

{ BnF

Traité élémentaire de philosophie, en forme de tableaux synoptiques [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Laveille, Auguste (1856-1928). Traité élémentaire de philosophie, en forme de tableaux synoptiques accompagnés de lectures de philosophie... : par M. l'abbé Laveille,.... 1886.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici](#) pour accéder aux tarifs et à la licence

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

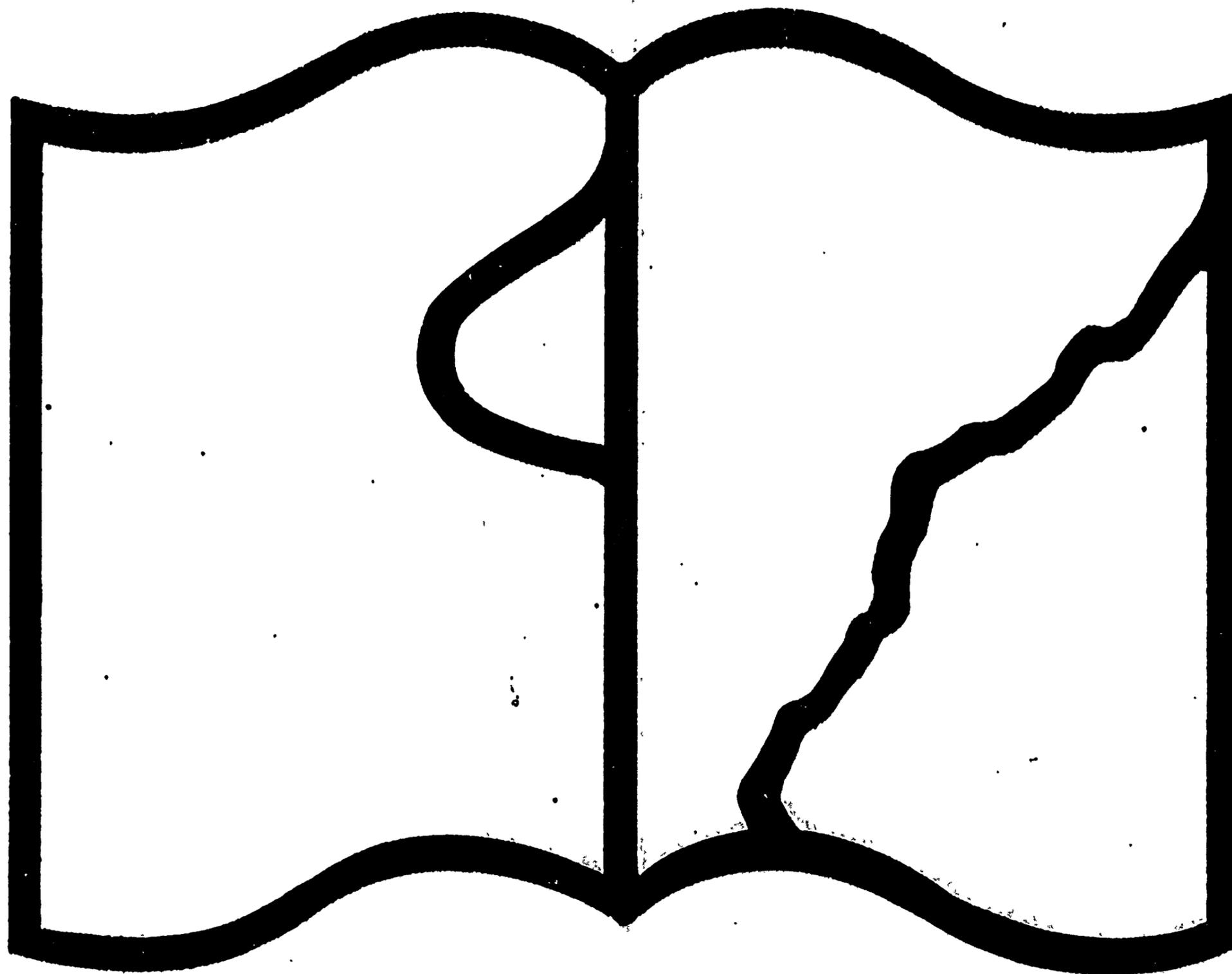
*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.



Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11

**Symbole applicable
pour tout, ou partie
des documents microfilmés**

HISTOIRE ÉLÉMENTAIRE
DU
DROIT FRANÇAIS

DEPUIS SES ORIGINES GAULOISES
JUSQU'À LA RÉDACTION DE NOS CODES MODERNES

PAR

J. - Édouard GUÉTAT

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DE DROIT
AVOCAT PRÈS LA COUR D'APPEL DE GRENOBLE



PARIS
L. LAROSE ET FORCEL

LIBRAIRES-ÉDITEURS
22, RUE SOUFFLOT, 22

—
1884

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE

DE

PHILOSOPHIE

8°R
7215

Tours, imp. Rouillé-Ladevèze, rue Chaude, 6.

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE
DE
PHILOSOPHIE

EN FORME DE TABLEAUX SYNOPTIQUES

ACCOMPAGNÉS

DE

LECTURES DE PHILOSOPHIE



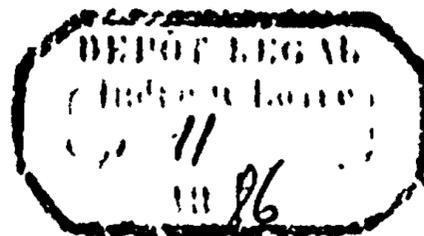
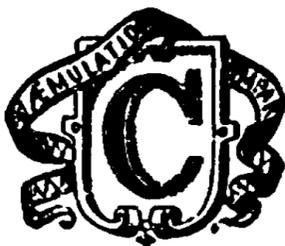
Ouvrage rédigé conformément au Programme de 1885

RENFERMANT

ENVIRON 400 SUJETS DE DISSERTATIONS FRANÇAISES
MIS PERPÉTUELLEMENT EN RAPPORT AVEC CHAQUE QUESTION TRAITÉE
ET PUBLIÉ AVEC UNE APPROBATION
DE MONSIEUR L'ÉVÊQUE DE COUTANCES ET AVRANCHES.

Par M. l'Abbé LAVEILLE

Prêtre du diocèse de Coutances,
Professeur de Philosophie au petit Séminaire de Mortain.



TOURS

ALFRED CATTIER, ÉDITEUR

PARIS — A. LARCHER, LIBRAIRE, RUE BONAPARTE, 57

1886



APPROBATION.

MON CHER ABBÉ,

Vous avez voulu offrir aux élèves de nos institutions catholiques un résumé substantiel des doctrines recommandées par le Chef de l'Eglise : c'est une bonne pensée. Les candidats aux divers examens trouveront toujours dans le *Traité élémentaire de philosophie* que vous publiez la sûreté des principes unie à la clarté de l'exposition. Je bénis donc votre travail, et le recommande bien volontiers.

Recevez, mon cher abbé, la nouvelle assurance de mon affectueux dévouement.

† ABEL,

Évêque de Coutances et Avranches.

Coutances, le 18 septembre 1885.

AVANT-PROPOS.

MON CHER AMI,

Votre livre est de ceux qui n'ont pas besoin de Préface, et qui portent en eux-mêmes la meilleure garantie de succès; cependant, puisque vous désirez connaître ma pensée, je vais vous la dire avec simplicité.

Vous aviez à vaincre une grande difficulté. Vous étiez placé entre deux écoles, dont l'une vous imposait son programme, tandis que l'autre sollicitait vos sympathies et offrait à votre belle intelligence l'attrait d'une doctrine consacrée par l'autorité des plus grands maîtres.

D'une part, vous étiez en présence du chaos et de l'anarchie. En effet, comme je l'ai dit dans une autre circonstance, la philosophie contemporaine est une phase de la révolution qui date de plusieurs siècles. Nous y cherchons en vain cette fécondité merveilleuse et cette puissante originalité qui font la gloire des grandes écoles; partout le talent, sinon la médiocrité, remplace le génie; l'élégance et l'éclat de la forme l'emportent souvent sur la richesse et la profondeur de la pensée, et les forces intellectuelles se dépensent en des luttes où une vanité puérile a ordinairement plus de part que l'amour sincère de la vérité.

Vous avez dû remarquer, cher ami, que cette époque a plus d'un trait de ressemblance avec la dernière période de la philosophie grecque. Tous les systèmes les plus opposés se heurtent et s'entrechoquent, toutes les opinions les plus contradictoires trouvent des défenseurs ardents et passionnés. Ceux-ci se perdent dans les rêve-

ries de l'idéalisme ; ceux-là se confinent dans les limites étroites du monde visible et prétendent que les horizons de l'infini sont à jamais fermés à nos regards. Les uns proclament, non seulement l'indépendance, mais le règne absolu de la raison, rejetant toute intervention divine dans les événements qui composent la trame de notre histoire, et n'admettant d'autre loi que celle de la force brutale ou du fait accompli. Les autres, désespérés à la vue de tant de ruines, cherchent un dernier refuge dans le doute et sapent par la base les fondements de la science et de la morale ; tous, panthéistes, athées, matérialistes, méconnaissent les droits de la raison elle-même, et détruisent cet ordre naturel qu'on avait voulu édifier sur les débris du christianisme.

D'autre part, quand vous composiez votre livre, vous connaissiez le mouvement qui portait les esprits sérieux vers l'étude des saines doctrines et vous aviez vous-même salué avec joie la restauration de la philosophie chrétienne.

Les débuts, vous le savez, ont été lents et pénibles. Le xviii^e siècle s'était terminé au milieu d'un véritable débordement d'impiété. La philosophie était devenue ouvertement hostile à la religion et s'était déchaînée contre elle avec fureur. Au fond des cloîtres, surtout dans l'ordre de saint Dominique, et dans les contrées privilégiées où la Révolution avait exercé moins de ravages, des disciples fidèles professaient encore la doctrine de saint Thomas ; mais leur auditoire était fort restreint, et le clergé séculier lui-même, imitant le monde laïque, avait en général répudié l'enseignement du moyen âge pour s'attacher aux idées nouvelles. On vit même Condillac et son école renchérir sur le sensualisme de Locke et s'arrêter juste à temps pour ne pas tomber dans les abîmes du matérialisme.

Cet aveuglement ne pouvait être de longue durée, et l'excès du mal devait faire comprendre aux moins clairvoyants que l'esprit humain faisait fausse route. Aussi, quand il fut permis, après la tourmente révolutionnaire, de reprendre les travaux interrompus, on vit se dessiner un mouvement de retour aux saines idées philosophiques, et de réaction contre les doctrines impies qui avaient si longtemps prévalu.

Cependant les traditions, en cette matière, comme en beaucoup

d'autres, étaient tombées dans l'oubli, et les ouvrages des scolastiques dormaient dans la poussière des bibliothèques, inconnus de ceux-là même qui ressemblaient le plus aux anciens par la fermeté des croyances et l'attachement à l'Église.

Nous voyons donc à l'origine des hésitations et des tâtonnements; on cherche son chemin au milieu de la nuit; la droiture des intentions ne suffit pas à préserver de l'erreur, et les plus beaux talents, abandonnés à eux-mêmes, restent impuissants à reconstruire un corps complet de doctrines en harmonie avec les enseignements de la vérité. Plus tard, on remonte définitivement aux sources fécondes du Docteur angélique, et la science entre dans une période de pleine et franche restauration.

Vous êtes partisan de cette belle et grande philosophie qui peut revendiquer à bon droit l'autorité des siècles passés, et vous ne cherchez point à déguiser vos préférences; mais le programme universitaire est là, et vous devez vous y soumettre sans en discuter l'ordre logique et la valeur doctrinale. Il s'agit de faciliter à vos élèves l'obtention des grades; d'un autre côté, il importe avant tout de former leur jugement, et de les préparer, par de sincères convictions religieuses, aux luttes qui les attendent. Je n'hésite pas à dire que votre ouvrage atteint ce double but. Vous mettez en regard avec habileté les théories des deux écoles, et après avoir donné à toutes les questions imposées une réponse satisfaisante, vous fournissez des éléments pour résoudre les principales difficultés que soulèvent les grands problèmes de la métaphysique.

Votre livre aura, j'en suis convaincu, un grand et légitime succès. Vous savez si je vous le souhaite de grand cœur.

Agréez, cher ami, l'assurance de ma bien cordiale affection.

P. BRIN,
Professeur de dogme,
Directeur au grand séminaire de Coutances.

Coutances, le 1^{er} novembre 1885.

TABLE DES MATIÈRES.

Avant-Propos.....	Pages. VII
-------------------	---------------

INTRODUCTION.

I. — La science, les sciences, la philosophie. — Objet et division de la philosophie.....	2
---	---

PSYCHOLOGIE

II. — Objet de la Psychologie ; caractère des faits qu'elle étudie ; les faits psychologiques et les faits physiologiques.....	14
III. — Méthode de la psychologie : Méthode subjective ; la réflexion ; méthode objective ; les langues, l'histoire, etc. — De l'expérimentation en psychologie.....	16
IV. — Classification des faits psychologiques ; sensibilité, intelligence, volonté...	24
V. — Le plaisir et la douleur ; sensations, sentiments. — Les inclinations. — Les passions.....	32
VI. — Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. — Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit.....	44
VII. — Les sens et la conscience.....	46
VIII. — Principes directeurs de la connaissance. — Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou l'hérédité ?.....	60
IX. — La mémoire, l'association, l'imagination.....	76
X. — L'abstraction et la généralisation. — Le jugement et le raisonnement.....	86
XI. — Instinct, liberté, habitude.....	94
XII. — L'expression des faits psychologiques : les signes et le langage.....	108
XIII. — De l'âme. — Matérialisme et spiritualisme.....	120
XIV. — Les rapports du physique et du moral.....	128
XV. — L'immortalité de l'âme.....	138
XVI. — Notions très sommaires de psychologie comparée. — L'homme et l'animal..	146

LÓGIQUE

- XVII. — Des termes. — Des propositions. — Des différentes formes du raisonnement. 182
 XVIII. — Méthode des sciences exactes : axiomes ; définitions ; démonstration..... 182
 XIX. — Méthode des sciences physiques et naturelles. — Observation et expérimentation, hypothèse, induction. — Classification, analogie, définitions empiriques..... 194
 XX. — De la méthode dans les sciences morales, — Le témoignage des hommes ; la méthode historique..... 208
 XXI. — Des erreurs et des sophismes..... 220
 XXII. — De la valeur objective de la connaissance : dogmatisme, scepticisme, idéalisme. — De l'existence du monde extérieur..... 224

ESTHÉTIQUE

- XXIII. — Le Beau et l'art..... 240

MÉTAPHYSIQUE

- XXIV. — De la nature en général : Diverses conceptions sur la matière et sur la vie. 260

THÉODICÉE

- XXV. — Dieu, la Providence. — Le Problème du mal... ..

MORALE

- XXVI. — Principes de la morale : la conscience, le bien, le devoir..... 206
 XXVII. — La responsabilité et la sanction..... 310
 XXVIII. — Examen des doctrines utilitaires..... 314
 XXIX. — Les devoirs : devoirs envers soi-même : sagesse, courage, tempérance..... 322
 XXX. — Devoirs envers nos semblables ; le droit et la justice ; la charité..... 328
 XXXI. — Devoirs particuliers envers la famille. — L'éducation..... 336
 XXXII. — Devoirs envers la patrie : Obéissance aux lois. L'éducation des enfants. L'impôt. Le vote. Le service militaire. Dévouement à la patrie..... 338
 XXXIII. — Des rapports de la morale et de l'économie politique. Le travail. Le capital. La propriété..... 346
-

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE

DE

PHILOSOPHIE

INTRODUCTION.

N° I. — La science ; les sciences ; la philosophie. — Objet et division de la philosophie.

I. — Définition de la science. { La science est un ensemble de connaissances certaines sur un même objet. (A)

II. — Classification des sciences.	Métaphysique, qui a pour objet l'être dans sa notion la plus générale.	1° Sciences cosmologiques, ou du monde matériel.	Concrètes : traitant des êtres matériels tels qu'ils s'offrent à nous dans la nature.	Physiques.	Physique. Chimie Astronomie.
			Abstraites : traitant des propriétés abstraites de la matière.	Naturelles.	Géologie. Physiologie. Botanique. Zoologie.
		2° Sciences noologiques, ou du monde spirituel. Elles ont pour objet :	1° Dieu.		
			2° L'esprit considéré dans l'homme individuel.	Psychologie. Logique. Morale.	
			3° L'esprit considéré dans l'homme social.	Histoire. Politique. Législation.	
			4° L'esprit considéré dans la parole qui exprime ses manifestations.	Grammaire. Littérature. Rhétorique. Poétique.	

Remarque. { La classification précédente est celle d'Ampère, légèrement modifiée. (B)

A. — « Savoir, dit Aristote, c'est connaître par la cause... » (*Anal. post.*, II, x.) C'est donc savoir le *pourquoi* des choses. Ainsi, le vulgaire sait que le tonnerre se produit lorsqu'il fait très chaud, et qu'il y a des nuages épais et ordinairement une forte pluie. Le *savant* est celui qui sait pourquoi cela a lieu, et, par exemple, que la foudre est une étincelle électrique produite par la rencontre de deux nuages chargés d'électricité contraire.

La science ne cherche pas seulement le *pourquoi* des choses; elle en cherche encore le *comment*. Ainsi le vulgaire voit bien que les corps tombent; mais le physicien nous apprend comment ils tombent, par exemple selon la loi du mouvement uniformément accéléré.

Le comment des phénomènes ou des choses est ce qu'on appelle leur *loi*; le pourquoi est ce qu'on appelle leur *cause*. La science prise d'une manière générale est donc *la recherche des causes et des lois*. (P. Janet, *Traité élém. de phil.*, p. 2.)

— Cette définition, plus explicite que celle que nous adoptons, convient trop spécialement peut-être aux sciences que nous appellerons expérimentales.

B. — Les diverses sciences, dont le nombre va croissant, ne sont évidemment que des fragments de la science totale. Si toutes étaient parfaites, si leurs vérités éparses étaient coordonnées, elles formeraient une conception de l'univers unique comme son objet, et qui serait véritablement *la science*. C'est un idéal qu'il est à peine possible d'entrevoir et que tous les progrès futurs n'atteindront jamais. Le mot de Pascal sera vrai à toujours : « Nous ne connaissons le tout de rien. »

La classification des sciences est donc une œuvre condamnée à d'inévitables défauts. Pour la mener à bonne fin, il faudrait connaître toutes choses dans tous leurs rapports, car classer les sciences, c'est en quelque mesure classer leurs objets, c'est-à-dire assigner à chacun d'eux sa place dans l'univers, suivant ses relations avec tous les autres, ce qui supposerait achevée cette science absolue qu'on vient de déclarer impossible. Il n'en est pas moins utile de considérer les sciences dans celles de leurs relations qui nous sont connues, de les ranger en catégories suivant des affinités constatées, ou selon l'ordre de leur acquisition, et de marquer leurs liens de subordination ou de dépendance, qui d'ailleurs peuvent se resserrer ou se relâcher avec le progrès du temps. (Em. Charles, *Éléments de philosophie*, p. 4.)

— Parmi les sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, et pour cela sont appelées spéculatives; les autres tendent à l'action, et sont appelées pratiques. — Les sciences spéculatives sont: la métaphysique, qui traite des choses les plus immatérielles, comme l'être en général, et en particulier de Dieu et des êtres intellectuels faits à son image; la physique, qui étudie la nature; la géométrie, qui démontre l'essence et les propriétés des grandeurs, comme l'arithmétique celles des nombres; l'astronomie, qui apprend le cours des astres, et par là le système universel du monde, c'est-à-dire la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la physique. — Les sciences pratiques sont: la

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE.

III. — Autres classifications.

- | | | |
|---|--|--|
| 1° Aristote divise les sciences en : | 1° Théorétiques
2° Pratiques. | { 1° Sciences rationnelles (mathématiques et métaphysique).
2° Sciences expérimentales (histoire naturelle, zoologie, etc.)
{ 1° Morale ou éthique.
2° Politique.
3° Économique. |
| 2° Les Scolastiques ramènent toutes les sciences aux sept arts libéraux, divisés en deux classes : | A. Le <i>Trivium</i> , qui comprend :
B. Le <i>Quadrivium</i> , qui comprend : | { La Grammaire.
La Dialectique.
La Rhétorique.
{ L'Arithmétique.
La Géométrie.
L'Astronomie.
La Musique. |
| 3° Vincent de Beauvais composa, au XIII ^e siècle, une <i>Encyclopédie</i> qu'il intitule : <i>Speculum majus</i> et qui comprend : | 1° Le miroir naturel.
2° Le miroir scientifique.
3° Le miroir historique.
4° Le miroir moral. | |
| 4° Au XVI ^e siècle, Bacon divisa les sciences en : | 1° Sciences de mémoire : histoire.
2° Sciences d'imagination : poésie.
3° Sciences de raison : philosophie. | |
| 5° Au XIX ^e siècle, A. Comte a proposé une autre classification, qui comprend six sciences : | 1° La mathématique.
2° L'Astronomie.
3° La Physique.
4° La Chimie.
5° La Biologie.
6° La Sociologie. | |
| Remarques. | { 1° La classification de Comte repose sur le degré de simplicité et de généralité que présentent les idées, les faits ou les lois. Les six sciences qu'elle présente sont disposées suivant un rapport de généralité décroissante.
2° La classification d'Ampère, quoique imparfaite et embarrassée de termes obscurs, est demeurée la plus célèbre et la plus importante. | |

IV. — Objet de la philosophie.

- | | |
|---|---|
| 1° L'objet de la philosophie n'a pas toujours été exactement le même.
2° Dans l'antiquité, la philosophie embrassait toutes les sciences, physique, astronomie, mathématiques, etc (A)
3° Dans les temps modernes, la philosophie recherche uniquement les principes des choses, à l'exclusion des faits, dont l'étude est réservée aux sciences positives. | { |
|---|---|

logique et la morale, dont l'une nous enseigne à bien raisonner et l'autre à bien vouloir. — Des sciences sont nés les arts, qui ont apporté tant d'ornement et tant d'utilité à la vie humaine. — Les arts diffèrent d'avec les sciences en ce que, premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage sensible ; au lieu que les sciences exercent seulement, ou règlent les opérations intellectuelles ; et secondement, que les arts travaillent en matière contingente. La rhétorique s'accommode aux passions et aux affaires présentes : la grammaire au génie des langues, et à leur usage variable ; l'architecture aux diverses situations ; mais les sciences s'occupent d'un objet éternel et invariable, ainsi qu'il a été dit. (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

A. — Si l'on demande ce que la philosophie a été à l'origine, il est aisé de le dire : elle était la science universelle..... — Le premier rameau qui se soit détaché du tronc commun pour vivre de sa vie propre, est la science des nombres et des grandeurs : les mathématiques. Encore confondue avec la philosophie dans l'école pythagoricienne, deux siècles plus tard elle en est nettement séparée. Platon n'admettait pas qu'on fût philosophe sans avoir été géomètre ; mais la géométrie se passait dès lors de la philosophie..... Il devait s'écouler bien des siècles avant qu'une science nouvelle revendiquât son autonomie. La philosophie ancienne, qui atteint son plus haut degré avec Platon et Aristote, reste encore, ou à peu près, la science universelle : la métaphysique y fait suite à la physique, la politique à la morale, les essais de physiologie se mêlent aux essais de psychologie (*Timée, De anima*) ; elle est encore la science de tout ce qui est ; elle étudie l'homme, la nature et Dieu. Elle reste telle au moyen âge : en dehors d'elle il n'y a que les mathématiques et ce qui s'y rattache, et les arts, comme la médecine et l'alchimie. Mais vo ci une science nouvelle qui grandit aidée du calcul et de l'expérience, qui accumule des faits et cherche des lois, qui observe au lieu de raisonner, et qui bientôt se sent assez forte pour affirmer son indépendance ; c'est la physique. Cette émancipation fut lente et progressive. Ici les faits sont plus près de nous et mieux connus : nous pouvons les suivre. Galilée, en rompant avec Aristote, est encore un « philosophe ». Il se vantait d'avoir consacré « plus d'années à la philosophie, que de mois aux mathématiques ». — Pour Descartes, la philosophie est un « arbre dont la métaphysique est la racine, et la philosophie le tronc ». Sa physique, comme celle de Newton, est exposée sous le titre de *Principia philosophiæ*. L'enseignement philosophique, qui, par sa nature, ne peut suivre que de loin les travailleurs et les inventeurs, comprit la physique jusqu'à la fin du xviii^e siècle. La scission ne fut donc pas brusque, elle s'est accomplie cependant, parce qu'elle était inévitable. (Th. Ribot, *la Psychologie anglaise contemporaine*, Introduction.)

REMARQUE. — On peut faire la même observation pour toutes les sciences ; et toutefois il serait inexact de dire que le domaine de la philosophie s'est appauvri successivement. Elle reste pour les modernes ce qu'elle était pour les anciens : la science de toutes choses ; mais elle n'embrasse plus dans son étude que les principes premiers et les causes suprêmes

- V. — Définition de la philosophie.
- 1° Étymologique. — Le mot *philosophie* signifie amour de la sagesse. On peut distinguer deux sortes de sagesse :
- 1° La sagesse speculative, qui cherche la vérité.
- 2° La sagesse pratique, qui fait le bien.
- Ces deux sortes de sagesse ont entre elles des rapports :
- 1° D'affinité. (A)
- 2° D'influence. (B)
- 2° Proprement dite. — *La philosophie est la science rationnelle de l'homme, de la nature et de Dieu.*
- VI. — Autres définitions.
- 1° Les stoïciens définissaient la philosophie : *la science des choses divines et humaines.*
- 2° Aristote l'appelait la *science des principes*. Il voulait dire que la philosophie a pour but d'expliquer la nature des choses en remontant à leurs causes et raisons premières.
- 3° Cicéron dit qu'elle est : *la science des choses divines et humaines et des causes qui les contiennent.*
- 4° Saint Thomas d'Aquin enseigne que le propre du philosophe est de considérer les causes les plus élevées : *sapientis est altissimas causas considerare.*
- 5° D'après Bacon, la vraie science consiste à savoir par les causes : *vere scire est scire per causas.*
- 6° Bossuet dit à son tour que la sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.
- 7° De Bonald définit la philosophie : *la science de Dieu, de l'homme et de la société.*
- 8° Jouffroy s'exprime ainsi : *La philosophie est la science rationnelle de l'homme intérieur dans ses rapports avec Dieu et le monde.*
- Remarques.
- 1° Ces définitions, sauf peut-être celles de Cicéron et de Bossuet, sont trop vagues. Elles ne précisent pas assez l'objet de la philosophie, ni la méthode qui lui convient.
- 2° Celle de Th. Jouffroy diffère à peine de celle que nous avons donnée.
- 3° A son exemple, nous assignons comme objet principal à la philosophie l'étude de l'homme intérieur. C'est l'âme surtout qui fait l'homme; le corps est secondaire. S'il est l'objet de la philosophie, c'est d'une manière très générale: en ce que, naturellement uni à l'âme et vivifié par elle, il sert à la mettre en communication avec la nature extérieure.
- 4° A son exemple également, nous disons: la science rationnelle, pour mieux distinguer la philosophie de la théologie.
- 5° L'étude philosophique de la nature n'entre pas dans le programme du baccalauréat. Nous nous bornons à l'indiquer comme partie intégrante de l'objet de la philosophie.
- VII. — Qu'est-ce que la philosophie des sciences ?
- La philosophie ne poursuit plus jusque dans leur dernières ramifications les sciences humaines, trop développées maintenant; mais elle les étudie toujours dans leurs plus hautes généralités. Dans toutes les sciences, il y a des idées générales que l'on peut formuler et qui en constituent les principes et les lois. Cet ensemble de notions constitue la *philosophie des sciences*.
- On peut distinguer :
- 1° La philosophie de la religion, qui cherche à pénétrer la raison des dogmes et leurs harmonies.
- 2° La philosophie de l'histoire, qui a pour but d'assigner les causes premières des événements politiques (C)
- 3° La philosophie du droit, qui approfondit les motifs des lois.
- 4° La philosophie de la grammaire, qui rend raison des lois générales auxquelles sont soumises les langues.
- 5° La philosophie des sciences physiques, qui se propose de donner l'explication des phénomènes observés dans les corps.
- 6° La philosophie des mathématiques, qui établit la légitimité des divers procédés du calcul supérieur, et en démontre la valeur.

des êtres, laissant aux sciences expérimentales la recherche des phénomènes et des propriétés accidentelles.

