne qu'il y ait plusieurs êtres infiniment parfaits.

Dieu est simple : toutes ses perfections n'en font qu'une. Son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance ne sont qu'une même chose. Si Dieu n'était pas simple, il ne serait pas un être : la composition n'est que la représentation et une image trompeuse de l'être.

Dieu est immuable, éternel, immense ; toutes ces perfections ne sont-elles pas comprises dans l'idée de l'être en soi, de l'être nécessaire, indépendant, infini ?

Enfin, comment Dieu m'aurait-il accordé le don de la pensée, s'il n'était pas lui-même un être pensant? Il pense donc; il pense infiniment; puisqu'il a la plénitude de l'existence il faut qu'il ait la plénitude de l'entendement. Son premier objet est sa propre essence: il la contemple, il la pénètre par un acte simple, indivisible, infini, qui n'admet ni succession, ni défaillance. C'est en lui-même qu'il aperçoit toutes les choses extérieures, les unes passées, les autres futures par rapport à l'homme, mais toutes réunies sous le regard divin dans un perpétuel présent.

Cette analyse des attributs divins est mêlée d'admirables prières placées après chaque démonstration, qui sans interrompre le cours des idées, rallument dans l'âme le feu de l'amour divin. Fénelon ne s'adresse pas seulement à la raison, mais au cœur; s'il cherche à convaincre l'une, il veut toucher l'autre. Mais soit qu'il s'abandonne aux effusions de sa piété, soit qu'il se montre fidèle aux règles sévères posées par Descartes, il trouve dans le christianisme une lumière si tranquille et si sûre, qu'au moment même où il sonde à des profondeurs infinies les mystères de l'existence incréée, il est retenu sur le bord de l'abîme par la vertu de la foi. On citerait peu d'ouvrages de philosophie où ces hautes vérités si essentielles à croire, si délicates à définir fussent exposées avec une égale exactitude de pensée et une égale magnificence de langage. Lorsque Leibnitz reçut la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*, qui venait de paraître en 1712 à l'insu de l'auteur, il exprima son jugement dans une lettre qui nous a été conservée. « J'ai lu avec plaisir, y dit-il, le beau traité de M. de Cambrai sur l'existence de Dieu. Il est propre à toucher les esprits, et je voudrais qu'il fit un ouvrage semblable sur

l'immortalité des âmes <sup>1.</sup> » On peut croire que Leibnitz aurait été plus sensible encore aux beautés métaphysiques, si nous l'osons dire, qui éclatent dans la dernière partie du *Traité de l'existence de Dieu*. Ce traité, comme celui de Bossuet *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, mérite d'être placé parmi les plus belles productions du génie philosophique et de la langue française au xvii<sup>e</sup> siècle. Tandis que les philosophes le citeront pour la justesse irréprochable de la doctrine, il offrira aux amis des lettres des modèles achevés d'élégance et de richesse dans l'expression.

1. *Opera*, édit. Dutens, t. V, p. 71.

FIN DES NOTIONS DE LOGIQUE.



# TABLE DES MATIÈRES.

---

AVANT-PROPOS.....	Pages. I
INTRODUCTION.....	1

## PREMIÈRE PARTIE.

### ÉTUDE DE L'ESPRIT HUMAIN ET DU LANGAGE.

CHAP. I <sup>er</sup> . Objet de la Logique. — Ses rapports avec les autres sciences.....	5
CHAP. II. Des facultés de l'âme. — Sensibilité. — Entendement. — Volonté.....	9
CHAP. III. De la sensibilité. — Des sensations et des sentiments.....	16
CHAP. IV. Des opérations de l'entendement. — Attention. — Comparaison. — Jugement.....	24
CHAP. V. Du raisonnement.....	35
CHAP. VI. Des idées en général. — De leur origine. — De leurs différents caractères. — De leurs diverses espèces.....	41
CHAP. VII. Des notions et vérités premières.....	50
CHAP. VIII. De la mémoire et de l'association des idées.....	57
CHAP. IX. De l'imagination.....	63
CHAP. X. Des signes en général et du langage en particulier....	68
CHAP. XI. Influence des signes sur la formation des idées.....	74
CHAP. XII. Notions de grammaire générale.....	80

## DEUXIÈME PARTIE.

### DE LA MÉTHODE DANS LES DIVERS ORDRES DE CONNAISSANCES.

CHAP. XIII. De la méthode en général. — De l'analyse et de la synthèse.....	89
CHAP. XIV. De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. — Observation. — Expérimentation.....	96
CHAP. XV. Des classifications. — Classifications naturelles. — Classifications artificielles.....	103
CHAP. XVI. De l'analogie et de l'induction.....	108
CHAP. XVII. Des hypothèses.....	115
CHAP. XVIII. De la méthode dans les sciences exactes. — Axiomes. — Définitions.....	120

	Pages.
CHAP. XIX. De la démonstration et de l'évidence.....	129
CHAP. XX. Du syllogisme : de ses figures; de ses règles.....	134
CHAP. XXI. Usage et abus de la forme syllogistique.....	141
CHAP. XXII. De la méthode dans les sciences morales.....	145
CHAP. XXIII. Autorité du témoignage des hommes.....	152
CHAP. XXIV. Règles de la critique historique.....	159
CHAP. XXV. De la certitude en général et des différentes sortes de certitudes.....	166
CHAP. XXVI. Des causes et des remèdes de nos erreurs.....	175

### TROISIÈME PARTIE.

#### APPLICATION DES RÈGLES DE LA MÉTHODE A L'ÉTUDE DES PRINCIPALES VÉRITÉS DE L'ORDRE MORAL.

CHAP. XXVII. De la volonté.....	183
CHAP. XXVIII. De la conscience et du sentiment moral.....	188
CHAP. XXIX. De la spiritualité de l'âme.....	194
CHAP. XXX. De la liberté.....	201
CHAP. XXXI. De l'existence de Dieu.....	210
CHAP. XXXII. Des attributs de Dieu et de la divine providence..	219
CHAP. XXXIII. De la loi morale et de ses diverses sanctions....	230
CHAP. XXXIV. De la destinée de l'homme et de l'immortalité de l'âme.....	241

### APPENDICE

#### ANALYSE DE QUELQUES OUVRAGES DE PHILOSOPHIE.

I. Du traité de <i>Officiis</i> de Cicéron.....	248
II. Du <i>Discours de la méthode</i> de Descartes.....	257
III. De la <i>Logique de Port-Royal</i> .....	273
IV. Du traité de Bossuet de la <i>Connaissance de Dieu et de soi- même</i> .....	284
V. <i>Traité de l'existence de Dieu</i> de Fénelon.....	297



Ch. Lahure, imprimeur du Sénat et de la Cour de Cassation,  
rue de Vaugirard, 9, près de l'Odéon.