A. — *Nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus.* (Sénèque, *Ep.* 89.)

B. — La philosophie s'occupe de ces objets à des points de vue qui lui sont propres. Dans l'homme, elle étudie surtout ce qui ne tombe pas sous les sens, c'est-à-dire l'ensemble de ce qu'on appelle communément les facultés intellectuelles et morales, et elle étudie ces facultés dans ce qu'elles ont de constant et d'universel. Elle se distingue par là : 1° de l'histoire naturelle, qui, dans quelques-unes de ses parties (zoologie, physiologie, médecine, anthropologie), nous fait connaître l'homme animal, les lois qui président au jeu de ses fonctions physiques dans la maladie et dans la santé, la distribution des races humaines à la surface de la terre, les caractères de ces races, etc. ; 2° de l'histoire, qui passe en revue les manifestations variées de l'activité humaine dans le temps et dans l'espace ; 3° de l'art des moralistes, qui peignent les mœurs, les coutumes, les nuances multiples des passions, et s'appliquent à caractériser par des traits particuliers les différentes classes de la société, les sexes, les âges et les professions. 4° Enfin, en tant que science de Dieu, la philosophie se distingue de la théologie proprement dite : celle-ci procède de la révélation dont elle déduit des conséquences ; la philosophie cherche la vérité par les lumières de la raison, et au lieu de partir de l'idée de Dieu et de sa parole, c'est de la connaissance de l'homme qu'elle s'élève à la connaissance de Dieu. (Henri Joly, *Cours de Philosophie*, pp. 1, 2 et suiv.)

C. — Il y a comme une philosophie de chaque science : philosophie de l'histoire, philosophie de l'histoire naturelle, philosophie de la physique, et ainsi de suite. Que nous montre l'histoire ? la succession des faits et des époques historiques, la suite des peuples qui se sont remplacés les uns les autres, les révolutions des empires. Mais qu'est-ce que cette humanité qui s'agite sur la terre ? N'est-ce qu'un incohérent assemblage d'êtres qui, sortis on ne sait d'où, vivent au hasard et peuvent du jour au lendemain rentrer dans le néant ? ou bien, comme l'enseignent le christianisme et la philosophie spiritualiste, existe-t-il véritablement une humanité dont la nature, l'origine, la mission et l'avenir immortel peuvent être déterminés ? Les civilisations tournent-elles toujours dans le même cercle, ou bien y a-t-il un progrès ? Quel est ce progrès ? où en est le terme ? c'est-à-dire où est l'idéal ? L'idéal n'est-il conçu que dans l'esprit de l'homme ? ou bien, pour en trouver la raison, faut-il remonter jusqu'à l'intelligence d'un être parfait, d'où tout part et auquel tout va, par lequel tout est dirigé ? Telles sont les recherches qui sont propres à la philosophie. (Henri Joly, *ibid.*, p. 4.)

— La philosophie de l'histoire, c'est la connaissance vraie des hommes et des choses ; c'est le coup d'œil qui embrasse les événements avec tous leurs rapports et

VIII. — Rapports de la philosophie avec les autres sciences.	<p>1° Rapports généraux.</p> <p>2° Rapports particuliers.</p>	<p>Ils consistent dans un échange mutuel de services.</p>	<p>1° Les autres sciences facilitent l'étude de la philosophie.</p> <p>2° La philosophie fournit aux autres sciences :</p>	<p>Nous en avons déjà parlé : elle domine toutes les sciences ; elle les complète, elle donne une solution aux questions générales posées par elles, après avoir accepté les faits qu'elles lui fournissent. (A)</p> <p>Avec le secours de la physiologie, le philosophe s'éclaire sur les phénomènes qui ont leur commencement dans le corps et qui s'achèvent dans l'âme ; par l'histoire, il reçoit des lumières particulières sur les facultés humaines dont on raconte les manifestations, etc.</p> <p>1° <i>Leurs principes.</i> C'est la philosophie qui, en étudiant l'esprit humain, vérifie l'origine, la légitimité, la valeur et la portée de certaines idées fondamentales, des axiomes et des vérités premières sur lesquelles toute connaissance repose.</p> <p>2° <i>Leurs méthodes.</i> La philosophie donne les règles de l'analyse, de la synthèse, de la classification, etc. Or l'analyse, la synthèse sont indispensables dans l'étude des sciences. Ainsi les mathématiques, qui emploient le raisonnement déductif, doivent en connaître et en appliquer les règles ; donc, etc. — De plus, chaque science a sa méthode propre ; or c'est la philosophie qui nous fait connaître la méthode qui convient à chaque science ; donc, etc.</p>
X. — Utilité de la philosophie.	<p>1° Elle fournit à l'homme des principes pour sa conduite morale.</p> <p>2° Elle exerce l'esprit.</p>	<p>Comment l'homme pourra-t-il se diriger dans la vie s'il ne sait ni ce qu'il est, ni d'où il vient, ni où il va, s'il ignore ses propres facultés et la manière dont il doit les employer ; s'il ne connaît, ni la cause première qui lui a donné l'être, ni la fin pour laquelle il a été créé ? — « Je trouve l'on, dit Pascal, qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic, mais ceci ! ... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » (B)</p> <p>Elle développe les facultés réflexes, accoutume l'intelligence à se dégager des objets sensibles, la rend plus capable d'une forte attention aux choses abstraites, lui donne une force, une justesse, une pénétration capables d'entendre et de débrouiller les questions les plus ardues.</p>		

dans leur connexité, avec l'enchaînement des effets et des causes ; c'est une conception intuitive qui fait revivre la scène du monde comme un drame dont on serait le spectateur ; c'est enfin le sentiment profond des passions qui agitent les hommes dans les différents temps et dans les différents pays. (Balmès, *Mélanges*, p. 40.)

A. — L'homme vraiment habile et sage doit connaître, non seulement les vérités qui dérivent des principes, mais les principes eux-mêmes. (Aristote, *Eth. Nic.*, vi, 5.)

La philosophie, en montrant les chaînes invisibles qui lient les uns aux autres les objets épars, essaye d'introduire de l'ordre dans ce chaos d'apparences discordantes, d'apaiser le tumulte de l'imagination, et de la ramener, par la considération des grandes révolutions de l'univers, à ce ton de tranquillité et de calme qui est à la fois le plus agréable pour elle et le plus conforme à sa nature. (Smith, *Esquisse de l'histoire de l'Astronomie*.)

— La connaissance des principes ramène à une loi commune les phénomènes les plus divers et les plus opposés en apparence ; elle assimile, elle identifie les opérations qui semblaient être sans analogie ; d'une multitude de parties isolées elle forme un tout symétrique et régulier ; et, chose admirable, elle ajoute aux richesses de l'intelligence en réduisant le nombre des idées. (Laromiguière, t. I, 1^{re} leçon.)

B. — O vitæ philosophia dux, o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! Quid, non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitæ convocasti; tu eos inter se primo domiciliis deinde confugiis, tu litterarum et vocum communione junxisti; tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinæ fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus; tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradidimus. Est autem unus dies, bene et ex præceptis tuis actus, peccanti immortalitati antepo-
nendus. (Cicéron.)

— La philosophie est la science de l'homme, de ses origines, de sa nature, de ses devoirs, de ses destinées; la science de la vérité et de la justice; la science de Dieu, père de la justice et de la vérité; la science, en un mot, des causes, des lois et des substances premières; la science sans laquelle toutes les autres ne remuent que des songes, ne voient que des crépuscules, ne sèment que le néant et ne recueillent que l'inanité.

Je sais bien qu'on dit le contraire, et que le matérialisme ne voit de réalité que dans la science de ce qui est matériel. Mais que nous importent ses dires et ses définitions? Il est très simple, quand on croit l'homme matière, que la matière soit tout, et que les noms sacrés d'origine, de devoir, de destinée, de justice, de vérité, que le nom même de Dieu apparaisse à la pensée comme ces brumes légères qu'une nuit impure jette sur les flots. Je ne parle pas au matérialisme, je le tiens pour ce qu'il est... Laissons-le à cette volupté de la dégradation, et nous, chrétiens, ou du moins spiritualistes, parlons à notre aise de ce que nous sommes réellement, une raison émanée de la raison divine, une âme immortelle créée à l'image de l'Es-

IX. — Utilité de la philosophie. (Suite.)

- 3° Elle forme le jugement. { Le philosophe pense par lui-même, ne se contente pas de raisons futiles et ne donne son assentiment qu'à la condition d'y voir clair.
- 4° Elle satisfait, plus que toute autre science, notre désir naturel de connaître. { « Connaitre et savoir dans le but unique de connaître et de savoir, tel est le caractère de la science par excellence. » (Arist., *Mét.*, I.) Le véritable savant trouve déjà sa récompense dans la pure jouissance qui accompagne la possession de la vérité.

X. — De l'esprit philosophique.

- 1° Sa définition. { C'est le talent de penser en toutes choses avec justesse et profondeur.
- 2° Il requiert :
 - 1° L'esprit d'observation et d'analyse, pour ne laisser passer aucun phénomène important sans l'examiner avec soin.
 - 2° L'esprit de généralisation et de synthèse, pour chercher les lois, les principes et les rapports supérieurs des choses.
 - 3° Une sage indépendance, pour se mettre au-dessus des préjugés, et penser par soi-même.

XI. — Méthode philosophique.

- 1° La vraie méthode philosophique est l'emploi régulier de tous les procédés légitimes de l'intelligence.
- 2° Les deux principaux procédés sont l'expérience et le raisonnement, s'appuyant l'un sur l'autre, s'éclairant et se contrôlant mutuellement.
- 3° Tout en s'appuyant principalement sur l'expérience et le raisonnement, le vrai philosophe interroge avec soin l'histoire, les diverses traditions de l'humanité, etc. (A)

XII. — Division de la philosophie.

La philosophie étudie :

- 1° Dieu. { *Théodicée* : C'est ainsi qu'on désigne la science de Dieu.
- 2° L'homme. { La science de l'homme s'appelle *anthropologie*. Elle comprend :
 - 1° La science du corps, ou *physiologie*.
 - 1° *Psychologie*, qui étudie l'âme dans ses pouvoirs, sa substance, son origine et sa fin. } Science théorique.
 - 2° *Logique*, ou science des règles de la pensée.
 - 3° *Morale*, ou science des règles de la volonté.
 - 4° *Esthétique*, qui détermine les rapports de notre sensibilité avec le beau. } Sciences pratiques.
 - 2° La science de l'âme, qui se subdivise en :
- 3° La nature. { L'étude de la nature porte le nom de *cosmologie*.

Remarques.

- 1° Dieu, l'homme et le monde ont cela de commun, qu'ils sont des êtres, et à cette notion d'être se rattachent un certain nombre de questions importantes, qui forment l'objet d'une partie spéciale de la philosophie: l'*Ontologie* ou *Métaphysique générale*.
- 2° L'étude philosophique de la nature, ou *Cosmologie*, n'étant pas exigée pour l'examen du baccalauréat, nous nous bornerons à quelques notions sur la composition essentielle des corps.

prit de Dieu. Ce haut rang où nous sommes placés, fait que la science de nous-mêmes est une science à part, la plus élevée de toutes, et à qui, par conséquent, il convenait de donner un nom qui marquât sa suprématie. Les anciens, l'avaient compris. Socrate, ni Platon, ni Aristote, ni Zénon, ni Cicéron, ne se croyaient de simples savants; ils se disaient philosophes, et quand Socrate buvait la ciguë, il ne la buvait pas pour un atome de poussière bien ou mal classé, mais pour l'idée qui est la clef de voûte de la philosophie, pour l'idée de Dieu. (Lacordaire, *Discours sur les Etudes philosophiques.*)

A. — Pour connaître et expliquer les choses, Dieu a mis en nous deux facultés principales. Nous sommes témoins à chaque instant de ce qui se passe dans le monde et en nous; nous voyons les êtres qui composent cet univers; nous sommes frappés de leurs qualités et de leurs rapports; nous assistons au spectacle de leur développement et de toutes leurs actions. Cela c'est l'expérience, dont aucun artifice de l'esprit ne peut remplacer l'usage, dont aucun principe ne peut infirmer la valeur. Elle seule nous fait connaître ce qui est; les faits qu'elle atteste sont sacrés; dans l'étude de l'homme comme dans celle de toute autre réalité soumise à nos recherches, il faut partir de ces faits, y revenir sans cesse et n'en contredire aucun.

Mais au delà de l'expérience et des faits l'esprit soupçonne et atteint quelque chose encore; sous le désordre apparent, sous la variété extérieure des êtres, il entrevoit un ordre profond, un plan régulier et simple; aux phénomènes il suppose des causes, et à tout il conçoit une fin. Le seul soupçon de tout cela n'est pas en nous du fait de l'expérience, bornée à ce qui se voit, à ce qui change et à ce qui passe. L'homme possède donc une autre faculté, et cette faculté qui, en lui inspirant le goût et en lui donnant la puissance de chercher les lois, les causes et les raisons finales des êtres, lui livre en même temps les conditions suprêmes de la vérité et de la justice, et lui révèle au-dessus de tout un être parfait, cause des causes, source de toute justice, de toute vérité, de tout ordre; on la nomme en philosophie la raison. Ses aspirations formulées en principes, deviennent des règles sous l'empire et la direction desquelles l'expérience travaille, sans lesquelles elle serait impraticable ou stérile. Particulièrement lumineuse et vive en certaines âmes privilégiées, douées à un degré supérieur du sentiment de l'ordre et de l'harmonie, elle est le principe de ces aspirations soudaines que l'expérience vérifie ensuite, mais qu'elle n'a pas suggérées seule, de ces prévisions glorieuses par lesquelles les hommes de génie ont quelquefois deviné la nature. Par elle l'homme entre en quelque sorte dans les conseils de Dieu; et tandis que l'expérience lui apprend après coup ce qui est, par la raison il préjuge ce qui doit être.

Ainsi, deux facultés, l'expérience et la raison; partant, deux méthodes, ou plutôt une seule, à la fois expérimentale et rationnelle. En effet, ni l'expérience ne peut rien sans la raison, ni la raison sans l'expérience. Toute seule, l'expérience se perd sans ressources dans la multiplicité indéfinie, dans la variété incessante des choses; elle est réduite à constater sans comprendre, à voir sans expliquer. Érigée à son

- XIV. — Ordre des parties de la philosophie.
- 1° Les philosophes ne s'accordent pas sur l'ordre qu'il convient de suivre dans l'étude de la philosophie. (A)
- 2° Nous adoptons l'ordre suivant :
- 1° Psychologie.
 - 2° Logique.
 - 3° Esthétique.
 - 4° Métaphysique générale.
 - 5° Théodicée.
 - 6° Morale.

Sujets de dissertations françaises.

- 1° Qu'est-ce que la science ? A quel point de vue faut-il se placer pour distinguer les sciences les unes des autres ?
 - 2° Quelles sont les classifications que l'on a faites des sciences aux différentes époques ? Quelle est celle que vous préférez ?
 - 3° Qu'est-ce que la métaphysique ? Montrer que la philosophie, comme la plupart des sciences, a un côté spéculatif et un côté pratique. Établir cette distinction par des exemples.
 - 4° Indiquer et décrire quelques-unes des qualités que l'étude de la philosophie fait acquérir à l'esprit.
 - 5° En quoi la philosophie spéculative est-elle utile à la philosophie morale ?
 - 6° De l'esprit philosophique. En quoi il consiste, ses qualités, ses avantages.
 - 7° La philosophie est le complément de toute éducation et le couronnement de toute étude scientifique.
 - 8° Y a-t-il une philosophie de l'histoire, du droit, de l'esthétique, des sciences naturelles et de toutes les sciences en général ? En quoi consiste-t-elle ?
 - 9° Avantages que le philosophe peut retirer de la lecture des historiens.
 - 10° Pourquoi convient-il de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie ?
 - 11° « Philosophiæ studium qui vituperat haud sane intelligo quidnam sit quod laudandum putat. » (Cicéron, *De officiis*.) Motiver cet éloge de la philosophie en la comparant aux autres études, sans mépriser ces dernières.
-

tour en méthode exclusive, la raison s'égaré en hypothèses, donne une construction et non un système, et n'élève que de ruineux édifices, sans solidité ni fondement. Il faut qu'elles s'unissent pour une continuelle réciprocité de services, que celle-ci donne à notre science la lumière, celle-là, la réalité, que l'expérience fournisse à la raison des matériaux pour être employés, que la raison fournisse à l'expérience une règle qui la dirige. Voilà la vraie méthode indiquée par la nature, conforme à la fois, et à la faiblesse de notre esprit, parce qu'elle est expérimentale, et à ses hautes tendances, parce qu'elle est rationnelle aussi. (Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de Philosophie*, p. 22.)

A. — Quelques auteurs revendiquent la première place pour la métaphysique et la théodicée, parce que, disent-ils, Dieu préexistant à tout le reste, la connaissance de Dieu, cause suprême, doit éclairer toutes les autres connaissances. Mais si, logiquement, la cause précède l'effet, il est évident qu'en réalité, c'est de l'effet que nous remontons à la cause, et que nous nous connaissons avant de connaître Dieu. Nous « commencerons donc par l'étude de l'âme, comme par la recherche la plus aisée, aussi bien que la plus solide, » (Bossuet.) et la psychologie sera pour nous la base de la théodicée. Quelques-uns commencent l'étude de l'âme par la logique. C'est, disent-ils, la science fondamentale; car toute autre science suppose la connaissance des lois de la raison, des conditions de la certitude et des règles à observer pour atteindre la vérité. Mais l'ordre du programme a aussi sa raison d'être, car ce sont nos facultés intellectuelles que la logique a pour but de diriger vers la vérité; or, pour diriger ces facultés, il faut les connaître, il faut les étudier; c'est l'objet de la psychologie. — La logique vient naturellement avant la morale; il faut éclairer l'intelligence pour régler sagement la volonté. Le programme ne place l'étude de Dieu, ou la théodicée, qu'après la morale. Cette disposition a l'avantage de ne pas scinder l'étude de l'âme. Elle est inacceptable cependant; car la morale n'est pas seulement la direction pratique de la volonté vers Dieu; elle renferme essentiellement l'étude de la loi morale, qui ne peut se comprendre sans Dieu, le législateur suprême. La morale ne peut donc venir qu'après la théodicée la placer auparavant, c'est laisser croire qu'elle pourrait être indépendante de la vérité religieuse, erreur fondamentale sur laquelle nous aurons à revenir. (R. P. Regnault, *Cours de Philosophie*, p. 8.)

PSYCHOLOGIE.

PRÉLIMINAIRES.

N. II. — Objet de la psychologie ; caractère des faits qu'elle étudie ; les faits psychologiques et les faits physiologiques.

I. — Nature de la psychologie.
 1° La psychologie est la science de l'âme : elle en fait connaître les faits ou phénomènes, les facultés, l'origine, la nature et la destinée.
 2° Nous appelons *âme* ce qui est en nous le principe de nos sentiments, de nos connaissances, de nos déterminations.

II. — Division.
 1° Psychologie expérimentale. C'est la partie qui traite des faits et des facultés de l'âme. On l'appelle *expérimentale*, parce que dans cette partie on fait surtout usage de l'expérience.
 2° Psychologie rationnelle. C'est la partie qui traite de l'origine, de la nature et de la destinée de l'âme. On l'appelle *rationnelle*, parce que, pour acquérir ces connaissances, il faut faire surtout usage de la raison. — Cette étude suppose la connaissance expérimentale des faits.

III. — Faits psychologiques ou psychiques.
 On désigne ainsi :
 1° Les faits purement *spirituels*, tels que la pensée sous ses différentes formes, le jugement, le raisonnement, les résolutions de la volonté, etc.
 2° Les faits *mixtes*, comme le plaisir et la douleur, les passions, etc.
 Toutefois, les faits *psychologiques* ne méritent cette dénomination qu'à des degrés différents. (A)

IV. — Relations entre les faits psychologiques et les faits physiologiques.
 Les faits psychologiques diffèrent des faits physiologiques :
 1° Par leur nature. Les premiers sont spirituels, ils excluent toute idée d'étendue ; ils ne sont point soumis aux conditions de l'espace et du mouvement ; par exemple, le fait de connaissance ; les seconds occupent toujours un lieu déterminé, supposent un mouvement, se traduisent par une modification de l'organisme humain : par exemple, la digestion. (B)
 2° Par le théâtre où ils se produisent. L'âme est le sujet des premiers ; les seconds s'accomplissent dans nos organes. Les faits *mixtes* eux-mêmes se rapportent premièrement et nécessairement à l'âme ; ce n'est que secondairement et par participation que le corps en est le sujet.

A. — « Mon corps est mien, mais le principe de ses phénomènes est moi-même, selon l'ingénieuse distinction de M. Garnier; aussi leur ensemble constitue la vie de ce que chacun de nous appelle le moi; leur caractère essentiel est d'être connu par la conscience. »

Mais cette parole ne doit pas s'entendre trop étroitement. Toutes les fois qu'un fait nous est révélé par la conscience, un peu plus tôt ou un peu plus tard, d'une façon plus ou moins claire ou obscure, durable ou fugitive, ce fait appartient à la psychologie. Non seulement les actes accomplis en pleine possession de nos facultés, mais encore ceux qui se passent presque à notre insu, pour peu qu'ils aient été accompagnés de conscience, ne fût-ce qu'un moment, les actes instinctifs, les actes d'habitude, les divers accidents de l'état mental dans le sommeil et la folie, tout cela fait partie de la psychologie. Les faits sur lesquels la conscience ne nous dit absolument rien et qui ne tombent que sous les sens, restent seuls en dehors de cette science. Telle est l'étendue, telles sont les limites de la psychologie. (H. Joly, cité par le R. P. Regnault, *Cours de philosophie*, p. 11.)

B. — Comparez une douleur morale, un souvenir, un raisonnement à la circulation du sang, à la digestion, vous aurez d'une part des faits qu'il est impossible de rapporter à une partie du corps, à moins qu'on ne prenne à la lettre ces locutions qu'une idée est dans la tête, ou un sentiment dans le cœur; et d'autre part des phénomènes circonscrits dans une région de l'organisme: on sait à point nommé où commence et où finit la digestion; on ne localise pas le raisonnement. — De plus, nous sommes les auteurs de nos actions psychiques, qui parfois même dépendent de notre volonté; les actions organiques se passent en nous sans que nous le sachions, sans que nous le voulions; les unes ne sont jamais dans toute leur perfection si elles ne sont connues: on ne raisonne pas bien si on ne sait pas ce qu'on fait, et il n'y a pas même l'apparence de volonté sans conscience; les autres s'accomplissent sans notre aveu, sans que nous nous en doutions et n'en vont pas moins bien: la théorie de la digestion ne sert pas à mieux digérer, et le sang ne circule pas mieux depuis la découverte de Harvey. (Em. Charles, *Psychologie*, p. 31.)

IV. — Relations entre les faits psychologiques et les faits physiologiques. (Suite.)	Les faits psychologiques diffèrent des faits physiologiques.	3° Par leur destination.	Les premiers ont pour fin immédiate, directe ou indirecte, la vie intellectuelle et morale, tandis que les seconds ne tendent immédiatement qu'au bon état du corps par l'entretien et la nutrition de ses diverses parties.
		4° Par le moyen que nous avons de les connaître.	Les premiers ne se manifestent qu'à la conscience; ils ne sont ni visibles à l'œil, ni tangibles à la main; les instruments les plus parfaits ne sauraient les atteindre; les seconds, au contraire, sont connus par les sens, qui peuvent nous révéler leurs transformations successives. (A)
		Remarque.	Quelque tranchée que soit la distinction des faits psychologiques et des faits physiologiques, l'unité du composé humain établit entre ces deux classes de faits des relations nombreuses. Cette union apparaît surtout dans les faits que nous avons appelés <i>mixtes</i> . Tous ces faits, <i>impressions sensibles, perceptions des sens, mouvements volontaires</i> , renferment deux éléments, l'un corporel et l'autre spirituel. (B)

N° III. — Méthode de la psychologie : Méthode subjective : la réflexion; méthode objective : les langues, l'histoire, etc. — De l'expérimentation en psychologie.

I. — Méthode subjective.	1° Nature de la conscience.	La conscience psychologique est la faculté que possède notre âme de prendre immédiatement connaissance de ses modifications actuelles, et par elles, du principe qui les produit. — On l'appelle encore <i>perception interne</i> . — Le <i>sens intime</i> est la conscience sous sa forme la plus simple. — L'acte de la conscience s'appelle <i>la réflexion</i> .
	2° Son importance.	L'observation de l'âme par la conscience est le principal moyen dont elle dispose pour s'étudier elle-même. Originellement tout individu est absolument incapable de connaître qu'il y a hors de lui de la pensée et du sentiment; c'est en lui-même qu'il s'initie à cette vie intérieure dont il ne trouvera ailleurs que des signes qui peuvent la lui rappeler, mais non pas la lui révéler. Il ne communique qu'avec une seule pensée, sa pensée, et n'éprouve que ses sentiments et ses passions.
	3° Son insuffisance.	Cette observation personnelle commence la science, mais elle ne l'achève pas, puisque, si loin qu'on la pousse, elle n'aboutira jamais qu'à une autobiographie, à une description d'un individu. Nous ne pouvons assister à la vie intérieure de nos semblables, mais elle se manifeste à nous par des signes que nous apprenons de bonne heure à interpréter. De là, la nécessité de ces moyens secondaires qui constituent la méthode <i>objective</i> de la psychologie.

A. — Ne rapprochons pas d'abord des faits trop visiblement hétérogènes, comme la digestion et le raisonnement. Considérons la vie organique et la vie psychique au point où elles coïncident : dans la sensation. J'éprouve une violente douleur à la suite d'une brûlure : ma souffrance ne peut se voir ni se palper, elle n'est sensible que pour moi : on m'assure qu'elle est due à l'action de la chaleur sur certains filets nerveux qui aboutissent sous l'épiderme, et qui communiquent avec une partie de l'encéphale. J'en suis persuadé ; mais alors que je connais le premier fait, la douleur, par cela même qu'il est, je n'ai nulle information directe du second ; si je veux approfondir la nature de l'un, j'y réfléchis, j'en observerai les degrés, j'en noterai les effets sur ma nature morale : si je veux, au contraire, vérifier l'autre par moi-même, et ne pas l'admettre sur la foi d'autrui, je devrai aller à l'amphithéâtre, assister à quelque démonstration par vivisection, et admirer comment l'opérateur peut supprimer la sensation en liant, en coupant un nerf, en enlevant à un animal une tranche de la matière cérébrale. Toutefois, si ingénieux qu'il soit, il ne pourra me faire voir la douleur succédant au mouvement nerveux, et si j'admets qu'elle est présente ou absente, c'est par une induction qui parfois peut être fautive. Bref, il n'y a aucune analogie entre les moyens d'étudier les deux faits, la réflexion d'une part, les sens et les instruments de l'autre. (Em. Charles, *Psychologie*, p. 30.)

B. — L'homme est double, ou plutôt, comme dit Bossuet, c'est un *tout organique*. En lui, les facultés morales ont, non pas pour cause, mais pour condition, les fonctions organiques ; de là, un mélange, une action et une réaction continuelles des faits psychologiques et physiologiques les uns sur les autres. On comprend dès lors que la connaissance de l'état des organes intéresse le psychologue, comme la connaissance des facultés intéresse le physiologiste. Ainsi, un médecin, surtout dans certaines maladies, comme la folie, s'enquiert et tient grand compte des causes morales, sans croire pour cela abandonner l'objet et les méthodes de la science médicale. De même le psychologue, tout en maintenant l'observation interne comme son procédé fondamental, peut et doit admettre comme procédés auxiliaires les investigations physiologiques qui lui servent à déterminer le siège et les conditions organiques des phénomènes moraux. (Ern. Labbé, *Manuel de la Dissertation philosophique*, p. 26.)

II. — Méthode objective.

Les sources secondaires d'information de la psychologie sont :

1° L'histoire.

L'histoire nous montre le globe couvert d'hommes qui diffèrent quant à leurs mœurs, leurs habitudes, leurs lois, leurs religions, etc. . . Or « l'humanité tout entière, selon la pensée de Pascal, peut être considérée comme un seul homme qui subsiste et agit toujours. L'histoire prouve, en effet, que cet homme universel manifeste sa vie par les mêmes sentiments, les mêmes passions, etc., que l'individu. »

2° Les langues.

« Une langue est la manifestation directe de la pensée d'un peuple. Elle révèle toutes ses idées, fait connaître ses habitudes de réflexion; et l'étude, soit des langues des divers peuples, soit de la langue d'un même peuple aux différents siècles de son histoire, donne lieu aux observations les plus intéressantes sur les diverses formes de la vie intellectuelle et son développement progressif. » (A)

3° La psychologie comparée.

Le philosophe compare l'homme adulte, sain et civilisé avec :

- 1° L'enfant, qui n'a pas encore l'usage de sa raison.
- 2° Le fou, qui l'a perdu.
- 3° Le malade, chez lequel cette raison est troublée.
- 4° Le sauvage, chez lequel elle n'est pas développée.
- 5° L'animal, dont les capacités offrent une ébauche incomplète de nos facultés.

(B)

Remarque.

Cette méthode comparative peut achever, compléter l'observation personnelle; mais elle en dépend et la suppose. Nous ne connaissons rien des animaux, des états anormaux de l'âme humaine, etc., que par des inductions fondées sur notre propre nature. L'observation de soi-même par la conscience demeure donc le fondement principal et essentiel de toute étude psychologique.

III. — De l'expérimentation en psychologie.

1° Définition de l'expérimentation.

On appelle en général *expérimentation* : l'étude d'un phénomène produit artificiellement en totalité ou en partie. Exemple: l'étude de la cristallisation dans le soufre. (Voir la *Logique*.)

2° Elle est quelquefois possible en psychologie.

On peut, par exemple, faire un raisonnement, afin d'en étudier les lois dans l'esprit humain. La mémoire, d'ailleurs, institue pour l'observateur des expériences rétrospectives d'autant plus faciles, qu'il porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences. (C)

3° Elle est souvent impossible.

Il serait impossible de provoquer à son gré une passion, par exemple la colère, afin de la mieux étudier; bien plus, la passion la plus violente se tait, si l'on veut l'interroger.

A. — Le langage exprime avec clarté la vie intérieure de nos semblables; il n'en est pas seulement le signe, il en est la création spontanée, l'œuvre propre; c'est la pensée humaine qui vit en lui, devenue visible; elle s'y est déposée avec sa logique instinctive et ses divers degrés de sentiments; l'observateur peut l'y retrouver sans altération, et en extraire toute une psychologie. Celle-là ne risque pas d'être fondée sur une base étroite; c'est toujours au moins la psychologie d'une race entière, œuvre commune de générations nombreuses, expression de leur conscience; et comme la science recueille et compare les idiomes parlés en tout temps et en tout lieu, c'est l'humanité tout entière qui est appelée à témoigner de sa nature, et qui la révèle à la fois dans ses variétés et dans son unité. (Em. Charles, *Psychologie*, p. 36.)

B. — La méthode, purement subjective à son principe, devient ainsi par surcroît objective, et atteint des vérités de la plus haute généralité. Rien n'empêche d'étudier l'activité spirituelle sous toutes ses formes, d'en épier le premier éveil chez l'enfant où elle se développe peu à peu, les dernières lueurs chez les vieillards, où parfois elle s'engourdit, les troubles et les perversions chez les malades et les fous, où l'équilibre de ses forces semble rompu, et enfin d'en remarquer la grossière ébauche et comme l'image à peine reconnaissable chez les animaux..... L'observation des sourds-muets n'est pas à négliger pour comprendre la nature et les offices de la parole; et si on veut bien démêler quel est le rôle des perceptions visuelles dans le développement de l'intelligence, il n'y a rien qui puisse mieux y contribuer que l'étude des aveugles qui en sont privés. De même les malades, surtout dans certaines affections du système nerveux, les blessés chez qui le cerveau a été atteint, mettent souvent en saillie quelque action qui est à peine visible chez l'homme sain; tantôt la sensibilité s'exagère, tantôt elle s'émousse, et l'intelligence a dans certains cas des intermittences ou des inégalités, telle faculté s'exaspère, une autre s'affaiblit... Il arrive que toutes sont comme abolies chez l'idiot, et par ce qui manque à ce malheureux, nous jugeons mieux ce dont nous sommes pourvus, de même que l'étude des désordres mentaux qui caractérisent la folie nous permet de mieux discerner le pouvoir qui en maintient l'équilibre dans l'état de santé. (Em. Charles, *Ouvrage cité*, p. 38.)

C. — On peut toujours évoquer un phénomène du sein de la nuit où il s'est évanoui, pour le considérer plus à son aise : on peut en rappeler telle partie plutôt que telle autre, laisser celle-ci dans l'ombre pour faire paraître celle-là, varier les aspects pour les parcourir tous et embrasser l'objet tout entier : c'est la l'office de la réflexion. La réflexion est à la conscience ce que les instruments artificiels sont à nos sens. (Victor Cousin.)

III. — De l'ex-
périmentation en psy-
chologie.
(Suite.)

4° Elle diffère, quant à l'application, de celle qu'emploient les sciences naturelles.

La psychologie n'a pas d'appareils ni d'instruments, elle ne procède ni par pesées ni par mesures. De plus, ce n'est jamais au moment même où le phénomène a lieu qu'il est possible de l'observer; il faut que la mémoire reproduise le fait disparu. « Ce n'est que quand un état de conscience est déjà passé, qu'il peut devenir l'objet de la pensée, et jamais pendant qu'il passe. » (H. Spencer.) (A)

IV. — Objec-
tions contre
la valeur
scientifique
de l'observa-
tion interne.

1° OBJECTION. — L'esprit humain ne peut pas à la fois agir et s'observer pendant qu'il agit : « *Oculus non seipsum videt.* »

RÉPONSE. — Il faut, sans doute, une distinction entre le sujet qui connaît et l'objet connu; mais cette distinction n'est pas nécessairement substantielle; il suffit qu'elle soit logique; il suffit d'une dualité de *points de vue*. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire que les faits de conscience soient observés au moment même où ils ont lieu; il suffit de s'adresser au souvenir.

2° OBJECTION. — *L'observation interne ne peut se vérifier* : par leur nature même, les faits internes se refusent à se laisser produire publiquement, en sorte qu'on est toujours réduit au témoignage individuel dans une matière où l'illusion est possible aux plus expérimentés et aux plus savants.

RÉPONSE. — La nature humaine, en tant qu'objet de science, est rigoureusement identique dans tous les hommes. Chacun peut donc faire, pour son propre compte, en se prenant lui-même comme objet d'observation, la contre-épreuve des descriptions et des analyses faites par un autre psychologue sur sa propre personne. (B)

3° OBJECTION. — *Les faits de conscience sont purement personnels* : nul n'a conscience que de soi. Écrire une psychologie les yeux fixés sur soi-même, c'est donner au public ses propres mémoires, ce n'est point faire la science de l'homme en général.

RÉPONSE. — Il est vrai que pour connaître les hommes, il est bon de faire appel aux renseignements de l'histoire, à l'étude des langues, etc., mais, outre que les données de l'histoire ne deviennent intelligibles qu'à la lumière de l'observation interne, celle-ci suffit souvent à donner des résultats généraux. « Nous pouvons, en effet, à la seule inspection de notre nature personnelle, reconnaître comme innés et essentiels (par conséquent, généraux) nos facultés et un grand nombre de nos instincts et de nos penchants. »

Remarque.

Beaucoup d'autres raisons ont été alléguées par les partisans exclusifs des sciences naturelles, pour rejeter l'observation psychologique : caractère éphémère, fugitif, mobile, variable, des faits de conscience; nécessité de les observer dans l'homme fait sans qu'on puisse remonter à leur formation dans la première enfance, etc. Ces difficultés sont réelles sans doute; mais elles ne sont pas insurmontables. D'autres, plus nombreuses peut-être, se présentent au savant; « le génie de l'observation et de l'expérimentation n'est pas plus commun dans les sciences naturelles que dans la science de l'âme, et les Claude Bernard ou les Pasteur sont aussi rares que les Maine de Biran et les Jouffroy. »

A. — « L'expérimentation est, sans doute, plus difficile en psychologie que dans les sciences physiques et naturelles, mais elle n'est pas impossible. Le sujet peut se mettre lui-même dans les circonstances où il sait que les phénomènes se produiront, pour les mieux étudier. Il peut exercer un sens dans des conditions différentes, pour en dévoiler les habitudes diverses. Dans certaines opérations mixtes, touchant à la fois à l'âme et au corps (par exemple la vision), la physiologie vient prêter son secours à la psychologie par ses expériences; mais la psychologie y a sa part, car c'est toujours l'état de conscience qu'il s'agit d'observer et d'interpréter. Une science récente, la *psycho-physique*, a commencé à appliquer la méthode expérimentale à ces phénomènes mixtes. » Voici un exemple de ces curieuses recherches. — On s'est proposé de mesurer la durée de la sensation. — « Le procédé général pour cette mesure est celui-ci. On excite un organe, par exemple le pied droit, par une secousse électrique, et l'on demande au sujet de mouvoir la main gauche aussitôt la secousse sentie : on mesure le temps qu'il faut entre l'excitation et le mouvement. Maintenant, étant connus (par des procédés antérieurs), d'une part, le temps nécessaire à l'ébranlement de l'agent nerveux sensitif; de l'autre, le temps nécessaire à l'ébranlement de l'agent nerveux moteur, on n'a qu'à déduire cette double quantité du produit total. Ce qui reste est le temps de la sensation elle-même, ou plutôt, pour parler plus exactement, le temps de la vibration cérébrale nécessaire pour produire la sensation. » (P. Janet, *Traité élém. de Philosophie.*)

B. — Quelle effrayante précision ne trouve-t-on pas souvent dans les descriptions des affres de la mort, descriptions faites avec un lugubre sang-froid et laissées comme un testament suprême par les victimes du suicide! Pourquoi, en lisant le récit de ces tortures, sentons-nous leur vérité poignante? N'est-ce pas parce que, si tous les hommes n'éprouvent pas les mêmes sentiments au même degré de violence, il y a pourtant en chacun de nous une puissance analogue de les éprouver, et que, à côté de l'individu façonné par les circonstances et l'éducation, il y a toujours l'homme, ce fonds commun et universel auquel fait allusion le vers si connu du comique latin? — Bossuet qui a mis une psychologie si profonde dans ses Oraisons funèbres, s'étonne que « les yeux d'une reine puissent contenir tant de larmes »; mais ce n'était là qu'un admirable mouvement oratoire, car tous, rois ou sujets, nous avons la même nature morale, les mêmes facultés sensibles et intellectuelles, et sous la diversité des nuances que notent curieusement les moralistes et les romanciers, se rencontre toujours cette nature uniforme dont le psychologue étudie et retrouve dans sa conscience les lois générales, les mêmes à toutes les époques et dans toutes les nations. (E. Labbé, *Manuel de la dissertation philosophique.*)

V. — Conclusion.

Les faits étudiés en psychologie sont réels ; on peut les observer avec exactitude ; on peut en déterminer les lois et les ramener à des principes ; on peut enfin transmettre les connaissances acquises ; donc la psychologie est une véritable science.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° — Quelle différence y a-t-il entre la physiologie et la psychologie? — Marquer par des traits précis et par des exemples la distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques.
 - 2° — De la distinction de la psychologie et de la physiologie. — En quoi cependant ces deux sciences peuvent-elles se rendre de mutuels services?
 - 3° — Emploi légitime et abus de la physiologie dans la psychologie.
 - 4° — De la méthode psychologique. — Ses difficultés. — Objections élevées contre cette méthode.
 - 5° — De la méthode qu'il convient de suivre en psychologie. — La comparer aux méthodes employées dans les sciences physiques.
 - 6° — Comparer l'expérience en physique et en psychologie. — Montrer les analogies et les différences.
 - 7° — Qu'est-ce que la conscience? — Les faits de conscience sont-ils certains?
 - 8° — Locke a dit : « L'Âme est semblable à l'œil. — L'œil contemple tous les objets qui l'entourent, mais ne peut s'apercevoir lui-même. » — « En nous pensant nous-mêmes, a dit M. de Bonald, nous nous mettons dans la position d'un homme qui voudrait se peser sans balance et sans contre-poids. » Que pensez-vous du sentiment de ces deux philosophes?
 - 9° — Que faut-il penser de cette proposition de Descartes : « L'esprit est plus aisé à connaître que le corps » ?
-

**N° IV. — Classification des faits psychologiques :
Sensibilité, intelligence, volonté.**

- I. — Nécessité de classer les faits psychologiques.
- 1° Une science ne consiste pas dans un amas de faits ; elle ne commence qu'au moment où l'on quitte l'ordre des phénomènes pour s'élever aux causes, aux lois, aux raisons dernières. Ainsi, l'histoire naturelle, la physique, etc., n'ont été constituées comme sciences qu'après la classification des faits et la découverte des lois.
 - 2° Or la psychologie expérimentale est une science.
 - 3° Donc il faut, en psychologie, quand on est en possession des faits remonter aux facultés qui les produisent, chercher à découvrir les circonstances qui accompagnent invariablement l'exercice de ces facultés, c'est-à-dire leurs lois, enfin coordonner les diverses facultés de l'esprit pour établir entre elles une sorte de hiérarchie et découvrir leurs relations.
-
- II. — Ce que c'est qu'une faculté.
- Nature de la faculté. { On appelle faculté : le principe intérieur des phénomènes et des actes de l'âme.
On peut dire encore que les facultés sont les diverses puissances que l'âme manifeste par ce qu'elle fait.
- Elle requiert dans l'être qui en est doué. { 1° La spontanéité, c'est-à-dire l'activité propre, qui se donne elle-même son mouvement.
2° La possession de soi-même par la conscience.
3° La liberté. (A)
- Elle diffère. { 1° De la propriété, qui appartient aux êtres purement matériels et inorganiques
2° De la vertu, qui appartient aux végétaux.
3° De la capacité, qui est propre aux animaux. Ces derniers ont, il est vrai, une vie qui leur appartient en propre et qui se manifeste par des fonctions dont ils sont les principes ; mais ces fonctions, bien que spontanées, sont inconscientes et fatales. (B)
-
- III. — Comment on détermine les facultés de l'âme.
- Méthode générale de classification. { C'est la même que celle qui convient aux autres sciences expérimentales, par exemple à l'histoire naturelle. En observant les divers faits psychologiques, on remarque que plusieurs présentent des caractères opposés, qui les séparent nécessairement ; de plus, il en est qui sont indépendants les uns des autres, ou qui, s'ils se manifestent en même temps, se montrent dans des proportions différentes. D'autres, au contraire, présentent des ressemblances frappantes. Ces différences et ces ressemblances une fois perçues, on met dans un même groupe et on appelle d'un même nom les faits qui ont des caractères identiques ou communs ; on met dans un autre groupe et sous une autre étiquette ceux qui ont des caractères différents et opposés. (A)
- En suivant cette méthode, on arrive à distinguer : { 1° Les faits sensibles : émotions ordinairement agréables ou désagréables ; plaisir qu'on éprouve à boire quand on a soif ; maux de tête, etc. Ces faits sont :
1° Passifs, c'est-à-dire que nous les subissons.
2° Subjectifs, c'est-à-dire que ce sont de simples manières d'être du sujet qui les éprouve.

A. — *Facultas est potestas qua aliquid habetur ad nutum* (S. Thomas, *Sum. th. I. p., q. LXXXIII, a. 2, ad 2.*)

B. — On appelle facultés les pouvoirs que nous avons de produire les actions diverses qui sont du ressort de la conscience : sentir, connaître, vouloir, mouvoir nos organes. Elles sont pour nous ce que les propriétés sont pour les corps, en tenant compte de la différence qu'il y a entre des personnes et des choses. Les propriétés n'impliquent pas chez les êtres à qui nous les attribuons l'initiative du mouvement ni la conscience de l'effort, ni surtout la liberté de diriger l'action. Le bois a la propriété de brûler ; mais la combustion est un phénomène commencé ailleurs, se continuant dans cette bûche sans qu'elle le sache ou le veuille. Nos facultés, au contraire, comportent une énergie spontanée ou volontaire, mais en tout cas, une conscience plus ou moins claire de ce que nous faisons, et la croyance, fondée ou non, que nous pouvons suspendre, recommencer, retenir, précipiter ou supprimer l'action.... Les facultés sont donc des pouvoirs de l'âme, et par âme, nous entendons ici le principe des faits psychologiques, sans rien préjuger de sa nature Voici comment cette idée (de faculté) s'est introduite dans la psychologie, et pourquoi elle a le droit d'y rester. — Les faits de conscience sont, ou des actions, ou des modifications, suivant que nous les produisons ou que nous les subissons ; mais même quand nous sommes passifs, c'est toujours notre activité qui se déploie ; seulement elle subit alors le contre coup d'autres forces, ou se trouve restreinte et comprimée par elles. Patir c'est encore une façon d'agir, et l'être qui ne ferait rien ne serait ni actif, ni passif : il ne serait pas. L'âme est donc toute action, et par la conscience, elle connaît ce qu'elle fait. Au moment de l'action, nous distinguons, grâce à un penchant irrésistible à l'abstraction, notre acte et nous-mêmes, deux choses qui n'en sont jamais qu'une : la pensée, par exemple, et le moi qui pense ; nous appelons l'une la chose faite, le fait, l'autre, la puissance efficiente, la faculté. (Em Charles, *Psychologie*, p. 61.)

OBSERVATION. — *Cette manière de concevoir les facultés est particulière aux philosophes modernes. Nous préférons la théorie scolastique, qui attribue aux facultés de l'âme, comme aux propriétés de la matière, un être réel et distinct, quoique non substantiel. S'il n'y a, en effet, de réel que la matière d'une part, et d'autre part la substance de l'âme ; si les qualités et les facultés n'ont pas d'être spécial, il n'y aura pas lieu de les distinguer les unes des autres ; or, le témoignage des sens et le langage repoussent invinciblement cette confusion : donc, etc.*

A. — Les facultés de l'âme ne nous sont connues que par leurs produits, comme les agents physiques ne se révèlent à nous que par leurs effets. Nous ne les apercevons pas elles-mêmes, mais nous les concevons à propos des faits, par une loi de notre constitution pensante, qui porte que tout phénomène a nécessairement une cause. Les créant, en quelque sorte, pour le besoin des phénomènes, nous en reconnaissons tout juste autant qu'il y a de classes de ceux-ci. J'entends par classe des genres bien profondément distincts, ne comprenant que des phénomènes réunis par d'essentiels rapports, et se séparant à raison des différences aperçues dans la

- III. — Comment on détermine les facultés de l'âme. (Suite)
- En suivant cette méthode, on arrive à distinguer :
- 2° Les faits intellectuels, tels que la pensée, le jugement, le raisonnement. Ces faits ont pour caractère d'être :
 - 1° Actifs : notre esprit saisit la vérité en vertu d'une force dont il est lui-même le principe ; mais cette activité est fatale.
 - 2° Objectifs : dans le fait de connaissance, il y a toujours deux termes : le sujet qui connaît et l'objet connu.
 - 3° Universels : les faits intellectuels ou cognitifs qui ont le même objet présentent les mêmes caractères chez tous les hommes.
 - 4° Invariables : ce que j'ai vu aujourd'hui, je le verrai demain comme aujourd'hui, supposé que mes facultés et mes organes soient demeurés dans leur état normal.
 - 3° Les faits volontaires : Se prononcer, lire, parler, etc. Ces faits sont :
 - 1° Libres : ils procèdent uniquement de notre bon plaisir.
 - 2° Personnels : ils nous appartiennent en propre, et sont le produit du développement des forces de notre âme.
 - 4° Les faits d'impulsion motrice : ils consistent dans les mouvements imprimés au corps par l'action de l'âme considérée comme force vitale : Ex. : marcher, lever les bras, etc. Ils se distinguent des faits volontaires en ce qu'ils sont :

Transitoires : il n'y a action motrice qu'autant que l'impulsion partie de l'âme passe, en quelque sorte (*transit*) aux membres, pour les mouvoir. — L'acte volontaire est, au contraire, *immanent* (*manere in*) : il trouve son commencement et son terme dans l'âme qui le produit.
- IV. — Classification des facultés.
- Il est donc naturel de reconnaître quatre facultés :
- 1° La sensibilité, à laquelle se rattachent tous les faits sensibles ou affectifs.
 - 2° L'intelligence, à laquelle se rattachent tous les faits cognitifs ou intellectuels.
 - 3° La volonté, principe de tous les faits libres.
 - 4° La faculté motrice, à laquelle on rapporte tous les mouvements produits dans le corps sous l'influence causatrice de l'âme.
- V. — Remarques importantes.
- 1° Telle est la classification adoptée par le programme universitaire. Toutefois, ce programme ne fait pas mention de la faculté motrice, que la plupart des manuels confondent avec la volonté. (A)
 - 2° Elle a le tort de ranger parmi les facultés la sensibilité, qui, à parler rigoureusement, est plutôt une capacité. De plus, elle donne un même nom celui de faits sensibles, à un groupe de phénomènes, corrélatifs sans doute, mais de nature bien différente, tels que les émotions et les inclinations.
 - 3° La classification indiquée dans les manuels classiques rapporte toutes les facultés à l'âme seule, sans tenir compte de celles qui procèdent du composé humain.
 - 4° Pour ces divers motifs, nous préférons la classification des Scolastiques, indiquée plus bas (VII). Néanmoins, pour nous conformer aux exigences des programmes d'examen, nous suivrons, dans les développements ultérieurs, la division généralement adoptée.

nature intime, dans les caractères constitutifs, dans l'objet, le but et la loi des opérations. Chaque groupe ainsi formé dénote une fonction de la vie psychologique, une faculté de l'âme humaine. C'est donc de l'observation, de la description et de la classification des faits qu'il faut partir. (Am. Jacques, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. FACULTÉS DE L'ÂME.)

— Omnis facultas dijudicanda est ex suo actu, seu ex sua operatione; operatio autem cognoscitur ex suo objecto. Etenim cognitio semper procedere debet a notiori ad minus notum. Atqui actus notiores sunt facultatibus, quæ, dum nihil operantur, latent, et tantum ex operationibus suis manifestantur; objecta vero nobis notiora sunt ipsis actibus nam directe et primo intuitu ferimur in objecta, et nonnisi ope cujusdam reflexionis redimus ad actum quo objectum apprehensum fuit; major autem reflexionis et attentionis gradus requiritur ut ex ipso actu ad facultatem ascendamus unde promanat. Ergo ex operationibus et objectis dignoscendæ sunt facultates.

*Modus distinguendi facultates sequitur modum easdem cognoscendi. Igitur tot erunt in anima specificè distinguendæ facultates, quot in ea reperire erit operationes specificè diversas, ipsaque diversitas specificæ operationum dignoscetur ex specifica distinctione objectorum; unde ultimo diversitas facultatum in diversitate objectorum fundatur. (A. Dupeyrat, *Manuductio ad scholasticam, in primis vero thomisticam philosophiam*, T. I, p. 179.)*

A. — Istæ divisiones et aliæ hujusmodi non sunt completæ; nam potentias vitæ vegetativæ non exhibent. Aliunde recentes per intellectum designare solent facultates cognoscitivas in genere; itemque per sensibilitatem sæpius exprimunt appetitum et passiones; inde gravissimi desluunt errores: primo quidem animalia cognitiones nonnullas acquirunt; capropter, juxta spiritualistas, intellectu gaudent, et nonnisi gradu differunt ab homine. Secundo, si passiones et appetitus ad *solam* sensibilitatem pertineant, jam vera corrumpitur moralitas; nam actus moralis appetitum rationalem et liberum supponit. (P. - M. Brin, *Philosophia Christiana*, l. II, p. 278.)

VI. — Classifications défectueuses.

Cordillac ramène toutes les opérations de l'âme à la sensation, qui, par ses diverses transformations, donne naissance à une double série de phénomènes: (A)

- 1° Les phénomènes représentatifs: { Attention, comparaison, jugement, raisonnement, mémoire, imagination.
- 2° Les phénomènes affectifs: { Plaisir et douleur, désir, préférence, volonté. (B)

Jouffroy admet six facultés primitives:

- 1° La faculté personnelle ou volonté.
- 2° Les penchants primitifs.
- 3° La faculté motrice.
- 4° La faculté expressive du langage.
- 5° La sensibilité.
- 6° Les facultés intellectuelles. (C)

VII. — Classification des Scolastiques. (D)

Les Scolastiques distinguent:

1° Les facultés cognitives, qui comprennent:

- 1° Les sens extérieurs: { La vue, l'ouïe, etc.
- 2° Les sens intérieurs, qui comprennent: { Les sens commun, l'imagination et la mémoire sensibles, l'estimative ou cogitative.
- 3° L'intellect ou raison, dont le rôle est: { De percevoir, d'abstraire, de comparer, de juger, de raisonner et de conserver les connaissances par la mémoire intellectuelle.

Ces facultés perçoivent ce qui est sensible, ce qui agit sur les sens immédiatement ou immédiatement.

Cette faculté perçoit ce qui est immatériel, ou supra-sensible.

2° Les facultés appetitives, qui comprennent:

- 1° L'appétit sensitif, par lequel l'être se porte vers un bien sensible et propre au sens. Il prend le nom de:
 - 1° Concupiscible, quand il n'y a pas d'efforts à faire pour saisir ou fuir l'objet;
 - 2° Irascible, s'il y a des obstacles à écarter.
- 2° L'appétit rationnel, ou volonté, qui tend à un bien connu par la raison.

3° Les facultés motrices:

Par elles se réalisent et s'exécutent les actes externes de l'appétit sensitif et rationnel; elles appartiennent, non pas à l'âme seule, mais à l'âme unie au corps et formant le composé humain. (E)

A. — Cette classification est la plus défectueuse de toutes ; elle prétend tout expliquer au moyen d'un seul pouvoir ou plutôt d'un seul fait originel ; de plus, elle rapproche, en les faisant procéder les unes des autres, des opérations de caractère entièrement opposé, comme la volonté et la passion. (E. Gille, *Cours de philosophie*, p. 32.)

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

J'entends par opérations sociales celles qui supposent que nous sommes en commerce avec d'autres êtres intelligents. Un homme peut penser, vouloir, concevoir, juger, raisonner, et être seul dans l'univers ; mais quand il interroge, quand il porte un témoignage ou qu'il reçoit celui d'autrui ; quand il demande une faveur ou qu'il l'accepte ; quand il commande ou obéit ; quand il engage sa foi dans une promesse ou dans un contrat : ce sont là des actes qui ne peuvent avoir lieu dans la solitude.

Ils supposent sans doute l'entendement et la volonté, mais ils supposent quelque chose de plus qui n'est ni l'un ni l'autre, savoir un état de société entre des êtres intelligents. (Th. Reid, *Œuvres complètes*, t. III, p. 84.)

OBSERVATION. — Cette distinction est ingénieuse, mais elle n'est pas très solide : les facultés sociales ne sont que des applications des facultés solitaires.

C. — Cette division fait du langage une faculté simple et distincte, tandis qu'il faut y voir un phénomène composé, dont les éléments sont revendiqués par plusieurs autres facultés générales. La force motrice, par exemple, explique les mouvements corporels qui servent de signe à nos pensées, l'instinct qui nous pousse à les produire est une inclination primitive de la nature, et le libre emploi que nous en faisons est du ressort de la volonté. (E. Gille, *Cours de Philosophie*, p. 32.)

D. — Cette classification ne comprend que les facultés qui se rapportent à la vie animale et à la vie raisonnable. Quant à la vie végétative, dont l'âme est le principe d'après saint Thomas, elle est constituée par trois fonctions : nutrition, accroissement, reproduction.

E. — Genera potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta ; quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum... Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentie animæ objectum est solum corpus animæ unitum ; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum. Non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus, cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet, quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum res-

- VIII. — Rôle de chacune de nos facultés.
- 1° De l'intelligence. Elle nous a été donnée pour nous faire connaître notre *fin* et les *moyens* que nous devons employer pour l'atteindre.
 - 2° De la sensibilité. Elle a pour but de nous porter, par l'attrait de la jouissance, vers les actes utiles à la réalisation de notre fin, et de nous éloigner, par la crainte de la douleur, de tout acte et de tout objet nuisible.
 - 3° De la volonté. Elle doit diriger la sensibilité. — Elle a été donnée à l'homme pour développer, arrêter, modérer, régler, en un mot, l'activité spontanée des penchants et la rendre personnelle.
 - 4° De la faculté motrice. Elle met l'homme en rapport avec le monde matériel, pour la satisfaction de ses divers besoins.
- Remarque.
- 1° Les facultés de l'âme sont *distinctes*, mais non *séparées*... Les phénomènes psychologiques, sensations, sentiments, idées, actes de la volonté, se mêlent, se pénètrent, s'embarrassent quelquefois, sans jamais se confondre. (A)
 - 2° Malgré la distinction établie entre les quatre facultés dont nous avons parlé, gardons-nous de croire que notre âme soit composée et divisée comme la matière; en un mot que nous ayons quatre âmes. L'âme est une: la conscience nous affirme que c'est le même moi qui sent, qui connaît, qui veut et qui agit.
- IX. — Ordre à suivre dans l'étude des facultés.
- Nous étudions successivement:
 - 1° La sensibilité.
 - 2° L'intelligence.
 - 3° La volonté.
 - 4° La faculté motrice.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Quelle est la méthode que l'on doit suivre en psychologie? — Cette méthode est-elle la même que celle qu'on emploie dans les sciences physiques?
- 2° Dans quel but classe-t-on les faits psychologiques, et comment se fait cette classification?
- 3° Qu'est-ce qu'une faculté de l'âme? — Comment détermine-t-on l'existence d'une faculté?
- 4° En quel sens les facultés de l'âme sont-elles distinctes? — Que sont les facultés par rapport à l'âme elle-même?
- 5° La faculté de la volonté est-elle désignée quelquefois sous un autre nom? — Quelle est la dénomination que vous préférez?
- 6° De la science psychologique. — Rapports et différences de la méthode psychologique avec la méthode des autres sciences.
- 7° Après avoir distingué les trois facultés principales de l'âme, montrer comment elles s'unissent dans tous les phénomènes psychologiques.

pectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum respectu objecti minus communis, quod est corpus sensible, et intellectivum respectu objecti minus communis, quod est corpus sensible, et intellectivum respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Allo vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem, et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animæ. Unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus, ad consequendum enim aliquid desideratum et intentum omne animal movetur. (S. Thomas, *Sum. th.*, I, p. q., LXXVII, a. 1.)

A. — L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties. Et l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit sans le remuer tout entier. Toutes ses facultés se tiennent, et souvent sont tellement subordonnées qu'il est impossible d'en bien expliquer quelque une sans dire quelque chose des autres. (Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. I, ch. 1.)

— Il y a dans l'homme trois facultés générales (*division adoptée dans l'Université*), qui sont toujours mêlées ensemble, et ne s'exercent guère que simultanément, mais que l'analyse divise pour les mieux étudier, sans méconnaître leur jeu réciproque, leur liaison intime, leur unité indivisible. La première de ces facultés, est l'activité, l'activité volontaire et libre, où paraît surtout la personne humaine, et sans laquelle les autres facultés seraient comme si elles n'étaient pas; puisque nous ne serions pas pour nous-mêmes. Qu'on s'examine au moment où une sensation se produit en nous : on reconnaîtra qu'il n'y a perception qu'autant qu'il y a un degré quelconque d'attention, et que la perception finit au moment où finit notre activité.

On ne se rappelle pas ce qu'on a fait dans le sommeil absolu ou dans la défaillance, parce qu'alors on a perdu l'activité, par conséquent la conscience, et par conséquent encore la mémoire. De même souvent la passion, en nous enlevant la liberté, nous enlève du même coup la conscience de nos actions et de nous-mêmes : alors, pour nous servir d'une expression juste et vulgaire : on ne sait plus ce qu'on fait. C'est par la liberté que l'homme est véritablement homme, qu'il se possède et se gouverne ; sans elle, il retombe sous le joug de la nature : il n'en est qu'une partie plus admirable et plus belle. Mais, en même temps que je suis doué d'activité et de liberté, je suis passif aussi par d'autres endroits ; je subis les lois du monde extérieur ; je souffre et je jouis sans être moi-même l'auteur de mes joies et de mes souffrances ; je sens s'élever en moi des besoins, des désirs, des passions, que je n'ai point faites, et qui tour à tour remplissent ma vie de bonheur ou de misère, malgré que j'en aie et indépendamment de ma volonté. Enfin, outre la volonté et la sensibilité, l'homme a la faculté de connaître, l'entendement, l'intelligence, la raison, peu importe le nom, au moyen de laquelle, il s'élève à des vérités d'ordre différent, et entre autres à des vérités universelles et nécessaires qui supposent dans la raison, attachés à son exercice, des principes entièrement distincts des impressions des sens et des révolutions de la volonté. (V. Cousin. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 32.)

PREMIÈRE PARTIE.

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

I. — DE LA SENSIBILITÉ.

N. V. — Le plaisir et la douleur; sensations, sentiments. — Les inclinations. — Les passions.

- I. — Définition de la sensibilité. } La sensibilité est la faculté d'aimer, et par conséquent de jouir ou de souffrir.
- II. — Faits sensibles. } On peut ramener les phénomènes vulgairement appelés sensibles à deux grandes classes :
- | | |
|-------------------|--|
| 1° Les émotions. | Plaisirs, douleurs, joies, tristesse, sensations, sentiments, etc. |
| 2° Les tendances. | Appétits, besoins, désirs, inclinations, penchants, affections, etc. Ceux-ci se produisent logiquement les premiers. (A) |
- III. — Caractère de la sensibilité. } La sensibilité diffère de l'intelligence et de la volonté, en ce qu'elle est :
- | |
|---|
| 1° Passive : l'homme ne produit pas ses émotions, il les subit. |
| 2° Purement subjective : elle n'a point d'objet distinct d'elle-même : c'est le moi existant d'une certaine manière. |
| 3° Aveugle : elle n'apporte à l'esprit aucune notion intellectuelle, quoi qu'elle serve au développement de l'intelligence. |
| 4° Variable, suivant la nature, l'âge, l'éducation de chaque individu. il ne faut point exagérer cependant cette variabilité. Tous les hommes se ressemblent dans le fond essentiel et immuable de leur nature; personne, par exemple, n'aime la douleur. |
| 5° Sujette à s'éteindre par l'habitude. « L'usage amortit les peines et émousse le plaisir, tandis que l'usage rend la pensée plus distincte. » |
- IV. — Division de la sensibilité. } On distingue deux espèces de sensibilité :
- | | | |
|---|--|---|
| 1° La sensibilité physique, coordonnée à l'entretien et au développement de la vie animale; elle comprend : | 1° Les appétits, tendances qui se rapportent à l'entretien des organes ; | Ces tendances et émotions ont pour siège le composé humain. |
| 2° Les sensations ou émotions produites en nous par une excitation de nos organes. | | |

A. — L'innéité des principes de l'amour, quelque nom qu'on leur donne, *inclinations, penchants, instincts*, n'est pas moins évidente que l'innéité du principe de l'intelligence qu'on nomme entendement et raison. Ces principes préexistent au développement des phénomènes de la sensibilité (faculté d'éprouver le plaisir et la douleur), ils sont le fond de notre être passionné, comme les facultés dont on vient de parler sont le fond de notre être intelligent.... Le plaisir qu'une mère éprouve à la première vue d'un enfant nouveau-né n'engendre pas l'affection à laquelle la langue vulgaire donne le nom d'instinct maternel ; c'est au contraire cette affection qui explique le sentiment ineffable qu'elle éprouve. (E. Vacherot, *Essais de philosophie critique*, p. 236.)

B. — Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance.

Si maintenant nous considérons ces choses, non comme *utiles* ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme *agréables*, comme source de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité prend le nom de *désir*. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits, avec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelligent, chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté de la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. Mais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces deux faits se séparent, et qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse être, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos inclinations véritables, nos penchants naturels. C'est ainsi que dans la sphère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons au delà de notre soif. On peut faire la même observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune aptitude, aucun penchant, aucune vocation sérieuse pour la carrière des lettres, ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipitera cependant avec la plus vive ardeur et s'y arrêtera avec une inébranlable constance, séduit par le désir de l'honneur, de la fortune ou du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos désirs les plus ardents, dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi sans désir : il n'éprouve que des besoins qui, une fois satisfaits, le laissent en repos. — Maintenant, faisons un pas de plus. Supposons que le désir, au lieu d'être dirigé et réprimé par la raison, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par l'habitude ; il ne connaîtra bientôt plus ni règle ni mesure, pas même celle du possible ; il se précipitera comme un torrent qui a rompu ses digues, entraînant à sa suite toutes nos facultés, et, pour ainsi dire, tout notre être : en un mot, il se changera en *passion*. La passion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de persistance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude et

IV.—Division de la sensibilité. (Suite.)

On distingue deux espèces de sensibilité :

2° La sensibilité intellectuelle et morale, dont le but est de provoquer le développement intellectuel et moral de l'être raisonnable. Elle comprend :

- 1° Les *désirs*, penchants déterminés par une connaissance intellectuelle, qui prennent le nom d'*affections*, lorsqu'ils ont pour objet les personnes, et celui de *passions*, lorsqu'ils tendent à entraîner l'âme hors des limites tracées par la raison.
- 2° Les *sentiments*, émotions que l'âme éprouve à la suite d'un fait intellectuel.

Ces phénomènes se rapportent plus spécialement à l'âme seule.

V.—De la sensibilité physique.

1° Des appétits.

1° Nature de l'appétit.

L'appétit est une inclination qui a pour but la conservation ou le bien-être du corps. (A)

2° Les appétits se divisent en :

- 1° *Attractifs* : on leur donne cette qualification, lorsqu'ils nous attirent vers un objet propre à nous satisfaire : la faim, la soif.
- 2° *Répulsifs* : on les appelle ainsi dans le cas contraire.
- 3° *Accidentels*. Ce sont ceux dont le retour n'offre rien de régulier.

4° *Périodiques*. Ce sont ceux qui, au contraire, se manifestent à des intervalles réguliers. Ils se subdivisent en :

- 1° *Naturels*, qui résultent de la constitution native de notre corps : besoin de sommeil.
- 2° *Faciles*, qui sont le résultat de l'habitude (tabac, liqueurs fortes). (B)

3° Lois de l'appétit.

Les appétits ne se produisent qu'après une sensation, quoique, à l'origine, par exemple chez l'enfant, ils aient dû la précéder ; la représentation de cette sensation éprouvée (plaisir ou douleur) s'ajoute à l'inclination primitive pour la rendre plus vive, et l'intensité de l'appétit est toujours en raison directe de la sensation qui l'a précédé.

2° Des sensations.

1° Nature de la sensation

1° Observations.

Le mot *sensation* a reçu des philosophes des acceptions bien diverses, et cette ambiguïté a donné lieu à une foule de confusions. On a surtout mal distingué la sensation de la perception. Pour éviter toute équivoque, nous faisons de la sensation un fait purement affectif, une simple émotion.

monté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n'en pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par conséquent, les passions, loin d'être, comme on le répète sans cesse, l'expression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire, et ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Les lois de la nature et les instincts, les penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres sensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une fin invariable : tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie de l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, encore une fois, ni trêve, ni fin, ni obstacle; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles nous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représentées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'économie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop de force à cette observation. — Si les passions parvenues au degré où elles méritent leur nom ne peuvent pas être considérées comme les voix de la nature, elles sont donc notre propre ouvrage. En effet, deux facultés concourent principalement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légitimes les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'une est le pouvoir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter notre âme à une impression, à une émotion particulière, devenue, pour ainsi dire, son élément exclusif, et recherchée pour elle-même, indépendamment de la loi générale ou de la nécessité dont elle était d'abord le signe : c'est la réflexion. L'autre est cette puissance par laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce monde, surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immenses du bien idéal qui existe au fond de notre conscience : en un mot, l'imagination. (A Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. PASSIONS.)

A. — Nos appétits ont pour but notre conservation. Quand un homme saurait qu'il doit manger pour soutenir sa vie, la raison ne pourrait lui apprendre, ni le moment où il doit le faire, ni la nature et la quantité des aliments qu'il doit prendre.

B. — Comme le mieux pour nous est de conserver à nos appétits la direction et le degré d'énergie que leur a donné la nature (à moins pourtant qu'à cause de la déchéance originelle ils ne dépassent les limites fixées par la raison); de même il faut nous garder d'acquérir des appétits étrangers à notre constitution: ils sont souvent inutiles et très souvent pernicieux. (Thomas Reid.)

V.—De la sensibilité physique. (Suite.)	2° Des sensations. (Suite.)	1° Nature de la sensation. (Suite.)	2° Définition.	On appelle sensation le premier fait qui se produit dans l'âme à l'occasion d'une modification survenue dans le corps.
		2° Conditions de la sensation.	Pour qu'il y ait sensation, il faut :	1° Une impression organique ou excitation produite en nos organes par l'action d'un corps étranger ou une lésion intérieure. 2° La transmission de l'impression organique au cerveau. Il est certain que cette transmission s'opère au moyen des conduits nerveux qui relient la masse encéphalique aux extrémités. Quant au mode suivant lequel elle s'opère, il n'est pas connu.
		3° Classification des sensations. On divise les sensations :	1° Considérées au point de vue du caractère avec lequel elles se présentent en : 2° Considérées au point de vue de la cause qui les produit, en :	Remarque. Il importe de distinguer l'impression organique de la sensation elle-même : bien que la sensation soit localisée dans les organes, c'est la conscience qui nous la révèle ; la sensation est un fait animal, tandis que l'impression organique est un fait matériel ; c'est un mouvement de la substance nerveuse. (A) 1° Agréables. 2° Désagréables. 3° Indifférentes. (L'existence de ces dernières est contestée.) (B) 1° Externes, déterminées par une action des corps étrangers sur les organes extérieurs de nos sens ; ex. : le plaisir qu'on éprouve à manger un fruit. 2° Internes, provoquées par les modifications intérieures de l'organisme ; ex. : les douleurs de la fièvre, de la goutte, etc.

A. — Il est d'une extrême importance de bien distinguer l'impression organique de la sensation, la confusion de ces deux faits ayant pour conséquence logique le matérialisme. Si, en effet, l'impression et la sensation sont identiques, celle-ci est un phénomène physique aussi bien que celle-là; donc sentir est une faculté de notre corps, mais si c'est le corps qui sent, c'est lui aussi qui connaît et qui veut, car la conscience nous dit qu'il n'y a pas en nous trois moi, chargés, l'un de sentir, l'autre de connaître, l'autre de vouloir; mais que c'est le même moi qui sent, qui connaît et qui veut. Dire que le moi est corporel, c'est donc professer le matérialisme. (R. P. Bouscaillou, *Précis de philosophie*, p. 6.)

B. — Y a-t-il vraiment des sensations indifférentes, c'est-à-dire des sensations d'où tout élément sensitif, toute émotion, tout soupçon de plaisir ou de douleur soit écarté? Il n'est guère possible de nier qu'il n'y en ait de telles, puisque nos sens les plus riches, la vue, l'ouïe, le toucher, semblent nous en apporter des milliers dans le cours d'une journée. Mais on peut douter que cet état d'indifférence soit originel, et peut être s'explique-t-il par une loi psychologique bien connue, à savoir que les émotions physiques, quand elles ne sont pas violentes, ni disparates, qu'elles se répètent fréquemment ou durent longtemps sans intermittence, sans variation d'intensité, finissent par s'éteindre; c'est un des effets de l'habitude. Il n'est pas déraisonnable de supposer qu'à l'origine les impressions de l'air, des corps, de la lumière, du son, ne sont pas sans un effet douloureux ou agréable. A défaut de la mémoire, muette sur ces commencements, l'observation des jeunes enfants semble confirmer cette hypothèse, l'action des choses extérieures paraît toujours les affecter en bien ou en mal. Voici quelques réflexions qui la fortifient: d'abord les sens auxquels on attribue ces sensations indifférentes sont ceux dont l'exercice est continu, et qui par là même se prêtent le mieux à l'effacement de l'émotion. Puis, ces sensations de lumière, de son, de résistance, qui nous laissent impassibles, recouvrent facilement la propriété de nous plaire ou de nous importuner: un contact d'abord indifférent redevient pénible; il y a des couleurs dont la sensation est agréable, des sons qui, en eux-mêmes, et indépendamment de toute expression morale ou esthétique, sont des plaisirs ou des souffrances. Il est d'ailleurs difficile que ces sens, même quand on les dit neutres, se maintiennent dans cet état d'équilibre; ils se rapportent toujours plus ou moins à une des deux affections opposées. Avec un peu de subtilité, on découvrirait peut-être dans ces états d'impassibilité des affections sensibles, très faibles, trop languissantes pour se déclarer, et que Leibniz a bien nommées des demi-plaisirs et des demi-douleurs. L'acte même d'entendre, de toucher, de se mouvoir n'a-t-il pas son retentissement dans la sensibilité physique? Le silence prolongé, l'obscurité ou l'immobilité deviennent vite intolérables; comment le seraient-ils s'il n'y avait pas dans l'impression de la lumière, du son, dans l'exercice des membres un plaisir caché, dont nous ne sentons pas le prix, parce qu'il ne nous manque ni souvent ni longtemps?... Nous admettrons donc comme vraisem-

<p>V.—De la sensibilité physique. (Suite.)</p>	<p>2° Des sensations. (Suite.)</p>	<p>4° Nature du plaisir et de la douleur:</p>	<p>1° Opinion: le plaisir n'est que la cessation de la douleur. 2° Opinion: le plaisir est la conscience de l'effort vital. (A) Nous admettons cette dernière, et pour préciser le sens des mots plaisir et douleur, nous disons avec Bossuet: le plaisir est une émotion agréable qui convient à la nature; la douleur est une émotion pénible qui lui est contraire.</p>
		<p>5° Localisation des sensations.</p>	<p>Pour tirer tout l'avantage possible des sensations qu'elle éprouve, l'âme a besoin de connaître quelles parties de notre organisme sont affectées par les objets extérieurs; de là la localisation des sensations, ou acte par lequel notre âme rapporte à tel organe le plaisir ou la douleur qu'elle éprouve.</p>
<p>VI.—De la sensibilité intellectuelle et morale.</p>	<p>1° Des désirs.</p>	<p>1° Définition du désir.</p>	<p>On appelle désir: l'attrait que l'âme éprouve pour un bien intellectuellement connu. Si ce bien est une personne, le désir prend le nom d'affection.</p>
		<p>2° Caractères du désir.</p>	<p>1° Le désir naît dans l'âme à l'occasion d'une idée, et ne suppose pas une perception sensible. 2° Le désir n'est pas localisé. 3° Le désir est permanent, et s'accroît souvent par la possession de son objet.</p>
		<p>Remarque. { Par tous ces caractères, le désir se distingue de l'appétit.</p>	
<p>1° Des désirs.</p>	<p>1° Les désirs ou penchants intellectuels par lesquels nous aimons;</p>	<p>1° Le vrai. 2° Le beau.</p>	<p>Ils se rapportent à la sensibilité intellectuelle.</p>
	<p>3° Classification des désirs. On distingue:</p>	<p>2° Les inclinations personnelles, qui ont pour objet notre bien propre, soit physique, soit moral. Elles comprennent l'amour: 1° De l'existence. 2° Du bien-être. 3° De la possession. 4° De la supériorité. 5° De la louange, etc.</p>	<p>Elles se rapportent à la sensibilité morale.</p>
<p>1° Des désirs.</p>	<p>3. Les penchants moraux et religieux, qui ont pour objet:</p>	<p>1° Dieu (B) 2° Le bien et la vertu (C)</p>	<p>Ils se rapportent à la sensibilité morale.</p>

blable cette proposition de H. Spencer : « Toute sensation est agréable ou pénible. » Si elle ne l'est pas actuellement, elle l'a été et peut le redevenir. (E. Charles. *Psychologie*, p. 81 et suivantes.)

A. — Ceux qui considèrent sans beaucoup de réflexion les agitations et les misères de la vie humaine, en accusent notre activité trop empressée, et ne cessent de rappeler les hommes au repos et à jouir d'eux-mêmes. Ils ignorent que la jouissance est le fruit et la récompense du travail, qu'elle est elle-même une action; qu'on ne saurait jouir qu'autant que l'on agit, et que notre âme enfin ne se possède véritablement qu'autant qu'elle s'exerce tout entière. Ces faux philosophes s'empressent à détourner l'homme de sa fin et à justifier l'oisiveté; mais la nature vient à notre secours dans ce danger. L'oisiveté nous lasse plus promptement que le travail, et nous rend à l'action, dégoûtés du néant de ses promesses; c'est ce qui n'a pas échappé aux modérateurs du système, qui se piquent de balancer les opinions des philosophes, et de prendre un juste milieu. Ceux-ci nous permettent d'agir, sous condition néanmoins de régler notre activité et de déterminer selon leurs vues la mesure et le choix de nos occupations; en quoi ils sont peut-être plus conséquents que les premiers, car ils veulent nous faire trouver notre bonheur dans la sujétion de notre esprit. (Vauvenargues, *Réflexions sur divers sujets*, 111.)

B. — L'homme grossier qui contemple le firmament, le sauvage qui s'arrête, sans savoir pourquoi, sur les bords de la mer, et tombe en la voyant, dans une rêverie profonde, se sentent saisis et émus, et constatent à leur insu l'existence du sentiment et du besoin de l'infini dans la nature humaine. (Ancillon.)

VI. — De la sensibilité intellectuelle et morale. (Suite.)

<p>1° Des désirs. (Suite.)</p>	<p>3° Classification des désirs. (Suite.) — On distingue:</p>	<p>4° Les penchants sociaux, fondés sur la sociabilité ou la sympathie, et dont les principales formes sont:</p>	<p>1° Les affections de famille 2° L'amitié. 3° L'esprit de corps. 5° Le patriotisme. 5° La philanthropie. (A) 6° La pitié, etc.</p>	<p>Ils se rapportent à la sensibilité morale.</p>
		<p>Remarques.</p>	<p>1° Ces penchants et ces inclinations, surtout dans l'ordre social et moral, ont leurs contraires. Il est superflu d'en exposer le détail. 2° La Rochefoucauld a voulu ramener tous ces penchants à l'égoïsme. Sa doctrine est démentie par l'expérience. (B)</p>	
	<p>1° Définition du sentiment.</p>		<p>Le sentiment est une émotion de l'âme ayant pour cause une idée.</p>	
<p>2° Des sentiments.</p>	<p>2° Caractères du sentiment.</p>	<p>Le sentiment diffère de la sensation.</p>	<p>1° Par sa cause: le sentiment a pour principe immédiat une connaissance; la sensation naît à la suite d'une modification de nos organes. 2° Par son siège: la sensation est localisée dans un organe; le sentiment ne l'est pas. 3° Par sa nature intime: les sentiments, selon qu'ils sont agréables ou désagréables, prennent le nom de joie et de tristesse; personne ne confondra des émotions de ce genre avec le plaisir et la douleur. (C)</p>	
	<p>3° Classification des sentiments.</p>		<p>Il y a autant d'espèces de sentiments, qu'il y a d'espèces de désirs.</p>	

VII. — Des passions.

<p>1° Nature de la passion.</p>	<p>On peut définir la passion: une inclination violente et exclusive, qui tend à entraîner l'âme sans réserve à la poursuite d'un bien imaginaire.</p>
<p>2° Caractères de la passion. Elle est:</p>	<p>1° Violente: c'est surtout par ce caractère qu'elle se distingue de la simple inclination. 2° Exclusive et jalouse: elle se subordonne toutes les autres inclinations. 3° Entièrement relative au plaisir, et, par là même, profondément égoïste.</p>
<p>3° Classification des passions.</p>	<p>Les passions n'étant, pour nous, que des inclinations, soit physiques, soit intellectuelles, soit morales, portées à un certain degré de véhémence, nous adoptons pour les passions la même classification que pour les inclinations.</p>

A. — Outre les sentiments de famille et de patriotisme, l'amour de l'humanité comprend encore tous les sentiments qui nous attachent à nos semblables par leur seule qualité d'hommes. Je rencontre un indigent qui souffre de la faim : je m'empresse de le secourir ; que m'importent son nom, son pays ? Je ne le reverrai jamais, mais il est homme. Dans une tempête, un navire voit à côté de lui un navire en détresse ; il risque, pour le sauver, sa vie et celle de son équipage : demande-t-il si les naufragés sont des Anglais ou des Français ? Ce sont peut-être des ennemis, mais à coup sûr ce sont des malheureux. Un médecin entend des cris de douleur : il accourt : c'est son ennemi mortel ! Oui, mais il souffre, il y a là un homme à sauver et le médecin se dévoue. La sœur de Charité prend l'habit de saint Vincent de Paul, et entre dans un hôpital : qui va-t-elle soigner, consoler, guérir ? Elle n'en sait rien : des membres de la famille humaine ! Tout homme est sûr d'être accueilli, s'il a besoin de son dévouement. Voilà l'amour de l'humanité. « Un sage, dit Epictète, recueillit un pirate naufragé, le vêtit, le nourrit. On lui en fit un reproche. — Ce n'est pas l'homme, dit-il, que je vois en lui, c'est l'humanité. » Juge, il aurait puni le pirate ; homme, il protégeait le malheureux. (J. Simon, *le Devoir*, p. 183.)

B. — Il est impossible d'expliquer par le calcul d'un intérêt mercenaire ces plaintes pathétiques qu'inspire à saint Augustin la mort d'un ami passionnément aimé : « De quelle douleur mon cœur fut-il affligé ! Tout ce que je voyais n'était que mort ; ma patrie m'était un supplice ; la maison paternelle me causait un incroyable ennui tout ce que j'avais partagé avec lui se tournait sans lui en torture. Partout mes yeux le cherchaient, et je ne le trouvais pas ; je haïssais toutes choses, parce que rien ne pouvait me le rendre, et me dire : « Le voilà, il va venir, » comme tout le disait pendant sa vie quand il était loin de moi. Je m'étais devenu à moi-même un problème insoluble, et je demandais à mon âme : Pourquoi es-tu triste ? pourquoi te troubles-tu à ce point ? Et elle ne savait pas me répondre. Et si je lui disais : Espère en Dieu, elle n'obéissait pas... Mes pleurs seuls m'étaient doux et avaient succédé à mon ami dans les délices de mon âme. » (S. Augustin, *Confessions*, liv. IV, ch. IV.)

C. — Le plaisir et la douleur ont pour cause une modification organique, et l'âme les rapporte toujours plus ou moins à un organe particulier ; la joie et la tristesse, au contraire, qui tiennent à des causes purement spirituelles, ne sont localisées par notre âme dans aucun de nos organes. Or le plaisir et la douleur accompagnent les sensations ; la joie et la tristesse sont les effets du sentiment. (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

VII. — Des passions. (Suite).	4° Appréciation morale des passions :	} Les passions, entendues dans le sens que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire comme des déviations de nos tendances naturelles, sont de véritables maladies de l'âme, qu'il faut à tout prix extirper ou empêcher de naître.	
	Observation :	} La notion que nous venons de donner de la passion nous paraît la plus simple et la plus vraie, mais elle n'est pas admise par tous les philosophes. Nous allons indiquer quelques autres définitions et classifications célèbres.	
	5° Autres définitions :	} 1° Cicéron définit les passions ; <i>perturbationes mentis</i> 2° Bossuet entend par passion : un mouvement de l'âme qui, touchée du bien ou du mal ressenti ou imaginé dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne.	
	6° Autres classifications.	} Bossuet distingue onze passions : 1° Six se rapportent à l'appétit concupiscible : amour, haine, désir, aversion, joie, tristesse. 2° Cinq à l'appétit irascible : audace, crainte, espérance, désespoir, colère.	} Ces onze passions peuvent se ramener à deux, l'amour et la haine, et même à une seule, l'amour (A).
	Remarques :	} Descartes en admet sept : L'admiration, l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse.	
		} 1° Ces classifications présentent plutôt une analyse des caractères généraux de la passion qu'une classification des passions elles-mêmes. Il n'est pas une seule passion qui n'ait ses amours, ses haines, ses joies, ses tristesses, etc. De plus, comme nous l'avons dit, l'amour, le désir, sont en soi de simples inclinations, qui peuvent n'avoir rien de passionné. 2° L'observation de Bossuet assignant l'amour comme racine à toutes les passions est très importante et très vraie. 3° Les passions, entendues dans le sens de simples inclinations naturelles, peuvent être bonnes ou mauvaises, selon l'usage qu'on en fait et la direction qu'on leur donne. (B)	

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Distinguer le sentiment de la sensation. — Énumérer, classer les principaux sentiments du cœur humain.
- 2° Définir, classer et caractériser les sentiments, les inclinations, les appétits, les penchants et les passions.
- 3° Du plaisir et de la douleur. — Des causes de ces deux genres d'émotions. Existe-t-il des émotions indifférentes?
- 4° Peut-on trouver du plaisir à ne rien faire?
- 5° Rôle du plaisir et de la douleur dans la vie humaine.
- 6° L'animal a-t-il des sentiments? — Montrer que ce sont les sentiments qui font la grandeur de l'homme.
- 7° Y a-t-il une différence entre les passions et les inclinations? — Les passions nous viennent-elles de la nature, et sont-elle légitimes?
- 8° Exposez la classification que Bossuet a faite des passions d'après saint Thomas, et dites ce que vous en pensez.
- 9° Les stoïciens proscrivaient les passions comme contraires à la nature; les épicuriens les légitimaient toutes; enfin les péripatéticiens n'approuvaient que les passions modérées et proscrivaient les passions violentes. Quel est votre sentiment?
- 10° Qu'est-ce que le cœur dans la langue des littérateurs et des poètes? — Quels sont les différents phénomènes psychologiques que ce mot comprend et résume?

A. — Nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-mêmes, que nos autres passions se rapportent au seul amour, et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine de quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai aversion pour quelqu'un que parce qu'il est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé, et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais; ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforçant de le défendre. Enfin, ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes. (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. vi.)

B. — Les passions (entendues dans le sens d'inclinations) ne sont en elles-mêmes ni moralement bonnes, ni moralement mauvaises, car elles résident dans la sensibilité, et leur premier mouvement ne vient pas de la liberté. Or la moralité, comme nous le verrons plus tard, se tire de la liberté de nos actes et de leur conformité à l'ordre connu par la raison. Les passions deviennent bonnes ou mauvaises, selon qu'elles sont bien ou mal dirigées par la raison et la liberté. (R. P. Jaffre, *Cours de philosophie*, p. 183.)

— Voici l'appréciation du R. P. Lacordaire sur les passions (toujours considérées comme de simples attractions).

— Peut-être, messieurs, trouverez-vous (dans le spectacle de la société contemporaine) d'illustres sujets de crainte; peut-être aussi, en présence de ces calamités dont les générations héritent avec tout le reste, vous plaindrez-vous que Dieu nous ait fait dans les passions un don aussi périlleux, pour ne pas dire aussi fatal; vous regretterez que la liberté ne vous ait pas été donnée toute seule, et qu'à côté d'elle, puissance si pure et si élevée, les passions aient assis leur empire tumultueux. Mais ce serait une plainte injuste, un regret d'esclave : si vous étiez libres sans être passionnés, vous accompliriez sans doute le bien, mais vous ne l'aimeriez pas assez. La passion dans l'homme est le glaive de l'amour, et celui qui voudrait le lui ravir à cause des maux dont il est l'instrument serait semblable à l'infortuné qui voudrait briser la lyre d'Homère, parce qu'Homère a chanté les faux dieux. Ah! ne brisez pas la lyre! Prenez-la des mains du poète aveugle, et chantez sur elle le nom, les bienfaits et la gloire du Dieu visible. Chantez : la terre vous écoute et le ciel vous répond ; car la lyre d'Homère est aussi la lyre de David et la passion qui tue l'homme a sauvé l'homme au Calvaire. (R. P. Lacordaire, 2^e Conférence de Toulouse : *De la vie des passions*.)

II. — DE L'INTELLIGENCE.

N° VI. — Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. — Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit.

I. — Nature de l'intelligence.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Définition générale: 2° Définition plus explicite. 	<p>On entend par le nom général d'intelligence, la faculté de connaître.</p> <p>L'intelligence (<i>intus legeré</i>) est la faculté d'acquiescer des connaissances, de les conserver et de s'en servir. (A)</p>
II. — Caractères des faits intellectuels.	<p>Ils diffèrent des faits de sensibilité et des actes de volonté, en ce que :</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1° Ils sont <i>objectifs</i> : dans toute pensée, il y a deux termes distincts, bien que séparables : ce qui pense et ce qui est pensé, le sujet et l'objet ; la sensation au contraire est <i>subjective</i>. 2° Ils sont <i>fatals</i> : quand la lumière frappe notre esprit nous voyons, que nous le voulions ou non ; l'acte de volonté, au contraire, est libre.
	Observation.	<p>La faculté générale de connaître ou intelligence porte différents noms, selon la nature des objets auxquels elle s'applique.</p> <p>Or, l'esprit humain se trouve en présence de trois grandes classes d'objets :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1° Le Monde extérieur ; 2° L'Âme humaine ; 3° Dieu et les divers aspects sous lesquels il se manifeste à nous : l'être, le vrai, l'infini, etc.
III. — Division de la faculté générale de connaître.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Principales facultés intellectuelles : 	<p>On est ainsi amené à subdiviser l'intelligence en trois facultés principales :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1° La <i>perception externe</i> ou <i>perception des sens</i>, par laquelle nous connaissons le monde extérieur. 2° La <i>perception intime</i> ou <i>conscience</i>, par laquelle nous connaissons les faits de l'âme humaine. 3° La <i>raison</i>, par laquelle nous connaissons le monde supra-sensible, ce qui persiste sous les phénomènes : substance, lois, vérités universelles, Dieu.
	Remarque.	<p>Ces facultés servent à l'acquisition de la connaissance. D'autres sont nécessaires pour en expliquer la conservation ; une autre encore préside au travail d'élaboration des idées simples et primitives. Voici les noms donnés à ces dernières.</p>
	<ol style="list-style-type: none"> 2° Facultés secondaires : 	<ol style="list-style-type: none"> 1° La <i>mémoire</i>, qui conserve les données des autres facultés, les rappelle à l'occasion, et nous met à même d'en user. 2° L'<i>imagination</i>, qui met au service de l'industrie et des beaux-arts les trésors accumulés par la mémoire. 3° La <i>raison discursive</i> ou <i>faculté de raisonner</i>, qui sépare, rapproche, combine entre elles les connaissances élémentaires, afin d'arriver, par la comparaison et la perception des rapports, à des idées nouvelles.

Facultés de conservation.

Faculté d'élaboration.

A. — L'intelligence est la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. (Bossuet, *Conn. de Dieu, etc.*, ch. I. § VII.)

B. — L'intelligence est une des facultés principales de l'âme humaine; c'est celle par laquelle l'homme connaît les choses. Ce que c'est que connaître et ce que c'est qu'intelligence, personne ne l'ignore, puisque tout le monde connaît et pense en effet. Il ne faut donc pas demander une définition de ces termes: aucune définition ne saurait suppléer l'expérience que chacun fait en soi de la pensée, et la plus savante nous éclairerait moins que le plus petit des exemples. Les faits se montrent, ils ne se définissent pas. Or les faits par lesquels se manifeste l'intelligence, réunis en un commun caractère qui permet de les réduire en un genre, de les appeler du même nom et de les attribuer à une faculté unique, sont cependant de diverses sortes. Nous trouvons en nous plusieurs espèces de pensées; et autant il y en a, autant il faut reconnaître de façons diverses d'opérer pour l'esprit, ou, en d'autres termes, de facultés intellectuelles. Séparées dans nos classifications, ces facultés concourent presque toujours dans le travail de l'esprit. D'une autre part, quoique mêlées dans la simultanéité de la vie et par une continuelle réciprocité de services, nos facultés intellectuelles ne se confondent pas cependant. Bien qu'elles ne soient que les manifestations variées d'une faculté unique et simple au fond, la diversité réelle de leurs objets, de leurs opérations et de leurs produits, permet qu'on les décrive chacune à part, et la clarté l'exige. Il ne s'agit ici que d'en donner la liste et le signalement, en marquant leurs rapports de dépendance et de succession.

L'homme est placé au milieu d'un monde auquel sa condition présente le lie par d'inévitables rapports. Entouré de toutes parts, et attaché lui-même à un corps dont il partage et ressent tous les états, il subit à chaque instant, par le sien, les atteintes des autres, et il rend aux autres corps, par l'intermédiaire du sien, l'action qu'il en reçoit. C'est dans le commerce avec la nature, auquel il ne peut se soustraire, qu'il trouve les plus ordinaires occasions de ses travaux et de ses luttes. Cette nature qui l'environne, il la connaît par cette faculté qu'on appelle la *perception extérieure*, ou les sens.....

Par les sens, je n'ai l'expérience que de ce qui leur est actuellement soumis et immédiatement présent; la perception ne s'étend pas au delà de l'instant dans lequel elle s'opère. Or, connaître seulement ainsi, ce serait presque ne connaître pas. Que ferais-je, en effet, de mes connaissances, si elles s'évanouissaient sans retour à mesure que je les acquiers? Autant vaudrait ne pas les acquérir. Les choses que j'aurais perçues le plus souvent me seraient toujours nouvelles; il me faudrait recommencer sans cesse et sans avancer jamais l'acquisition de mes idées les plus anciennes. — Outre la puissance d'acquérir, l'homme a le pouvoir de garder et de ressaisir, dans l'occasion, les connaissances déjà obtenues; et cette puissance de reproduire, en l'absence des objets, les résultats de l'expérience sous la forme du souvenir, c'est la *mémoire*..... Par les sens, je connais le monde, et des corps ce qu'ils

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° En quoi consistent les principales différences de la sensibilité et de l'intelligence?
- 2° Classer méthodiquement les facultés de l'intelligence.
- 3° Énumérer, en les caractérisant d'une manière précise, nos diverses facultés intellectuelles.
- 4° Classer et caractériser les facultés intellectuelles auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, les éléments ou les principes de toutes nos idées.

N° VII. — Les sens et la conscience.

I. — DE LA CONNAISSANCE DES CORPS.

Observation préliminaire.	} Il y a deux classes d'objets à connaître dans les corps :	} 1° Les phénomènes qui se passent en eux, leurs qualités physiques.	} Cette connaissance est acquise par les <i>sens</i> , et constitue la connaissance <i>sensible</i> des corps.
		} 2° Leurs propriétés essentielles.	} Cette connaissance est acquise par la <i>raison</i> , et constitue la connaissance <i>intellectuelle</i> des corps.

I. — Connaissance sensible des corps.	} 1° Nature de la perception externe :	} La perception externe ou extérieure est la <i>faculté que nous possédons de connaître les objets corporels à l'aide des organes des sens.</i>
	} 2° Des sens.	} 1° Les sens sont des <i>pouvoirs spéciaux</i> , par lesquels l'âme, étroitement unie à des organes, subit l'action des corps, et par ce moyen arrive à les connaître. — Ils forment, dans leur ensemble, la faculté que nous avons appelée perception externe. 2° Il ne faut pas confondre les sens avec leurs organes. Les organes des sens sont des appareils corporels à l'aide desquels la perception extérieure s'exerce. Ils sont composés d'une enveloppe charnue destinée à protéger des filaments nerveux qui sont en communication avec le cerveau et forment la partie essentielle de l'organe. — Les sens, comme tous les pouvoirs de l'esprit, sont immatériels : ce sont eux qui perçoivent, et non les organes. (A)

sont actuellement dans le présent; par la mémoire, j'atteins le passé; mais ce monde qui est, pourrait ne pas être: ce qui est arrivé aurait pu ne pas se produire; tout cela est, comme on dit, *contingent*.

Mon esprit, qui est capable de comprendre cette insuffisance des choses bornées à s'expliquer par elles-mêmes, a la puissance aussi de trouver, en dehors et au-dessus d'elles, leur raison d'être, qui n'est certainement pas en elles-mêmes: il comprend que toutes ensemble doivent être rattachées à un principe suprême, qui est Dieu; il lui est donné de concevoir à propos de ce qui est simplement, ce qui doit être; à propos du contingent, le nécessaire; du fini, l'infini; de l'imparfait, le parfait..... Cette faculté de concevoir l'absolu, on l'appelle en philosophie *entendement pur, raison*; faculté supérieure, sans laquelle l'homme, réduit à constater sans comprendre et à tout voir sans connaître jamais la raison de rien, n'aurait rien de plus, du côté de l'intelligence, que l'animal. — A ces facultés, qui sont les sources de toutes nos idées, il faut joindre un certain nombre de procédés d'un emploi universel et très fréquent, par lesquels l'esprit, sans ajouter de nouvelles connaissances à celles qu'il possède déjà, transforme celles-ci pour en faire usage, les divisant, les unissant, les associant et les combinant de mille manières. Ainsi nous pouvons, dans une idée complète, n'envisager qu'un de ses éléments à l'exclusion de tous les autres, et cela s'appelle *abstraire*, etc. etc..... L'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement*, le *raisonnement* (qui constituent la *raison discursive*) sont, si l'on veut, des facultés de l'intelligence; mais il faut bien entendre que ces facultés ne le sont pas au même titre que les précédentes, et qu'elles n'expriment guère que des opérations secondaires, qui s'appliquent à des matériaux amassés d'avance, et ne font que les mettre en œuvre, sans ajouter au fond de notre connaissance rien d'original et de nouveau. — Enfin il faut placer au-dessus de toute cette diversité de notions et de facultés, la *conscience*, qui est dans toutes, et qui n'est précisément aucune d'elles, qui est la condition universelle de l'intelligence, la forme fondamentale de tous les modes de notre activité pensante, et un mode spécial de notre activité. L'âme perçoit, se souvient, prévoit, juge, raisonne. En même temps qu'elle fait tout cela, elle sait qu'elle le fait; en même temps qu'elle accomplit tous ces actes, elle a conscience d'elle-même, qui les exécute... Telle est à peu près, autant qu'une si rapide esquisse peut la représenter, notre constitution pensante. (Am. Jacques, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. INTELLIGENCE.)

A. — Il faut prendre garde de ne point confondre les organes de la perception avec l'être qui perçoit: l'œil n'est pas ce qui voit; c'est seulement l'organe par lequel nous voyons; l'oreille n'est pas ce qui entend, mais l'organe par lequel nous entendons, et ainsi du reste. — On ne peut voir les satellites de Jupiter qu'au moyen d'un télescope. En concluons-nous que c'est le télescope qui voit ces satellites? Nullement: une telle conclusion serait absurde. Il n'est pas moins absurde

	2° Des sens. (Suite.)	3° Les sens sont au nombre de cinq : le <i>tact</i> , qui a pour organe presque toutes les parties du corps, mais spécialement l' <i>extrémité des doigts</i> ; — la <i>vue</i> , qui a pour organe les <i>yeux</i> ; — l' <i>ouïe</i> , qui a pour organes les <i>oreilles</i> ; — l' <i>odorat</i> qui a pour organes les <i>fissures nasales</i> ; — le <i>goût</i> , qui a pour organes la <i>langue</i> et le <i>palais</i> . — Quelques philosophes ont proposé d'admettre, sous le nom de <i>sens vital</i> , un sixième sens, dont la mission serait de nous informer des modifications de notre organisme. (A)
		4° Pour que la perception externe nous donne des connaissances exactes, il faut : 1° Que les organes soient dans leur état normal. 2° Que les sens et les organes soient exercés dans la sphère qui leur est propre. 3° Que l'on fasse attention.
	Remarque.	Les philosophes se servent du mot <i>perception</i> , tantôt pour désigner la <i>faculté</i> de connaître le monde extérieur, tantôt pour désigner l' <i>acte</i> de cette faculté, tantôt enfin pour désigner le <i>résultat</i> de l'acte. Nous sommes obligé d'employer le langage commun : un peu d'attention suffira pour distinguer l'acceptation dans laquelle le terme est pris.
I. — Connaissance sensible des corps. (Suite.)	3° La perception sensible et la sensation.	1° La perception sensible et la sensation ont cela de commun, qu'elles ne se produisent qu'à la suite d'une impression organique. 2° Elles diffèrent en ce que : 1° La sensation est purement <i>subjective</i> , la perception est <i>objective</i> . 2° La sensation est en raison inverse de la perception; (Hamilton.) 3° L'habitude perfectionne la perception et affaiblit la sensation.
	4° Comment se fait la perception. — Pour qu'il y ait perception, il faut :	1° Un <i>contact physique</i> établi entre le corps qu'il s'agit de connaître et un organe des sens. 2° Une <i>impression organique</i> , c'est-à-dire une commotion nerveuse déterminée par l'action des corps dans l'appareil terminal du nerf, dans le nerf lui-même, et dans le cerveau, avec lequel le nerf communique. 3° Une <i>sensation</i> , ou changement d'état qui s'opère dans l'âme à l'occasion du changement d'état qui s'opère dans le cerveau. — Cette sensation est en même temps <i>affective</i> et <i>représentative</i> , c'est-à-dire qu'en même temps que l'âme est modifiée, elle trouve dans cette modification même quelque information sur la nature de la cause qui la produit. En d'autres termes, cette sensation est toujours l'occasion d'une <i>perception</i> ; en même temps que nous <i>concevons</i> une cause à notre émotion nous croyons à l'existence présente de cette cause.
	Remarques.	1° En admettant cette explication, dont Th. Reid est le principal auteur, il faut reconnaître, comme conséquence, que l'âme ne perçoit directement que son propre corps, et que le principe de causalité peut seul lui révéler les qualités des corps extérieurs. La vérité de cette conséquence est discutable, et pour cette raison nous préférons l'explication des Scolastiques, indiquée plus bas. 2° La théorie de Reid est généralement admise dans l'Université.

de supposer que c'est l'œil qui voit, ou l'oreille qui entend. Le télescope est un organe artificiel de la vue, mais l'organe naturel ne voit pas plus que l'organe artificiel. L'œil est une machine admirablement construite pour réfracter les rayons lumineux et former sur la rétine une image distincte des objets ; mais il ne voit ni l'objet, ni l'image. Il peut former une image après qu'il a été arraché de la tête, mais aucune vision n'en résulte. Même quand il est à sa place, et parfaitement sain, il est bien connu qu'une obstruction dans le nerf optique empêche la vision, quoique l'œil ait exactement rempli toutes ses fonctions. S'il était nécessaire d'en dire davantage sur un point si évident, nous pourrions ajouter que, s'il était vrai que la faculté de voir fût dans l'œil, celle d'entendre, dans l'oreille, etc. il s'ensuivrait que le principe pensant, que j'appelle *moi*, est multiple et non pas un : ce qui est contraire à la conviction irrésistible de tous les hommes. (Th. Reid, *Œuvres complètes*, t. III, p. 94.)

A. — J'ai la migraine ou je suis enrhumé ; qu'est-ce que cela ? C'est d'abord un état particulier d'une région de mon corps, contraire à la règle, qui en altère la santé et menace la vie de plus près ou de plus loin, duquel, par conséquent, il est bon que l'âme soit avertie, auquel il est utile qu'elle puisse porter remède. Mais l'état pathologique, l'indisposition légère ou la maladie, si grave qu'elle soit, de cette partie de mon corps, n'est pas un phénomène psychologique, ce n'est pas une sensation. J'éprouve, en outre de ce désordre de mon corps, une douleur plus ou moins vive, qui a pour résultat et pour objet de m'avertir de ce fâcheux état de mon organisme et de m'exciter à y porter remède. Cette douleur que je localise dans la tête ou dans la poitrine, c'est-à-dire dont je place la cause matérielle dans une région vague ou précise de mon corps, voilà la sensation. Comment est-elle excitée dans mon âme ? Quel sens est ému ? Quel organe a servi à la produire ? Ce ne sont ni l'odorat, ni le goût, ni la vue, ni les organes de ces sens ; ils sont évidemment tout à fait étrangers à ce phénomène. Serait-ce le toucher ? Il faudrait dire au moins que c'est une sorte de toucher intérieur, si l'on veut absolument se servir d'une comparaison ou d'une dénomination empruntée aux sens externes pour désigner ce phénomène spécial et la puissance qui le produit. Mais à coup sûr ce n'est pas le toucher que nous comprenons parmi les cinq sens, et dont l'organe s'épanouit en houppes nerveuses par toute la surface du corps. Quand c'est à l'œil que j'ai mal ou à l'oreille, ce n'est pas de la vue ou par la vue, de l'ouïe ou par l'ouïe que je souffre ; ce sont même d'autres nerfs que le nerf optique ou acoustique, organe exclusif de la vision ou de l'audition, qui excitent dans l'âme la douleur. Ainsi les cinq sens n'ont rien à voir dans la production de sensations pareilles ; elles dépendent d'une autre puissance de la sensibilité, d'un autre sens..... Ce sens, souvent oublié dans les théories philosophiques, ne se laisse pas oublier dans la vie de l'homme ; c'est le premier et le plus important de tous, bien qu'il soit mal connu et ne porte pas de nom consacré et populaire. — Je ne l'appellerai pas sens intérieur... Je tirerai son nom de ses fonctions, et sans fabriquer un nom nouveau,

I. — Connaissance sensible des corps. (Suite.)	5° Résultat de la perception externe. — Objet de chaque sens :	Nous connaissons :	1° La <i>résistance</i> des corps. 2° Leur <i>étendue</i> sous les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. 3° Leur <i>température</i> relative.
		1° par le toucher :	1° L' <i>étendue colorée</i> des corps, c'est-à-dire leur étendue sous deux dimensions seulement, d'après certains philosophes, et sous les trois dimensions, selon d'autres. 2° La <i>forme</i> de cette étendue colorée. 3° Tous les modes qui se rapportent à la forme : la position respective, la distance, le mouvement, etc.
		2° Par la vue :	2° La <i>forme</i> de cette étendue colorée. 3° Tous les modes qui se rapportent à la forme : la position respective, la distance, le mouvement, etc.
		3° Par l'ouïe :	Le son, avec ses modifications ; l' <i>intensité</i> , l' <i>intonation</i> , l' <i>articulation</i> et le <i>timbre</i> .
		4° Par l'odorat :	— Les <i>odeurs</i> , avec leurs variétés.
		5° Par le goût :	— Les <i>saveurs</i> , avec leurs variétés.
		6° Par plusieurs sens réunis : le toucher et la vue :	Les qualités susceptibles d'être ainsi perçues par divers sens étaient appelés par les anciens <i>sensibles communs</i> . Ils donnaient le nom de <i>sensibles propres</i> à celles qui sont révélées par un seul sens. (A)
	6° Valeur objective de nos perceptions.	1° État de la question.	Les nouvelles découvertes scientifiques nous empêchent d'admettre que les qualités sensibles perçues par nous sont réellement existantes dans les objets matériels, telles qu'elles nous apparaissent (B). Faut-il en conclure que nos perceptions sont de pures modifications de notre âme, rapportées à une cause totalement inconnue ?
		2° Solution.	Nous admettons avec Aristote que la sensation est l' <i>acte commun du sensible et du sentant</i> ; que la plupart des qualités sensibles ne peuvent être conçues comme indépendantes de l'action exercée sur nos organes, et que la nature de cette action est elle-même subordonnée à la nature de nos organes. Loin de refuser à nos perceptions toute objectivité, ou même d'émettre un doute à cet égard, nous disons que le monde extérieur est un ensemble de causes qui s'affirment nécessairement et dont nous percevons directement l'existence, quelle que soit, du reste, leur nature intime (C).

qui ne serait point français sans être ni latin ni grec, je l'appellerai le sens de la vie, le sens vital. (A. Lemoine, *l'Âme et le Corps*, p. 103.)

A. — Parlons d'abord pour chaque sens des objets sensibles. Objet sensible peut s'entendre de trois façons : deux où les objets sont sensibles par eux-mêmes, une où ils le sont par accident. Les sensibles par eux-mêmes sont de deux sortes, ou *propres* à chaque sens, ou *communs* à tous. J'appelle *propre* ce qui ne peut pas être senti par un autre sens, et ce sur quoi le sens ne peut se tromper ; comme la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, la saveur pour le goût, et plusieurs qualités pour le toucher. Chacun des sens juge de ses sensibles propres. La vue ne se trompe pas sur la couleur, ni l'ouïe sur le son ; mais elles peuvent se tromper sur la nature et la position de l'objet coloré ou de l'objet sonore. C'est là ce qui est appelé l'objet propre de chaque sens. Mais les perceptions *communes* sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, car tout cela n'appartient en propre à aucun sens ; ce sont des objets communs à tous ; et ainsi il y a un certain mouvement qui est sensible au toucher et à la vue. On dit d'un objet sensible qu'il est sensible par *accident*, quand, par exemple, en voyant un objet blanc on connaît que c'est le fils de Diarès, parce que c'est un accident du blanc que l'on sent, et que, par suite, on n'éprouve rien de la part de l'objet sensible en tant qu'il est sensible. Si l'on ne voit d'une personne que ses vêtements, la vraie perception, c'est celle d'une étendue colorée ; la perception par accident, qui est une véritable induction, c'est celle de la personne même. (Aristote, *Traité de l'âme*, II, 6.)

B. — Abstraction faite de l'animal qui perçoit, il n'y a dans la nature ni chaud, ni froid, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence ; il n'y a que des mouvements variés dont la mécanique détermine les lois et les conditions. (P. Janet.)

— La même cause peut produire des perceptions différentes dans des sens différents, et réciproquement les causes les plus différentes peuvent produire la même perception dans un sens donné. (Müller.)

— C'est ainsi que la sensation lumineuse est produite dans l'œil par la lumière, par la vibration de l'éther, par un choc, par l'électricité, par des actions chimiques, etc.

C. — Les perceptions de l'étendue, de la figure, de la solidité, ainsi que toute espèce de représentations sensibles, étant éliminées de la notion de matière, cette notion se réduit aux propriétés physiques et chimiques, indestructibles et irréductibles, telles que la masse, le poids, les affinités moléculaires, les attractions électives. Or que sont ces propriétés, sinon des principes d'action, des forces dans l'acception la plus simple et la plus générale du mot ? Après Leibniz, qui avait déjà fait justice du préjugé cartésien sur les qualités fondamentales de la matière,

I. — Connaissance sensible des corps. (Suite.)	7° Education des sens.	<p>On appelle éducation des sens <i>une sorte, de perfectionnement en vertu duquel nous tirons, de connaissances fournies par l'un d'eux d'autres connaissances qu'il ne pourrait nous donner lui-même.</i> Ce perfectionnement est le résultat d'une induction instinctive fondée sur l'association des données de différents sens. « Par exemple, ayant associé l'affaiblissement des couleurs, la confusion des détails, la diminution de la grandeur, etc., avec l'éloignement, ou bien encore <i>telle distribution</i> spéciale de la lumière sur l'étendue visible avec telle forme solide, je me prononce sur l'éloignement ou la forme réelle d'un objet nouveau, en me basant uniquement sur la vivacité de sa couleur, ou sur les ombres que présente son étendue visible. » (E. Gille.)</p>
	Remarque.	<p>Les connaissances acquises par ce procédé intellectuel ont reçu des Écossais le nom de perceptions acquises, par opposition aux perceptions naturelles, ou perceptions directes des sens.</p>
8° Divers systèmes relatifs à la perception des sens.	Observation préliminaire.	<p>Outre Th. Reid, dont nous avons exposé précédemment la théorie, divers philosophes ont essayé d'expliquer comment s'opère la perception externe. Ce sont :</p>
	1° Démocrite.	<p>Il prétend que les corps, composés d'atomes, émettent continuellement des particules très subtiles, qui, détachées de tous les points de leur surface, en reproduisent la forme. Ces <i>simulacres</i> rencontrent l'âme, matérielle comme eux, et y produisent, par leur contact, la sensation qui se transforme en idée.</p>
2° Descartes.	<p>D'après lui, il y a, entre les corps et l'intelligence qui les connaît, une <i>idée intermédiaire</i>, distincte à la fois de l'objet extérieur et de l'esprit, et qui, rendue présente, d'une certaine manière à l'esprit, devient l'objet de la perception. — Cette explication, comme du reste la précédente, conduit au scepticisme idéaliste.</p>	
3° Les philosophes scolastiques. — D'après eux :	1°	<p>L'âme est unie substantiellement à chacun des organes et c'est dans l'organe même que s'achève la perception: par exemple, c'est dans l'oreille que s'opère la perception des sons.</p>
	2°	<p>« En agissant sur l'organe animé, le corps extérieur le façonne, pour ainsi dire, à son image, il y laisse sa forme comme le cachet laisse son empreinte dans la cire molle, et par cette modification (<i>espèce impressa</i>) le met en état d'agir. »</p>

M. Cournot est certainement le premier philosophe (car le savant est un philosophe) qui ait vu clair dans cette question. Seul il a compris et montré par des exemples décisifs que l'impenétrabilité n'est qu'une abstraction de l'espace que l'étendue, loin d'être une qualité fondamentale, n'est pas même une propriété du corps. Mais s'il en est ainsi, pourquoi hésiter sur la vraie notion de la matière, laquelle ne peut être que l'idée de force? Tant qu'on prend au sérieux les représentations toutes subjectives de l'étendue et de la figure, et qu'on fait des rapports géométriques auxquels elles répondent la base et le fond des propriétés physiques et chimiques proprement dites, il est facile de comprendre pourquoi on persiste à ne voir dans ces dernières propriétés que les modes divers de la substance ainsi définie par des attributs purement géométriques. Mais l'illusion une fois disparue, qu'est-ce qui empêche l'esprit d'entrer dans la voie ouverte par Leibniz, et sans adopter toutes les hypothèses qu'il a pu joindre à son grand et fécond principe dynamique, de conclure définitivement à la définition de la matière par la force? — Quand nous disons, à l'exemple de Leibniz, que la matière est force, la matière pondérable aussi bien que la matière impondérable, s'il en est une, nous n'entendons pas dire autre chose que ceci : la réalité que nos sens nous font percevoir est essentiellement mouvement et action, et l'idée de force est tout ce qui reste au fond de la substance matérielle, du moment que nous en avons éliminé les sensations et les images. (E. Vacherot, *Essai de philosophie critique*, p. 47.)

I. — Connaissance sensible des corps. (Suite.)

8° Divers systèmes relatifs à la perception des sens. (Suite.)

8° Les philosophes scolastiques. — D'après eux :

3° « Les sens modifiés par leurs organes deviennent actifs et produisent par leurs organes et dans leurs organes un acte immanent (*espèce expresse*), qui est la perception, et qui manifeste à l'âme la propriété du corps extérieur dont elle a subi l'action. » (E. Gille.)

Appréciation.

Si l'on admet cette théorie, le pont qui nous sépare du monde physique est franchi, non par notre âme, puisqu'elle est captive dans son corps, mais par l'action des objets extérieurs qui viennent, pour ainsi dire, à nous, en agissant sur nos sens et se rendent présents par leur forme ou *espèce sensible*. (A)

Observation.

Il est important, comme nous l'avons dit plus haut, de distinguer dans la connaissance des corps, l'action de deux facultés : les *sens* et la *raison* ; la négation d'une telle distinction conduirait au matérialisme. Les sens nous donnent l'*image* des qualités physiques ; la raison nous donne l'*idée* des corps.

1° Caractères qui séparent l'idée et l'image. (B)

- 1° L'idée est universelle ;
- 2° L'idée est une : l'idée de livre est la même pour tous les livres ;
- 3° L'idée est la même pour toutes les intelligences ;
- 4° L'idée est simple et claire ;
- 1° L'image est individuelle ;
- 2° Les images de divers objets de même espèce peuvent être fort différentes.
- 3° L'image est très diverse selon les sujets.
- 4° La formation de l'image est souvent impossible, à cause de la confusion de ses éléments

II. — Connaissance intellectuelle des corps.

2° Comment se forme la connaissance intellectuelle des corps :

- 1° Les sens perçoivent un certain nombre d'objets matériels, avec leurs *qualités individuelles*, par exemple trois livres.
- 2° L'intelligence, sous le nom de *raison discursive*, abstrait de ces trois objets les qualités qui ne conviennent qu'à chacun d'eux pris isolément ; après cette opération, l'esprit se trouve en présence d'un certain nombre de qualités plus générales, comme la forme rectangulaire, l'existence de feuilles couvertes de caractères, etc.
- 3° La même raison discursive, après avoir étendu, par la généralisation, à tous les livres, ces propriétés qui, en effet, leur sont *communes*, remarque qu'elles leur sont *essentiels*, puisqu'il est impossible de concevoir un livre si l'on retranche l'une quelconque d'entre elles. L'intelligence a donc découvert ce qui est nécessaire pour constituer un livre, ce qui se retrouve dans tous les livres ; elle a acquis la connaissance générale et scientifique de cet objet. (C)

(A) Dans cette théorie, l'intelligence atteint *directement les corps eux-mêmes* et les perçoit selon le mode de connaissance propre à sa nature. Or ce mode de connaissance propre à l'âme, consiste à s'en former une représentation immatérielle dans l'acte même de la perception. L'âme ne va pas de l'image à l'objet, mais c'est sur l'objet même immédiatement perçu par elle qu'elle se crée une image par son activité propre, image qui demeure en elle, lorsque le corps a cessé d'agir sur ses sens, et qui sera la forme de sa pensée pour se souvenir de l'objet. (Sanseverino, *Philosophie chrétienne.*)

B. — L'entendement connaît la nature des choses, ce que l'imagination ne peut pas faire. Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle et entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés ; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature, et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière. Ainsi, quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a convient à tous les triangles équilatéraux, isocèles ou autres, de quelque grandeur et proportion qu'ils soient. Au lieu que le triangle qu'on imagine est restreint à une certaine espèce de triangle, et à une grandeur déterminée. — Il faut juger de la même sorte des autres choses qu'on peut imaginer et entendre. Par exemple, imaginer l'homme c'est s'en représenter un qui soit de grande ou de petite taille, blanc ou basané, sain ou malade ; et l'entendre, c'est concevoir seulement que c'est un animal raisonnable, sans s'arrêter à aucune de ses qualités particulières. (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 9.)

C. — Nous n'avons l'idée de l'objet que quand un jugement l'a fait entrer dans une catégorie d'objets de même nature, désignés par le même nom. Sans doute, celui qui le verrait pour la première fois le percevrait sans l'identifier exactement avec d'autres échantillons de la même substance et sans concevoir son vrai nom ; mais il ne le comparerait pas moins mentalement à quelque autre objet pour l'en distinguer ou l'y assimiler, et penserait tout au moins que c'est *quelque chose* de solide, de maniable, etc. H. Spencer ne se trompe pas en disant que percevoir (dans le sens de *connaître*), c'est classer. Nos perceptions ne s'achèvent qu'à ce degré : elles sont alors rangées parmi nos idées générales, qui cependant ne sont formées que de leurs éléments. (E. Charles, *Psychologie*, p. 229.)

II. — DE LA CONNAISSANCE DE NOUS-MÊMES.

Observation. } Nous pouvons avoir de notre âme une double connaissance. {

1° Nous percevons d'abord notre existence concrète et particulière. } Cette perception s'opère au moyen de la conscience.

2° Nous pouvons nous élever à la connaissance générale et scientifique de notre nature spirituelle. } Cette connaissance s'acquiert par les opérations de la raison discursive.

I. — Nature de la conscience. } La conscience est la faculté de percevoir les phénomènes qui se passent dans notre âme au moment où ils ont lieu.

II. — Ses caractères. — Elle peut être: {

1° Spontanée. Elle porte alors le nom de sens intime: c'est le pouvoir par lequel l'âme, toujours présente à elle-même, se sent et se connaît d'une manière générale. (A)

2° Réflexe: c'est la connaissance intellectuelle et réfléchie des faits internes, en tant qu'ils affectent présentement le moi.

III. — Son objet. — La conscience connaît: {

1° Les phénomènes qui se passent dans notre âme, ou plutôt la part que nous prenons à la production de ces phénomènes pour les provoquer ou les diriger. (B)

2° La substance même de l'âme. Elle ne nous fait pas connaître seulement des phénomènes, comme la perception extérieure; le moi se connaît immédiatement comme cause dans chacun de ses actes, comme substance dans chacune de ses modifications. Cette connaissance diffère toutefois de celle que nous donne la raison sur la nature intime de l'âme humaine.

IV. — Son mode d'exercice. {

1° Dans l'état de veille, elle accompagne l'exercice de toutes nos facultés. Il est impossible que l'âme agisse sans savoir qu'elle le fait. D'autre part, la conscience s'exerce toujours sur l'âme modifiée d'une certaine manière, son objet, c'est l'âme avec les phénomènes dont celle-ci est le théâtre. Elle diffère par là des autres facultés avec lesquelles on l'a parfois confondue.

2° Dans le sommeil, il est vraisemblable qu'elle s'exerce, au moins sous la forme de sens intime: nous ne rêvons pas sans en avoir, au moment même, un certain sentiment.

V. — Importance de la connaissance du moi. } Les actes de conscience provoquent en nous l'apparition des idées. {

1° D'unité: le seul être vraiment un, c'est-à-dire indivisible qu'il nous soit donné de percevoir dans le monde créé, c'est le moi: l'âme, grâce à la conscience, se voit toujours identique au milieu de la multiplicité des phénomènes qui la modifient, et se reconnaît comme une unité vivante. Nous appliquons ensuite cette idée, par voie d'analogie, au monde extérieur.

2° De cause: l'âme en même temps qu'elle se reconnaît une et identique, se conçoit comme force capable de commencer, de modifier, de suspendre certains phénomènes intérieurs. (C)

3° De substance: la conscience nous révèle le sujet un et permanent qui sert de lien aux phénomènes multiples et successifs, etc. etc.

A. — Le sens intime est une aperception vague, primordiale, propre au composé humain, où l'âme, plutôt passive qu'active, se contente d'éprouver, de sentir ce qui se passe en elle ou dans le corps. Le sens intime est au fond de tous les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité. La conscience réflexe est un mode de l'intelligence. (R. P. Jaffre, *Cours de philosophie*, p. 190.)

B. — La conscience est la connaissance que nous prenons d'un phénomène en même temps qu'il se passe en nous. Est-ce à dire que tout ce qui s'accomplit dans notre être, la conscience nous le révèle? Non. Quand ces phénomènes sont produits par des forces étrangères agissant en nous et sur nous, quand l'état que cette influence crée dans notre être ne nous laisse point la liberté d'agir par nous-mêmes, alors la conscience est ou complètement éteinte, ou singulièrement obscurcie.

Ainsi dans le sommeil profond, dans les accès les plus violents de la passion, dans la folie, bien que certains phénomènes de la sensibilité soient surexcités d'une façon souvent prodigieuse, nous perdons plus ou moins conscience de nos actes, car, suivant les expressions du langage populaire, nous ne savons plus ce que nous faisons. Chez l'enfant nouveau-né, la sensibilité qui jouit et qui souffre est bien la même que celle qui jouira et souffrira dans l'adolescent et dans l'homme fait; quelques-unes des causes qui continueront plus tard à agir sur lui, font déjà couler ses larmes. L'activité avec laquelle il meut ses membres, et en particulier ses lèvres, pour prendre de la nourriture, cette activité même est aussi celle qui se développera peu à peu et lui permettra d'accomplir des mouvements de plus en plus soutenus et compliqués. Dans les premiers jours de la vie, cependant, l'enfant n'a conscience ni de cette sensibilité ni de cette activité même, parce que ce n'est pas lui, à proprement parler, qui exerce et qui dirige ses facultés; c'est la vie physique qui les contraint à se manifester.... Ce que la conscience nous fait connaître, ce n'est donc pas l'ensemble entier des phénomènes qui se produisent en nous, c'est la part que nous prenons dans la production de ces phénomènes, soit pour les provoquer, soit pour les diriger par nous-mêmes. (H. Joly, *Cours de philosophie*, p. 30.)

C. — Aussi longtemps que je me sens exister, que j'ai la conscience de moi-même, j'ai en même temps la conscience d'exercer une action. J'agis, et j'agis continuellement: c'est même parce qu'il est continu, et en conséquence voilé par une habitude profonde, que ce fait fondamental de ma nature m'était d'abord caché. Mais, en y regardant de plus près, je m'aperçois qu'une activité dont je ne sais le principe, une activité dont je dispose librement, est le fond même de mon existence. L'action des objets extérieurs tend sans cesse à me faire oublier mon action propre; mais je ne vois pas sans regarder en quelque mesure, je n'entends pas sans écouter jusqu'à un certain point; je me connais; je ne suis moi que par mon activité; et, comme je me sens intimement uni à un organisme qui m'obéit en me résistant, mon activité est toujours un effort. L'effort baisse-t-il en degré? la conscience que j'ai d'exister devient plus faible; en même temps, les impressions des objets deviennent vagues, et je cède de plus en plus aux sollicitations des causes étrangères de peine ou de plaisir. L'effort est-il entièrement suspendu? Je tombe dans l'état de sommeil; une vie obscure persiste; les impressions des objets extérieurs se révèlent encore par les mouvements instinctifs qu'elle suscitent; mais le moi, la personne intelligente

VI. — De la connaissance générale et scientifique de l'âme.	1° Son objet.	Elle a pour objet les éléments fondamentaux et essentiels qui constituent l'âme humaine, par exemple, la pensée, la volonté, etc.
	2° Comment elle se forme.	Elle se forme par l'application des procédés généraux d'abstraction et de généralisation que nous avons indiqués plus haut comme moyen d'acquies la connaissance intellectuelle des corps. Pour connaître, par exemple, la nature de la pensée et non pas ma pensée personnelle, il faut que je la dépouille de toutes les formes qu'elle peut revêtir accidentellement en moi. Je pourrai de la sorte me rendre compte de son essence et des caractères fixes qu'elle doit conserver dans n'importe quel esprit.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Des cinq sens. — Des notions que nous devons à chacun d'eux en particulier. — Des notions que nous devons à deux ou plusieurs sens.
- 2° Énumérer et classer les sens sous le double rapport de l'utilité pratique et de la dignité morale.
- 3° Qu'entend-on par les qualités premières et les qualités secondes de la matière?
- 4° Comment arrivons-nous à la connaissance de la matière? — Cette connaissance est-elle à proprement parler une perception ou une conception?
- 5° En quoi consiste la différence des perceptions naturelles et des perceptions acquises? — De l'éducation des sens par l'esprit.
- 6° Qu'appelle-t-on les erreurs des sens? — Expliquer comment il est vrai de dire que les sens ne nous trompent pas, mais que c'est l'esprit qui se trompe en interprétant mal les données des sens. Donner des exemples.
- 7° Qu'entendait-on au moyen âge par *sensible propre*, *sensible commun* et *sensible par accident*? — Y a-t-il des analogies entre cette distinction et la théorie admise par l'école écossaise?
- 8° Percevons-nous la substance même des corps? — Montrer les services que l'entendement rend aux sens et la transformation qu'il fait subir à l'idée que nous avons du monde extérieur.
- 9° Objets et instruments de la perception externe. — Objets et instruments de la perception interne. — Comparez entre elles ces deux espèces de perceptions.
- 10° Exposer les différents sens du mot *Conscience* en philosophie.
- 11° La conscience est-elle véritablement une faculté? — Avons-nous conscience de Dieu et du monde extérieur?
- 12° Quelle est l'idée que la conscience nous donne du moi? — Nous fait-elle connaître sa nature?
- 13° Prouver que la conscience accompagne toutes les opérations des autres facultés de l'âme, et qu'elle est le centre auquel toutes les autres modifications de l'âme aboutissent.

et morale a disparu, pour faire place à l'animal, qui demeure seul. L'activité, en se réveillant, réveille la conscience, et plus l'effort croît en énergie, plus les connaissances deviennent claires et distinctes, plus aussi les penchants rentrent sous le joug de la volonté. — L'effort étant (pour Maine de Biran) la condition de la conscience, et la conscience étant la condition de toute connaissance, l'effort est nommé, d'après une terminologie empruntée au programme de l'Académie de Berlin, le *fait primitif du sens intime*. (Ernest Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, p. 28.)

— C'est un fait qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser. Le fait est certain, et ce qui ne l'est pas moins, c'est que le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère; nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes. (V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 22.)

— Quelques philosophes vont plus loin, et soutiennent que nous avons conscience des *objets extérieurs, de notre propre corps et de Dieu lui-même*. « La conscience, dit Hamilton, est coextensive à toutes nos facultés; elle doit, dès lors, s'étendre jusqu'où elles s'étendent. Or nous avons la connaissance du monde extérieur, de notre propre corps et de Dieu; nous devons donc avoir conscience de ces connaissances, qui impliquent elles-mêmes la conscience de leur objet, car si vous anéantissez la conscience de l'objet, vous anéantissez la conscience de l'opération. » Le vice du raisonnement est manifeste: la connaissance d'un objet ne suppose nullement la conscience de cet objet en lui-même, mais seulement la conscience de son idée présente à l'âme. — Tout ce que nous pouvons accorder pour les objets extérieurs, c'est que dans l'exercice de son activité propre, le *moi* entrant à tout instant en conflit avec des forces étrangères, se distingue par le fait même du non-moi, dont il perçoit indirectement l'existence. Mais ces *forces étrangères* elles-mêmes demeurent inconnues à la conscience. Il n'en est plus de même s'il s'agit de notre propre corps. Le moi se sent toujours uni à une étendue et à une résistance qui lui est en quelque sorte coessentielle; nous admettons donc qu'il y a en nous un sentiment subjectif du corps propre, et en ce sens une conscience de notre propre corps... Mais cette conscience ou ce sentiment ne me révèle nullement ce qui se passe en mon corps; toutes les modifications qu'il peut subir sont du domaine des sens. — Quant à Dieu, il nous est connu par la raison, non par la conscience. Quelque présent, en effet, qu'il soit à notre âme, il n'est pas nous, et nous n'avons pas conscience de lui. Les imperfections que nous sentons en nous supposent l'idée de l'être parfait, absolu; elles peuvent être la condition de l'acte intellectuel par lequel nous percevons l'être lui-même. Elles ne sont point sa révélation expérimentale. (R. P. Regnault, *Cours de Philosophie*, p. 60.)

**N° VIII. — Principes directeurs de la connaissance. —
Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou
l'hérédité ?**

- Eclaircissement préliminaire. } On appelle *principes directeurs* de la connaissance certains jugements essentiels à toute intelligence humaine, et sans lesquels le travail de la pensée deviendrait impossible. Ces jugements, énoncés dans le langage, portent plus souvent le nom de *vérités premières*. Ils se rattachent à une faculté que nous avons appelée *la raison*, et dont il est nécessaire de parler tout d'abord.
- I. — Nature de la raison. } La raison est la *faculté de connaître le supra-sensible*, c'est-à-dire ce qui, de sa nature, est intellectuel (comme Dieu et l'âme humaine), et ce qui, dans les objets physiques, ne peut pas être atteint par la perception des sens.
- 2° Autres définitions. } 1° Jouffroy définit la raison: *la faculté de comprendre*.
2° Bossuet et les Scolastiques lui ont donné les noms d'*intellect*, d'*entendement*, pour la distinguer des sens ou de l'imagination.
- II. — Son objet. } La raison a pour objet:
1° Ce qui est en soi supra-sensible, comme l'*infini*, l'*être*, etc.
2° Ce qui dans les corps est caché sous les formes externes, comme les notions d'*être*, de *contingent*, de *fini*, etc.; et de plus, les relations de ces notions entre elles.
3° Ce qui, étant sensible de sa nature, devient, par les procédés rationnels, un concept général, comme l'*étendue*, la *couleur*. La perception des sens atteint *cette* couleur concrète. La raison perçoit la couleur en général.
- III. — Ses formes. } 1° La forme la plus simple et la plus générale de la raison est le *sens commun*.
2° Quand la raison s'exerce dans le domaine de la vérité pure, elle porte le nom de *spéculative*.
3° Quand elle s'exerce dans le domaine des vérités morales, on l'appelle *raison pratique* ou *conscience morale*. (A)
4° Elle porte le nom de *goût* quand elle apprécie le beau.
- Remarque. } (A un autre point de vue, on la distingue encore en *intuitive* et *discursive*. — Nous ne parlerons que des opérations immédiates de la raison, réservant pour un chapitre spécial ce qui concerne son travail *discursif*.)
- IV. — Analyse de la raison. (B) } L'objet de la raison peut se ramener à deux éléments:
1° Les notions premières. } On appelle ainsi *certaines idées simples, absolues, universelles, essentielles à la vie intellectuelle et morale, fondement de toutes nos connaissances* (idées d'être, de cause, etc.)
2° Les vérités premières. } Ce sont *certaines jugements primitifs, évidents, universels, et correspondant aux notions dont nous venons de parler*. Ex. : tout ce qui commence d'être a une cause.

A. — Kant regarde la raison théorique et la raison pratique comme deux facultés distinctes. C'est une erreur. La raison théorique et la raison pratique ont le même objet, la connaissance du vrai. La première considère le vrai comme tel, se bornant à la simple connaissance scientifique de la vérité. La seconde s'occupe du vrai en tant qu'il se rapporte aux autres actes, et qu'il devient la règle des opérations. La raison pratique n'est donc au fond qu'une *extension* de la raison théorique; c'est la raison théorique appliquée aux actes. Or, la simple extension d'un objet ne suffit pas pour constituer deux facultés diverses. (R. P. Jaffre, *Cours de philosophie*, p. 198.)

B. — La perception externe a pour objet les corps et leurs qualités. La perception interne, ou conscience, nous révèle les actes qui procèdent du moi, et, par là même, le sujet qui produit ces actes, ou la substance de l'âme. Toutefois, en disant que la conscience atteint la substance de l'âme, on ne veut pas faire entendre qu'elle nous donne une connaissance scientifique de l'âme, de ses attributs essentiels; la conscience perçoit l'âme diversement modifiée, sans pouvoir nous dire ce que c'est que l'âme, de même que mes yeux, en se dirigeant vers un tableau noir, perçoivent non seulement la couleur noire, mais le tableau auquel elle appartient, sans toutefois pouvoir m'instruire de ce que c'est qu'un tableau. On le voit donc, les objets de ces deux perceptions, sens et conscience, sont limités dans leur existence, sujets au changement, et nous comprenons que s'ils existent, ils pourraient ne pas exister. Ce sont, en effet, ou de simples phénomènes, ou des qualités accidentelles appartenant à un sujet particulier et contingent. Cependant nous voulons connaître, et nous connaissons, en effet, autre chose que de pures modifications, nous concevons que, le phénomène une fois accompli ou la qualité supprimée, l'être auquel l'un et l'autre appartaient n'a pas été altéré dans son essence; cette essence est immuable; de plus, nous pouvons supposer cette essence dépouillée des limites que l'étendue lui impose dans tel objet particulier nous pouvons la transporter à d'autres êtres, la généraliser; nous arrivons ainsi à former les idées ou notions de substance, d'unité, de genre, d'espèce, d'être, etc. La faculté au moyen de laquelle notre activité intellectuelle pénètre au delà du sensible s'appelle la *raison*. Pour que l'objet de cette faculté se révèle à nous, il est nécessaire qu'aux données de l'expérience s'ajoute un mouvement propre de notre activité intellectuelle. Si, par exemple, je veux connaître l'essence d'un objet physique, j'étudierai, sans doute, ses propriétés sensibles; mais l'acte personnel par lequel j'arriverai à cette connaissance purement intellectuelle et scientifique du corps est l'effet de mon activité intelligente, c'est un acte de raison. — L'ensemble des réalités que la raison seule peut atteindre est appelé *ordre* ou *monde intelligible*, par opposition à l'*ordre* ou *monde sensible*. (A. L.)

- V. — Caractère des notions premières. Elles sont :
- 1° *Primitives* : elles sont inhérentes à l'esprit humain, ne dérivent d'aucune autre, et toutes les autres les supposent.
 - 2° *Nécessaires* : on ne conçoit pas la non-existence de l'objet auquel elles correspondent, et on ne comprend pas une intelligence qui ne les posséderait pas. (A)
 - 3° *Universelles* : on les retrouve chez tous les hommes, et elles sont dans toutes nos pensées.
 - 4° *Absolues* : elles subsisteraient alors même qu'il n'y aurait aucune intelligence humaine pour les concevoir.
 - 5° *Clares par elles-mêmes* : elles ne peuvent être définies avec rigueur ; elles servent, au contraire, à définir toutes les autres notions.
- VI. — Énumération des notions premières.
- On range ordinairement parmi les notions premières les idées d'*être*, d'*infini*, de *cause*, de *substance*, les idées de *vrai*, de *beau* et de *bien*. Quelques philosophes y ajoutent, à tort selon nous, les idées d'*espace* et de *temps*.
- VI. — Caractères des vérités premières. — Elles sont :
- 1° *Nécessaires* : non seulement je conçois clairement qu'un fait n'existe pas sans une cause qui l'explique ; mais je conçois que le rapport ainsi énoncé ne saurait être différent.
 - 2° *Universelles* : elles sont le fond commun de toutes les intelligences. (B)
 - 3° *Impersonnelles* : elles sont indépendantes de l'intelligence qui les conçoit. Il ne faudrait pas en conclure que la raison ou faculté subjective de les concevoir, est elle-même impersonnelle. (C)
 - 4° *Directives*. — Elles sont si fortement imprimées en nous, qu'elles président, même à notre insu, à tous nos jugements intellectuels, à tous les actes de notre vie morale. (D)
- VII. — Énumération des principales vérités premières.
- 1° *Principe de contradiction* : une même chose ne peut pas être et n'être pas, en même temps et dans les mêmes circonstances. — Ce principe s'appelle aussi quelquefois *principe d'identité*, et s'énonce alors sous cette forme : ce qui est, est.
 - 2° *Principe de raison suffisante* : toute chose a sa raison ; ou : rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. — Ce principe, en se subdivisant, donne naissance aux deux suivants :
 - 3° *Principe de causalité* : tout ce qui commence d'être a une cause.
 - 4° *Principe de substance* : tout phénomène, toute qualité, toute manière d'être suppose une substance.
 - 5° *Principe de finalité* : tout être a une fin.
 - 6° *Principe de l'ordre* : rien n'est capricieux, tout a des lois. — C'est une forme différente du principe précédent.
- VIII. — Origine des idées et vérités premières.
- 1° *Etat de la question.*
- 1° Il ne s'agit ici, ni de l'origine des notions *concrètes et particulières*, ni de la formation des idées *abstraites, collectives et générales* ; les premières, en effet, n'ont besoin, pour être produites en nous, que de la présence des objets devant les sens ou la conscience ; les autres se forment par la faculté d'abstraire, de comparer et de généraliser.
 - 2° Il s'agit de l'origine des idées *rationnelles* proprement dites, c'est-à-dire des notions absolues, nécessaires, universelles.
- 2° *Solution.*
- 1° Les représentations sensibles sont le *point de départ* (et non le *principe*, comme le veulent les sensualistes) de l'activité intellectuelle, et la matière obligée sur laquelle elle opère pour former ses concepts.
 - 2° L'intellect, appliqué aux représentations *sensibles*, les rend *intelligibles*, et voici comment :
 - 3° Les sens perçoivent dans l'objet ce qui l'individualise, par exemple : la couleur spéciale ; l'intellect, mis en

A. — Les voilà, ces notions que je ne puis contredire ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je juge tout, en sorte que je ris, au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées immuables me présentent. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.*)

B. — Entre l'intelligence d'un pâtre et celle de Leibniz, il n'y a pas de différence touchant certains points.

C. — Elles n'en existeraient pas moins, quelque nul esprit ne les connût, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait d'yeux pour en être éclairé. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.*)

D. — Ces notions et vérités premières sont comme des germes que nous portons dans notre esprit et que certains traits de lumière y font éclore. (Joubert, *Pensées.*)

VIII. — Origine des idées et vérités premières. (Suite)

2° Solution: Doctrine scolastique sur l'origine des idées premières. (Suite).

présence de cette représentation tout extérieure et superficielle, pénètre, en vertu de l'activité qui lui est propre, jusqu'à l'essence cachée sous les propriétés et les phénomènes, et saisit ce que l'objet perçu a de commun avec d'autres individus; à savoir: l'être, la substance, etc.
4° La connaissance ainsi formée est universelle et nécessaire. (A)

Doctrine scolastique sur l'origine des vérités premières.

La raison est la faculté de saisir les conditions nécessaires des choses; or les principes de raison expriment les conditions nécessaires de toute existence. Pourquoi donc la raison ne pourrait-elle pas concevoir par sa vertu propre ces vérités absolues? Pour qu'elle puisse ainsi s'élever de l'ordre sensible à l'ordre intelligible, du contingent au nécessaire, il suffit qu'il y ait entre ces deux ordres, si différents qu'ils soient, une connexion logique; et cette connexion existe. Pour la saisir, la raison n'a pas besoin d'un travail lent et pénible; elle analyse un seul jugement particulier, celui-ci par exemple: « ce meurtre suppose un meurtrier; » elle comprend que, les deux termes du rapport pouvant changer indéfiniment, le rapport même subsiste universel et nécessaire. Ce rapport est celui de l'effet à la cause, et il s'exprime ainsi: tout effet a une cause. Voilà la loi métaphysique trouvée. (R. P. Renault) — Ce procédé porte le nom d'induction rationnelle.

Remarque.

Cette doctrine, confirmée par l'expérience et conforme à la double nature de l'homme, nous semble bien préférable aux divers systèmes que nous allons maintenant passer en revue.

3° Autres solutions.

1° Empirisme.

1° Exposé.

Le sensualisme ou empirisme s'appuyant sur l'ancien adage: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, prétend que toutes nos idées, les idées nécessaires aussi bien que les idées contingentes, sont acquises au moyen de l'expérience sensible; seulement, les premières sont le résultat du travail de l'esprit sur les matériaux qui lui sont fournis par l'expérience sensible. Condillac prétendait que toutes nos idées avaient leur source dans la sensation. Locke admettait de plus, comme source de nos idées, la conscience et la réflexion. Ce dernier suppose qu'à l'origine l'intelligence est comme une *table rase*, vide de tout caractère.

2° Réfutation.

1° Les idées nécessaires ne peuvent tirer leur origine de l'expérience. L'expérience marque ce qui est, jamais ce qui doit être; la nécessité lui échappe complètement. (B)

A. — L'âme, unie et comme mêlée aux organes corporels, exerce par là même les actes de la sensibilité et de l'imagination organique. C'est par ces actes que s'opère la *représentation sensible*, qui montre les objets comme distincts et séparés de nous, mais non pas encore comme *être*. Car le propre de la perception expérimentale est de saisir les objets, non pas comme ils sont dans leur essence, mais seulement dans leur rapport avec nos facultés sensibles. Toutefois, l'activité de l'âme n'est pas entièrement enchaînée par les organes : elle a le pouvoir d'agir, seule et sans leur concours. Elle peut ainsi s'élever de la région organique, si l'on peut parler ainsi, à un horizon supérieur. Mais comment se fera cette ascension ? L'âme se sépare du sensible par un double dégagement : elle fait successivement abstraction et du phénomène subjectif de l'impression ou sensation reçue par les organes, et du fait de la perception externe, qui montre l'objet dans son existence concrète et sensible. Quand cette double abstraction est achevée, quand tout ce dégagement est fini, l'intelligence lit dans son objet, le perçoit en *tant qu'il est être*, et s'en forme l'idée intellectuelle. — Il faut observer que cette double abstraction se produit sans effort. Elle s'opère naturellement par l'activité de l'intelligence, à la suite de la sensation et de la perception expérimentale. (Tongiorgi, *Abrégé de philosophie*.)

B. -- Les principes sont des vérités nécessaires et non des vérités contingentes. Depuis le commencement du monde il s'est toujours rencontré que la surface d'un triangle était égale à la moitié de la surface d'un rectangle de même base et de même hauteur ; il est aussi arrivé que le soleil s'est levé à l'orient et couché à l'occident. En ce qui dépend de l'expérience, ces vérités sont de même nature, et elles ont le même degré de certitude ; mais il n'y a personne qui ne comprenne qu'il y a cette différence entre elles, que la première embrasse l'universalité des temps et des lieux, parce que le contraire est impossible, au lieu que la seconde est temporaire et locale, pouvant cesser d'être à chaque instant par le seul effet de la volonté du législateur des mondes. De même que l'expérience ne peut nous apprendre que deux fois trois font nécessairement six ; de même elle ne saurait nous enseigner que certains effets impliquent nécessairement une cause intelligence et intentionnelle. L'expérience nous apprend ce qui fut : ce qui est doit être est placé hors de son domaine. (Th. Reid, *Essai VI*, chap. vi, t. V, p. 164, traduction de M. Jouffroy.)

VIII. — Origine des idées et vérités premières. (Suite.)

Autres solutions. (Suite.)

1° Empirisme. (Suite.)

2° Réfutation. (Suite.)

2° L'empirisme détruit la certitude. En attribuant à l'expérience l'origine des notions et vérités premières, il leur ôte tout caractère de nécessité; et comme tout l'édifice de nos connaissances repose sur elles, cet édifice se trouve par là même ébranlé.

3° Il détruit les fondements de la morale. Si les idées du devoir et des rapports de l'homme avec Dieu, si les principes des mœurs sont le résultat du travail de l'esprit sur les données de l'expérience sensible et qu'ils n'aient rien d'absolu, de nécessaire, toute morale qui s'appuie sur ces idées et sur ces principes devient elle-même variable et changeante au gré des penchants, des passions et de l'intérêt. (A)

C'est un fait, dit Stuart Mill, que lorsque deux perceptions se sont rencontrées ensemble ou successivement dans une conscience commune, l'une ne peut pas se reproduire sans que l'autre ait une tendance à se reproduire également; et plus les deux faits se représentent souvent associés l'un à l'autre, plus la tendance à les lier devient énergique. Il s'établit alors une habitude qui, en vertu d'une loi particulière (dont nous parlerons plus tard), devient invincible par la répétition fréquente. C'est par des associations inséparables et indissolubles de ce genre qu'il faut expliquer, non seulement les principes de la physique, de la mécanique, mais encore les principes des mathématiques, les axiomes; en un mot, les principes les plus élevés de l'entendement humain.

1° Exposé.

2° Théorie de l'association.

2° Réfutation.

1° Cette théorie ne rend pas compte de l'universalité absolue des principes nécessaires, car les associations doivent varier selon les habitudes intellectuelles de chacun.

A. — Le système empirique tombe devant une discussion sérieuse. Pour faire entrer les idées et les vérités nécessaires dans leurs théories, Locke et ses disciples sont obligés de les dénaturer. C'est ainsi qu'ils considèrent la *causalité* comme la *succession des événements*; la *substance* comme une *collection de qualités*; le *bien* comme l'*utile*; l'*infini* comme la *négation du fini*, etc ..

Pour David Hume, Th. Brown, Stuart Mill, la cause n'est que l'*antécédent invariable d'un phénomène subséquent*. David Hume a exposé le premier cette théorie, et donné pour exemple une bille qui pousse l'autre.

D'après Stuart Mill, « la cause est la série des conditions, l'ensemble des antécédents sans lesquels les faits ne seraient pas arrivés... L'*antécédent invariable* s'appelle la *cause*... Le *conséquent invariable* s'appelle l'*effet*. »

Th. Reid oppose à cette théorie, qu'il y a des successions invariables dans lesquelles l'antécédent n'est nullement la cause du conséquent; par exemple, la succession de la nuit et du jour, de l'enfance et de la jeunesse, de la vie et de la mort. (P. Bouat, *Cours de Philosophie*, p. 142.)

VIII. — Origine des idées et vérités premières. (Suite.)

Autres solutions. (Suite.)

2° Théorie de l'association. (Suite.)

2° Réfutation. (Suite.)

2° Elle n'explique pas davantage la *nécessité* de ces principes premiers ; car cette nécessité est *objective*, tandis que l'habitude contractée d'associer indissolublement deux idées est un fait purement *subjectif*. (A)

3° Pour ce qui concerne, en particulier, le principe de causalité, il s'en faut de beaucoup que l'expérience nous fournisse une association inséparable et constante de la cause et de l'effet. (B)

D'après l'école anglaise la plus récente (Spencer, Lewes, Murphy), ce n'est plus un seul homme qui parvient à lui tout seul à former par l'association indissoluble les principes rationnels : c'est la suite des générations humaines qui y contribuent toutes pour leur part, et qui transmettent aux générations suivantes les habitudes des générations antérieures, en y ajoutant chacune leur propre part d'action. En un mot, les notions et vérités premières ne sont pas seulement, comme pour Mill, des associations inséparables ; ce sont des associations et des habitudes *héréditaires*. C'est l'espèce qui fait les expériences et qui transmet aux individus des prédispositions des lois. Chacun y concourt, en même temps que chacun subit l'influence de ceux qui ont précédé. Les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît de génération en génération, et nous explique ce que nous appelons les formes de la pensée.

3° Théorie de l'hérédité.

1° Exposé.

2° Réfutation.

1° L'habitude, héréditaire ou non, est un fait *subjectif*, qui ne peut rendre compte de la *nécessité intrinsèque* des principes premiers.

A.— Je ne puis, par une simple habitude de mon esprit, imposer une loi aux choses. Mais je devrais pouvoir, par des actes de volonté énergiques, changer mes habitudes intellectuelles, mes associations d'idées, et cependant je ne puis cesser d'admettre la certitude des axiomes : — (P. Janet, *Traité élémentaire de Philosophie.*)

B. — « Si nous ne doutons pas du principe de causalité, nous dit M. Mill, c'est qu'aucune expérience contraire, au moins directe, ne nous a forcés de rompre la liaison qui existe dans notre esprit... » L'explication de Mill pêche par la base, parce qu'en effet, il s'en faut de beaucoup que l'expérience nous fournisse une association inséparable de la cause et de l'effet, d'un antécédent et d'un conséquent. Combien de phénomènes dont nous ne connaissons pas l'antécédent ! combien d'effets dont nous ne connaissons pas la cause ! et cela parmi les phénomènes qui nous sont les plus familiers, et qui importent le plus à nos intérêts ! On peut dire même que les phénomènes dont les causes nous sont inconnues surpassent de beaucoup en nombre ceux dont les causes nous sont connues. Par exemple, qui peut dire les causes de la plupart des maladies épidémiques ? L'étiologie est la partie la plus obscure de la médecine. En météorologie, nous ignorons les causes d'un très grand nombre de phénomènes. En physique, il est vrai, on en a expliqué beaucoup, mais ce n'est que depuis trois siècles : auparavant, les vraies causes étaient inconnues. En un mot, dit Helmholtz : « Le nombre des cas où nous pouvons démontrer le rapport causal est bien peu considérable par rapport au nombre des cas où cette dénomination nous est impossible. Si donc la loi causale était une loi d'expérience, sa valeur inductive serait bien peu satisfaisante... Nous sommes donc amenés à considérer la loi de causalité comme une loi de notre pensée préalable à toute expérience. » (P. Janet, *Traité élémentaire de Philosophie*, p. 211.)

— Ce principe (de causalité) est réel, certain, incontestable ; et quels en sont les caractères ? D'abord il est universel. Je demande s'il y a un sauvage, un enfant, un vieillard, un homme sain, un homme malade, un idiot même, pourvu qu'il ne le soit pas complètement, qui, lui étant donné un phénomène qui commence à exister, à l'instant n'y suppose une cause ! Assurément, si nul phénomène n'est donné, si nous n'avons l'idée d'aucun changement, nous ne supposons point, nous ne pouvons supposer une cause ; car où nul terme n'est connu, quel rapport peut être saisi ? Mais c'est un fait qu'ici, un seul terme donné, nous supposons l'autre et leur rapport ; et cela universellement ; il n'y a pas un seul cas où nous ne jugions ainsi.

Bien plus, non seulement nous jugeons ainsi dans tous les cas, naturellement et par la vertu instinctive de notre entendement, mais essayez de juger autrement ; essayez, un phénomène vous étant donné, de n'y pas supposer une cause ; vous ne le pouvez : le principe n'est pas seulement universel, il est nécessaire ; d'où je conclus qu'il ne peut dériver des sens. En effet, quand on accorderait que la sensation peut donner l'universel, il est évident qu'elle ne peut donner le nécessaire... Il répugne que les sens puissent donner ce qui doit être, la raison d'un phénomène, encore moins sa raison nécessaire. (V. Cousin, *Cours de l'histoire de la Philosophie*. t. III, p. 184.)

III. — Origine des idées et vérités premières. (Suite.)	Autres solutions. (Suite.)	3° Théorie de l'hérédité. (Suite.)	2° Réfutation. (Suite.)	<p>2° Qui dit <i>héritage</i> dit une possession première que des parents ont transmise à leurs descendants : mais d'où venait-elle à ces premiers parents eux-mêmes ? et comment l'avaient-ils acquise ?</p> <p>3° Cette théorie détruit la liberté en soumettant l'homme à la puissance irrésistible des habitudes intellectuelles et morales qu'il reçoit de ses ancêtres.</p>
		4° Traditionnalisme.	1° Exposé.	<p>La parole, et par conséquent l'enseignement traditionnel, est la source de toutes nos idées. Ce système, imaginé par de Bonald, en vue d'établir la nécessité absolue de la révélation, a compté au nombre de ses partisans le P. Ventura, Bonnetty, etc. (A)</p>
			2° Réfutation.	<p>1° Sans la pensée, la parole n'est qu'un son.</p> <p>2° Si les mots portaient avec eux leur idée, il n'y aurait point de langues étrangères.</p> <p>3° Faire du mot la cause efficiente de l'idée, c'est se rapprocher du sensualisme, réfuté précédemment.</p>
		5° Ontologisme.	1° Exposé.	<p>Nos idées nécessaires et les vérités premières que nous affirmons ne sont que la manifestation de l'idée de l'Être ou de l'Infini, auquel nous sommes naturellement unis ; et nous ne comprenons les choses contingentes que par leur rapport avec l'être parfait et absolu, mis en rapport avec nous par une intuition rationnelle. Cette doctrine, qu'on appelle souvent théorie de la <i>vision en Dieu</i>, a été adoptée, sous diverses formes, par Platon, Fénelon, Malebranche.</p>
			2° Réfutation.	<p>1° Cette théorie repose sur une hypothèse gratuite : la conscience ne nous dit rien sur ce prétendu fait de l'intuition.</p> <p>2° Elle est contraire à l'expérience : la connaissance que la raison nous donne</p>

A. — Il est des hommes qui sont tombés dans l'erreur en voulant trop défendre les droits de la révélation. D'après eux, la raison ne peut nous donner aucune certitude, et il n'y a pour nous qu'une source pure de vérité, qui est la révélation. De là les systèmes de fidéisme et de traditionalisme. On peut aussi ranger dans la même classe le consentement universel de M. de la Mennais, qui refuse toute certitude à la raison individuelle. De là le canon suivant : « Si quelqu'un dit que le seul Dieu véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude à la vue des choses créées, par la lumière de la raison humaine, qu'il soit anathème. » (R. P. Sambin, *Histoire du Concile œcuménique et général du Vatican.*)

VIII. — Origine des idées et vérités premières. (Suite.)	Autres solutions. (Suite.)	5° Ontologisme. (Suite.)	2° Réfutation. (Suite.)	<p>de Dieu est toute relative et indirecte : nous savons plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est : preuve que nous n'avons pas l'intuition directe de son essence.</p> <p>3° L'intuition de Dieu procure une connaissance béatifique; or le travail par lequel nous le connaissons, dans la condition présente, peut être, comme toute autre étude, accompagné d'ennui ; donc, etc. (A)</p>
			1° Exposé.	<p>D'après Descartes, les idées sont nées avec nous et nous les apportons en naissant comme « les marques que Dieu a imprimées sur notre âme. » Descartes, voyant cette opinion vivement attaquée, l'a atténuée plus tard en disant que ce qui est inné en nous, ce ne sont pas les idées elles-mêmes, mais la <i>faculté de les acquérir</i>. Leibniz a aussi modifié la doctrine de Descartes, en disant que nous avons en nous, non pas précisément des idées expresses, mais des <i>virtualités</i> ou dispositions qui se réveillent au contact de l'expérience, et qui sont dans l'âme ce que seraient dans le marbre, des veines dessinant à l'avance une figure d'Hercule que le ciseau n'aurait plus qu'à dégager.</p>
		6° Innéisme.		<p>1° L'innéisme proprement dit, ou des idées, est une pure hypothèse, qu'aucune nécessité ne légitime. (B)</p> <p>2° L'innéisme de la faculté conduit au scepticisme, du moins si on l'entend dans le sens de Kant, qui, imposant aux choses les formes de notre esprit, déclarait la raison pure incapable de certitude. Toutefois, on peut admettre comme justes ces paroles par lesquelles Descartes parut expliquer ses premières affirmations : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. » (C)</p>
			2° Réfutation.	

A. — Nulla creatura, *vi suæ rationis*, seu *naturaliter*, ut aiunt, Deum immediate cernere potest; Ens enim infinitum ullius intellectus creati objectum proportionatum ac directum esse nequit. Sed illud a fortiori dicendum est et de homine, quandiu vitam præsentem degit; etenim, ut sæpe diximus, objectum intellectus humani proportionatum aliud esse non potest, nisi rerum materialium essentia. Ad rem sanctus Thomas : « Naturalis mentis humanæ intuitus, ait, pondere corruptibilis corporis aggravatus, in prima veritate, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest; unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat, et a creaturis in Deum. »

Ecce alla verba sancti Doctoris adversus intuitionem rerum in Deo : « Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis, sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati, qui *Deum vident*, et *omnia in ipso*. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. » (P. M. Brin, *Philosophia christiana*, t. II, p. 339.)

B. — On ne peut admettre l'existence d'idées innées, que dans l'hypothèse d'idées existant comme entités intermédiaires entre l'esprit et les objets. Hors de cette hypothèse, l'idée innée est inintelligible. (A. Garnier, *Précis d'un cours de Psychologie*, liv. I, ch. I.)

C. — On a souvent rangé Platon parmi les précurseurs de l'innéisme moderne. Selon lui, l'âme aurait déjà vécu dans une vie antérieure, et les notions premières ou innées ne seraient que les *réminiscences* de cette existence.

Voici comment il explique la formation de notre idée de l'infini : « Quand un homme aperçoit les beautés d'ici-bas, et qu'il se ressouvient de la beauté véritable, son âme prend des ailes et désire s'envoler; mais, sentant son impuissance, il lève comme l'oiseau, ses regards vers le ciel; il néglige les occupations du monde, et se voit traiter d'insensé. Or, de tous les genres d'enthousiasme, celui-ci est le plus magnifique dans ses causes et dans ses effets pour celui qui l'a reçu dans son cœur et pour celui à qui il se communique; et l'homme que ce désir possède et qui se passionne pour la beauté prend le nom d'amant. En effet, comme nous l'avons dit, toute âme humaine a dû nécessairement contempler les essences; autrement, elle n'eût pu entrer dans le corps d'un homme. Mais les souvenirs de cette contemplation ne s'éveillent pas dans toutes les âmes avec la même facilité; l'une s'a fait qu'entrevoir les essences; une autre, après ses chutes sur la terre, a eu le malheur d'être entraînée vers l'injustice par des sociétés funestes, et d'oublier les mystères

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'entend-on par notions premières? — Quels sont les caractères et l'origine de ces notions premières? — Quel est le rôle de ces notions dans l'entendement humain?
 - 2° Des notions et vérités premières? — Quelles différences principales existent entre les unes et les autres? — A combien d'idées fondamentales peut-on réduire les notions premières?
 - 3° Expliquer et discuter le système de la sensation transformée. (Condillac.)
 - 4° Rapporter nos diverses connaissances aux facultés auxquelles nous les devons. — Réfuter la formule célèbre : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. »
 - 5° Exposer et discuter la théorie des idées innées et celle de la table rase.
 - 6° Quelles sont, dans les connaissances humaines, les notions qui ne procèdent, ni directement, ni indirectement de l'expérience?
 - 7° De l'origine de l'idée de cause, et du principe de causalité.
 - 8° Du principe de causalité. — Sa vraie formule. — Peut-il dériver de l'expérience?
 - 9° Qu'est-ce que le principe de causalité? — Est-il *a priori* ou *a posteriori*? — Vient-il des sens? de la conscience? ou de la raison?
 - 10° Quelle est l'origine des idées? Ont-elles toutes une origine commune?
 - 11° Exposer et apprécier le système qui fait venir les notions et vérités premières de l'association et de l'hérédité.
 - 12° Que savez-vous de l'hérédité, considérée au point de vue psychologique? Quelle est son action sur les inclinations, le caractère, l'intelligence, la moralité?
-

sacrés qu'elle avait jadis contemplés. Il est seulement un petit nombre d'âmes qui en conservent un souvenir à peu près distinct. Ces âmes, lorsqu'elles aperçoivent quelque image {des choses du ciel, sont remplies d'un grand trouble et ne peuvent se contenir : mais elles ne savent ce qu'elles éprouvent, parce que leurs perceptions ne sont pas assez nettes. C'est qu'en effet la justice, la sagesse, tous les biens de l'âme ne brillent plus, dans leurs images terrestres, du même éclat qu'autrefois : mais c'est à peine si la faiblesse de nos organes permet à un petit nombre d'entre nous, en présence de ces images, de reconnaître le modèle qu'elles représentent. Il nous était donné de contempler la beauté toute rayonnante, quand, mêlés au chœur des bienheureux, nous marchions à la suite de Jupiter, et les autres âmes à la suite des autres dieux ; nous jouissons alors du plus ravissant spectacle : initiés à des mystères qu'il est permis d'appeler divins, nous les célébrions, exempts de l'imperfection et des maux qui nous attendaient dans la suite ; nous étions admis à contempler ces essences parfaites, simples, pleines de calme et de béatitude, et ces visions rayonnaient au sein de la plus pure lumière ; et nous étions nous-mêmes purs, libres encore de ce tombeau que nous appelons notre corps, que nous traînons avec nous comme l'huitre sa prison. » (Extrait du *Phèdre*.)

N° IX. — La mémoire, l'association l'imagination.

Observation préliminaire. } Les facultés dont nous venons de parler ont pour but l'acquisition des éléments simples de la connaissance; nous allons étudier maintenant celles qui nous servent à la conservation de ces mêmes éléments.

I. — Définition de la mémoire. } La mémoire est la faculté qu'a l'âme humaine de conserver, de rappeler et de reconnaître ses connaissances passées.

II. — Explication de la définition. } Cette faculté suppose l'existence de trois pouvoirs:
 1° Le pouvoir de conserver les connaissances acquises.
 2° Le pouvoir de les rappeler ou de les rendre de nouveau présentes à notre pensée.
 3° Le pouvoir de les reconnaître.
 Ce dernier est le principal; les autres n'en sont que les conditions préliminaires. Il faut, en outre, remarquer que le deuxième élément suppose lui-même un autre pouvoir, celui d'associer nos idées entre elles; car, pour que nos idées se rappellent les unes les autres, il faut qu'elles soient unies dans notre esprit.

III. — Objet de la mémoire. } La mémoire a exclusivement pour objet les modifications passées de l'âme: « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. » (Royer-Collard.)

IV. — Ses degrés. } 1° Tantôt la mémoire reproduit, sans la reconnaître, une connaissance ancienne: un écrivain a puisé dans ses lectures des idées qu'il s'attribue de bonne foi: c'est la simple reproduction. (A)
 2° D'autres fois, elle reconnaît vaguement dans une pensée actuelle une connaissance antérieurement acquise: je suis convaincu que cette idée ne se présente pas à moi pour la première fois, mais où, quand et comment l'ai-je eue? c'est ce que je ne puis retrouver, malgré mes efforts. Ma mémoire s'arrête dans ce cas à la *réminiscence*.
 3° Le plus souvent, enfin, elle me montre dans l'acte présent la reproduction d'un acte passé; elle va même jusqu'à m'indiquer le jour, l'heure, le lieu, les circonstances de sa première apparition dans mon esprit: on donne dans ce cas à la mémoire et à la connaissance renouvelée par cet acte le nom de *souvenir*.

V. — Ses variétés. La mémoire est: } 1° Spontanée, quand elle produit d'elle-même le souvenir.
 2° Réfléchie, quand elle s'exerce après un effort de la volonté.
 3° Facile pour la conservation des choses sensibles.
 4° Facile pour la conservation des choses intellectuelles.
 Remarque. } Les uns retiennent plus facilement les figures et les couleurs, d'autres les sons, d'autres les chiffres, d'autres les dates et les faits de l'histoire, d'autres les mots... Aucune faculté ne dépend plus des organes et n'est plus précaire.

VI. — Ses qualités: } Les qualités de la mémoire sont: la facilité, la ténacité, la fidélité et la promptitude. Rarement elles se trouvent réunies.

VII. — Analyse du souvenir. Pour qu'il y ait souvenir, il faut: } 1° Une connaissance antérieure et certaine, et la possession actuelle de cette même connaissance.
 2° L'idée d'un temps écoulé entre la première perception et son souvenir.
 3° L'idée de notre identité personnelle, c'est-à-dire de l'existence du moi pendant ce temps. (B)

A. — Les Platoniciens croyaient que nous avions déjà pensé autrefois à ce que nous retrouvions en nous; et pour les réfuter, il ne suffit pas de dire que nous ne nous en souvenons pas; car il est sûr qu'une infinité de pensées nous reviennent que nous avons oublié d'avoir eues. Il est arrivé qu'un homme a cru faire un vers nouveau, qu'il s'est trouvé avoir lu mot pour mot longtemps auparavant dans quelque ancien poète; et souvent nous avons une facilité non commune de concevoir certaines choses, parce que nous les avons conçues autrefois sans que nous nous en souvenions. Il se peut aussi qu'il reste à un tel homme des effets des anciennes impressions sans qu'il s'en souviennne. Je crois que les songes nous renouvellent ainsi souvent d'anciennes idées. Jules Scaliger ayant célébré en vers les hommes illustres de Vérone, un certain soi-disant Brignolus, Bavaois d'origine, mais depuis établi à Vérone, lui parut en songe et se plaignit d'avoir été oublié. Jules Scaliger, ne se souvenant pas d'en avoir ouï parler auparavant, ne laissa pas de faire des vers élégiaques à son honneur, sur ce songe. Enfin, le fils, Joseph Scaliger, passant en Italie, apprit plus particulièrement qu'il y avait eu autrefois à Vérone un célèbre grammairien ou critique savant de ce nom, qui avait contribué au rétablissement des belles-lettres en Italie... Il y a bien de l'apparence que Jules Scaliger avait lu quelque chose de Brugnol, dont il ne se souvenait plus, et que le songe fut en partie le renouvellement d'une ancienne idée. (Leibniz, *Nouveaux Essais*, liv. I, ch. III, p. 74.)

B. — Voyons d'abord quels sont les objets auxquels s'applique la mémoire. Car c'est un point sur lequel on se trompe assez souvent. En premier lieu, on ne peut se rappeler l'avenir; l'avenir ne peut être l'objet que de nos conjectures et de nos espérances; ce qui ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir une science de l'espérance, nom que parfois l'on donne à la divination. La mémoire ne s'applique pas davantage au présent: c'est l'objet de la sensation; car la sensation ne nous fait connaître, ni le futur, ni le passé; elle nous donne le présent, et pas autre chose. La mémoire ne concerne que le passé, et l'on ne peut jamais dire qu'on se rappelle le présent quand il est présent; par exemple, qu'on se rappelle cet objet blanc au moment même où on le voit, pas plus qu'on ne se rappelle l'objet que l'esprit contemple, au moment où on le contemple et où on le pense; on dit seulement qu'on sent l'un et qu'on sait l'autre. Mais lorsque, sans la présence des objets eux-mêmes, on en possède la présence et la sensation, alors c'est la mémoire qui agit; et c'est ainsi qu'on se souvient que les angles du triangle sont égaux à deux droits, tantôt parce qu'on a appris ce théorème et que l'intelligence l'a conçu, tantôt parce qu'on l'a entendu énoncer, ou qu'on en a vu la démonstration, ou qu'on l'a obtenue de telle autre façon pareille. En effet, toutes les fois qu'on fait acte de souvenir, on se dit dans l'âme qu'on a antérieurement entendu la chose, qu'on l'a sentie ou qu'on l'a pensée. — Ainsi donc, la mémoire ne se confond ni avec la sensation, ni avec la conception intellectuelle; mais elle est ou la possession ou la modification de l'une

- VIII. — Conditions du souvenir:
- 1° Physiologiques. { Il est très certain que la mémoire dépend en grande partie d'un certain état du cerveau; des altérations subies par cet organe ont amené les faits les plus surprenants d'*amnésie* ou d'*hypermnésie*; mais c'est tout ce que nous savons; la détermination exacte des conditions physiologiques du souvenir n'a pas été faite encore.
 - 2° Psychologiques. { La vivacité du souvenir est en raison directe de l'intensité de l'*attention* et du degré de *liaison* dans les idées.
- IX. — Explications du souvenir.
- 1° Physiologique. { Les idées et les modifications intellectuelles s'impriment dans le cerveau même. Les esprits animaux parcourent cet organe en y faisant des *plis*, dit Descartes, en y creusant des sillons, dit Malebranche. Là se cachent les phénomènes intimes que doit garder la mémoire. Ils se réveillent et revivent quand les esprits animaux défont ces plis ou repassent par les mêmes sillons.
 - 2° Psychologique. { L'âme seule est le siège de la mémoire, c'est en elle que se gravent les idées et les connaissances. Elle en garde constamment une vue et une notion inconsciente et *directe*. Cette vue, à la suite de certaines excitations intérieures ou extérieures, devient réflexe, et constitue ainsi l'acte du souvenir. (Leibniz, Damiron, etc.)
 - Appréciation. { Ces hypothèses, quelque ingénieuses qu'elles puissent être, laissent bien des faits sans explication. On peut dire que jusqu'ici, il n'y a aucune explication satisfaisante du souvenir.
- X. — Importance de la mémoire.
- 1° La mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de l'esprit. (Pascal.) (A)
 - 2° Sans la mémoire, la sensibilité morale est impossible; un sentiment ne saurait se produire, si le fait qui devait y donner lieu s'évanouit pour toujours aussitôt après qu'il a paru.
 - 3° Sans mémoire, pas de volonté libre, puisque aucune délibération ne pourrait avoir lieu.
- XI. — Règles pour la perfectionner.
- 1° Appliquer fortement et à plusieurs reprises son attention aux choses que l'on veut retenir. (B)
 - 2° Mettre de l'ordre dans les idées et les lier ensemble. (C)
 - 3° Pour établir ces liaisons et ces rapports dans les idées, préférer les rapports réels et profonds aux rapports arbitraires et superficiels.
 - 4° User des procédés de la *mnémotechnie*, qui consiste à associer les idées et les faits qu'on veut retenir à des objets extérieurs ou à des mots qui fixent l'imagination: tels sont les vers techniques.

- XII. — De l'association des idées.
- 1° Observation. { L'association des idées, n'est pas, à proprement parler, une faculté, mais l'opération d'une faculté, qui serait la faculté d'*association*. Quelques philosophes font de ce pouvoir une forme de la *raison* discursive; d'autres le rapportent aux facultés de *conservation*.
 - 2° Définition. { On peut définir la faculté d'association: le pouvoir par lequel l'intelligence rappelle et reproduit d'après certains rapports les idées et les phénomènes intellectuels. (D)

des deux, avec la condition d'un temps écoulé. Il n'y a pas de mémoire du moment présent dans le moment même, ainsi qu'on vient de le dire ; il n'y a que sensation pour le présent, espérance pour l'avenir, et mémoire pour le passé. Ainsi la mémoire est toujours accompagnée de la notion du temps. (Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, ch. I.)

A. — C'est par la mémoire que nous avons la connaissance immédiate des objets passés. Les sens nous enseignent ce qui est actuellement ; mais leurs connaissances seraient perdues pour nous, si la mémoire ne les conservait, et nous resterions dans la même ignorance dans laquelle nous sommes nés. (Th. Reid, t. IV.)

— Nous n'employons dans la plupart de nos raisonnements, et j'ajouterai dans la plupart de nos compositions artistiques et littéraires, que des réminiscences. C'est sur elles que nous bâtissons ; elles sont le fondement et la matière de tous nos discours. L'esprit que la mémoire cesse de nourrir s'éteint dans les efforts laborieux de ses recherches. (Vauvenargues.)

B. — Si quis unam maximamque a me artem memoriæ quærat, exercitatio est et labor. Multa ediscere, multa cogitare, et, si fieri potest, quotidie, potentissimum est. Nil æque, vel augetur cura, vel negligentia intercedit. (Quintilien, *Institutions oratoires*, lib. XI, cap. II.)

C. — Supposons qu'on recherche les lois de la mémoire, ou les moyens d'aider et d'exciter la mémoire. Les rapports essentiels et constitutifs sont l'ordre ou la division, qui aide évidemment la mémoire ; la considération des lieux, d'où la mémoire artificielle, en entendant par là, soit les lieux dans le sens propre, comme une porte, un angle, une fenêtre, etc., soit des personnes familières ou connues, ou tout autre objet à notre gré, pourvu qu'il soit placé dans un ordre déterminé, comme des animaux, des herbes ou même des paroles, des lettres, des caractères, des personnages historiques ; quoique tous ces objets ne présentent pas les mêmes facilités et les mêmes avantages, des lieux de ce genre aident beaucoup la mémoire, et l'élèvent au-dessus de ses forces naturelles. Enfin, les vers se fixent plus facilement dans l'esprit, et la mémoire les apprend mieux que la prose. Cette poignée de trois rapports, c'est-à-dire l'ordre, les lieux servant à la mémoire artificielle et les vers, constituent une espèce de secours pour la mémoire. (F. Bacon, *Novum organum*, II, 26.)

D. — Nulle pensée en nous ne languit solitaire ;
L'une rappelle l'autre, et, grâce aux nœuds secrets
Par qui sont alliés les différents objets,
En images sans fin une image est féconde.

(DE LILLE, *Imagination*, ch. I.)

XIII. — Cause de l'association des idées.

Cette association des faits psychologiques est due aux rapports qui les unissent et qui se divisent en :

1° *Naturels*: ce sont ceux qui ont leur fondement dans la nature des choses. Ils se subdivisent en :

1° *Essentiels*, qui s'imposent à notre esprit, et que notre esprit ne peut nier sans se nier lui-même; par exemple, les rapports de cause à effet.

2° *Accidentels*, qui peuvent disparaître avec les qualités ou les états dont ils dépendent: ce sont les rapports de contiguïté dans le lieu et dans le temps, les rapports de ressemblance, d'analogie, de contraste dans les choses ou dans les mots.

2° *Arbitraires*, qui sont purement conventionnels; citons comme exemple les rapports établis entre l'olivier et la paix, le drapeau et la patrie, etc. (A)

XIV. — Importance de l'association des idées.

1° L'influence de l'association des idées sur la mémoire, l'imagination, sur les jugements des hommes, et par suite sur les mœurs, est incontestable. Ainsi, on associe l'idée de bonheur à l'idée de fortune et l'on passe sa vie à poursuivre la richesse.

2° La différence des esprits consiste principalement dans la différence des rapports auxquels ils donnent leur attention, et dans les diverses manières dont ils groupent ou associent leurs idées.

3° L'esprit de conversation consiste, en grande partie, dans la faculté d'associer des idées diverses, de saisir des rapports inattendus et de passer vivement d'un sujet à un autre.

4° Toutefois, il faut se garder de croire, avec l'école anglaise contemporaine, que l'association des idées, en devenant indissoluble, peut donner naissance aux axiomes et aux principes nécessaires.

XV. — Nature de l'imagination.

L'imagination peut se définir d'une manière générale: *la faculté que nous avons de nous représenter sous une forme sensible un objet qui n'affecte actuellement aucun de nos sens.*

XVI. — Espèces d'imaginations.

On distingue ordinairement: *l'imagination reproductrice*, appelée encore *mémoire imaginative*, et *l'imagination créatrice* ou *poétique*.

XVII. — De l'imagination reproductrice.

1° Sa définition: } C'est la faculté de se représenter les objets sensibles en leur absence.

2° Son objet. }

L'imagination ne reproduit pas uniquement les qualités visibles des corps; elle peut rappeler toutes les qualités sensibles, les sons, les odeurs, etc.

3° Comment elle diffère de la mémoire. }

Comme la mémoire, l'imagination reproductrice fait revivre quelque chose du passé, mais tandis que la mémoire rappelle les *faits internes* dont nous avons eu conscience, l'imagination reproductrice fait revivre les formes sensibles que nous avons perçues par les sens.

A. — Qu'une pensée en suggère une autre; que la vue d'un objet rappelle souvent à notre esprit des situations, des sentiments qui l'ont autrefois affecté, c'est un fait connu de tout le monde, même de ceux qui se sont le moins appliqués à l'étude de l'esprit humain. Si nous suivons un chemin où nous avons autrefois passé avec un ami, les objets qui nous frappent nous rendent présents les détails de l'entretien que nous avons eu avec lui. Un point de vue nous retrace le sujet qui vint s'offrir à notre discussion. Les maisons, les bols, les ruisseaux réveillent spontanément les pensées qui nous occupèrent en les voyant. La liaison qui s'établit entre les mots et les idées; celle qui unit les mots et les phrases d'un discours que nous avons appris par cœur; celle des différentes notes d'un morceau de musique dans l'esprit de celui qui l'exécute de souvenir, nous offrent autant d'exemples familiers de cette loi générale de notre nature. — L'influence des objets sensibles pour rappeler les pensées et les sentiments est particulièrement remarquable. Lorsque le temps a effacé en quelque sorte l'impression qu'avait faite sur nous la mort d'un ami, si nous entrons pour la première fois dans la maison qu'il habitait, comme cette impression se renouvelle tout à coup! Tout ce que nous voyons, son cabinet d'étude, la chaise où nous l'avons vu assis, retracent les doux moments que nous avons passés avec lui; et nous craignons manquer à sa mémoire, si, au milieu de ces monuments de nos plus chères affections, nous laissons notre esprit s'occuper de choses indifférentes et légères. Nous éprouvons quelque chose de semblable à la vue des lieux auxquels nous sommes accoutumés d'associer de grands noms et de grands événements. La vue de ces lieux éveille bien plus vivement l'intérêt que ne peut faire la simple imagination. De là vient que nous prenons plaisir à visiter les terres classiques, les retraites qui ont inspiré le génie des auteurs dont nous admirons les ouvrages, ou les champs qui ont servi de théâtre à des actions héroïques. Cette tendance qu'ont nos pensées à s'exciter mutuellement a été appelée *association d'idées*; et, pour ne point changer un usage reçu, ou paraître revêtir de mots nouveaux des opinions anciennes, nous continuerons d'employer cette expression. Je ne puis me dissimuler cependant qu'elle n'est pas assez exacte. Si on l'emploie, comme on a fait souvent, pour désigner les lois qui règlent la succession de toutes nos pensées et de toutes les opérations de notre esprit, on donne au mot « idée » un sens beaucoup plus étendu que ne le comporte l'usage de la langue. Le docteur Reid observe avec raison que la mémoire, le jugement, le raisonnement, les passions, les affections, les desseins, en un mot, toutes les opérations de l'esprit, excepté celle des sens, sont excitées occasionnellement par une suite de pensées, de sorte que, si nous admettons que la suite de nos pensées n'est qu'une suite d'idées, il faut dire que le mot « idée » désigne toutes ces opérations diverses. En continuant donc d'employer dans ce sujet l'expression reçue et consacrée par nos meilleurs écrivains philosophes, je suis bien loin de méconnaître l'avantage qu'il y aurait à en substituer une plus précise et plus applicable au phénomène dont il s'agit. (Dugald-Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 206.)

XVII.—De l'imagination reproductrice. (A) (Suite)	1° Son importance.	<p>1° Gouvernée par l'attention, elle peut être très utile à l'intelligence: « elle sert beaucoup à empêcher les distractions et à fixer la pensée sur un sujet. » (Bossuet.)</p> <p>2° Si, au contraire, la raison cesse de la diriger, elle usurpe le rôle des autres facultés, peuple l'esprit de visions et de fantômes, et devient, selon l'expression de Malebranche, <i>la folle du logis</i>.</p>
	1° Sa définition.	L'imagination créatrice, qu'on appelle encore <i>esthétique</i> ou <i>poétique</i> , peut se définir: <i>la faculté de concevoir le beau et de le représenter sous une forme sensible.</i>
Remarque.	On lui assigne quelquefois une fonction inférieure, c'est celle de <i>combinaison des idées et des éléments de la réalité, d'après des rapports nouveaux, de façon à produire une représentation qui ne corresponde à aucun objet réel</i> , par exemple, une chimère.	
2° L'acte d'imagination créatrice se compose de deux éléments:	<p>1° La <i>conception</i> d'une idée qu'il s'agit de représenter.</p> <p>2° Le <i>choix</i> d'une <i>forme sensible</i> propre à revêtir cette idée.</p>	<p>Cet acte est une sorte de <i>création</i>. Sans doute, l'imagination ne produit pas les matériaux et les éléments dont elle se sert; mais en combinant certaines formes sensibles, elle produit un nouvel objet, qui, sans être la copie d'une réalité existante, est vrai cependant, et plaît à l'esprit par sa forme élégante ou sublime. (B)</p>
Remarque.	<p>1° Le beau conçu, représenté, senti et goûté, tel est l'objet de l'imagination esthétique.</p> <p>2° Nous développerons plus amplement la notion du beau, en métaphysique.</p>	
XVIII.—De l'imagination créatrice.	3° Son objet.	<p>1° La <i>raison</i> conçoit l'idée qu'il s'agit de rendre sensible.</p> <p>2° La <i>mémoire</i> et l'<i>imagination reproductrice</i> fournissent les images et les éléments, puisés dans les perceptions expérimentales.</p> <p>3° Le <i>goût</i> préside à la conception de l'idée, et surtout au <i>choix</i> et à l'<i>arrangement</i> des formes qui doivent la rendre sensible.</p> <p>4° L'<i>inspiration</i>, ce que Boileau appelle « du Ciel l'influence secrète », présente spontanément et offre du même coup à l'esprit l'idée et la forme.</p> <p>5° La <i>faculté motrice</i> sert à l'exécution.</p>
	5° Modifications que subit l'imagination créatrice:	<p>1° Elle subit, plus que toute autre faculté, les influences du <i>tempérament</i>, de l'<i>âge</i>, du <i>régime de vie</i>, du <i>climat</i>, des <i>lectures</i>, des <i>relations</i>, des <i>passions</i>, etc.</p> <p>2° Elle est, suivant les circonstances et les caractères, <i>élevée</i> ou <i>hardie</i>, <i>originale</i> ou <i>bizarre</i>, <i>riche</i> ou <i>brillante</i>, <i>forte</i> ou <i>douce</i>, <i>riante</i> ou <i>sombre</i>, etc.</p>
6° Ses avantages:	<p>1° Par les <i>figures</i>, les <i>allégories</i>, etc., l'imagination donne aux pensées une forme des plus saisissantes.</p> <p>2° Par les <i>formes visibles</i>, les <i>sons harmonieux</i>, etc., elle <i>symbolise</i> le vrai, le <i>transfigure</i>, et l'<i>incarne</i>, en quelque sorte, dans une œuvre d'art.</p> <p>3° Elle fait <i>revivre</i>, pour les âmes douées d'une <i>sensibilité exquise</i>, les <i>jouissances</i> du passé, ou <i>anticipe</i> les joies de l'avenir.</p>	

A. — La vue et les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous ; mais, outre cela, nous les pouvons apercevoir au dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais ici un triangle Δ , et je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement, tel que ma vue me l'a fait sentir, de même couleur, de même grandeur, et de même situation : c'est ce que j'appelle *imaginer un triangle*. Il y a pourtant une différence : c'est, comme il a été dit, que cette continuation de la sensation se faisant par une image, ne peut pas être si vive que la sensation elle-même, qui se fait à la présence actuelle de l'objet, et qu'elle s'affaiblit de plus en plus avec le temps. Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps, et il est assez malaisé de distinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la distinction, c'est que, même en cessant de voir, je puis continuer à imaginer ; et cela c'est voir encore en quelque façon la chose même telle que je la voyais lorsqu'elle était présente à mes yeux. Ainsi, nous pouvons dire, en général, qu'imaginer une chose, c'est continuer de la sentir, moins vivement toutefois et d'une autre sorte que lorsqu'elle était actuellement présente aux sens extérieurs. De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités sensibles, particulières et déterminées ; par exemple, blanche ou noire, dure ou molle, froide ou chaude, et cela en tel et tel degré, c'est-à-dire plus ou moins, et ainsi du reste. — Il faut soigneusement observer qu'en imaginant, nous n'ajoutons que la durée aux choses que les sens nous apportent : pour le reste, l'imagination, au lieu d'y ajouter, le diminue, les images qui nous restent de la sensation n'étant jamais aussi vives que la sensation elle-même. (Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

B. — L'être sentant obéit à des lois d'association ou d'agrégation passive, qu'il ne fait pas et ne peut connaître : l'être intelligent se prescrit à lui-même des lois d'association dont il se rend compte ; il choisit librement les éléments qu'il veut réunir, tire de son sein les modèles de ses propres combinaisons, forme ainsi les idées archétypes d'ensemble, d'harmonie, de beauté, sous lesquelles l'esprit humain contemple les phénomènes d'une nature extérieure, qu'il a souvent pressentis et dominés par la pensée, avant de les avoir perçus par les sens. La faculté de se créer des idées archétypes, qui porte l'unité dans le vaste champ des idées, est l'attribut le plus éminent de l'intelligence. — Dans le sommeil de la pensée, lorsque toute faculté active de combinaison est suspendue, diverses images ou fantômes viennent assiéger les sens intérieurs, s'y succèdent, s'y remplacent et s'y agrègent de toutes les manières, et forment des tableaux mobiles, irréguliers, disparates dans toutes leurs parties, sans plan, sans liaison, sans unité de sujet ni d'objet. On peut observer seulement dans cet exercice de l'imagination passive, qui fait les rêves de l'homme endormi ou même éveillé, que l'espèce des images ou leur couleur sombre ou gracieuse, dépendent toujours d'un certain ton sur lequel se trouve

- XVIII. — De l'imagination créatrice. (Suite.)
- 7° Ses dangers. {
- 1° Si elle augmente nos joies, elle accroit aussi la somme de nos peines.
 - 2° Quand elle se soustrait aux règles du goût, elle introduit dans les beaux-arts le faux et le laid.
 - 3° Elle dénigre les notions les plus spirituelles, même celle de Dieu, et crée des êtres chimériques. (A)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° De la mémoire. — Lois de la mémoire. — Qualités d'une bonne mémoire. — Des divers genres de mémoire. — De la mnémotechnie.
- 2° Des conditions psychologiques de la mémoire. — Analyse du souvenir.
- 3° Des différents rapports par lesquels s'enchaînent nos idées.
- 4° Quelles sont les principales lois de l'association des idées? — Montrer l'importance de l'association des idées dans la formation de l'intelligence et du caractère.
- 5° De l'imagination et de la mémoire; leurs rapports, leurs différences.
- 6° Rapports entre la mémoire, l'association des idées et l'imagination.
- 7° Établir la différence qu'il y a entre la réminiscence et le souvenir; citer des exemples.
- 8° Interpréter et discuter ce mot de Royer-Collard: « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes. »
- 9° De quelle utilité est la mémoire pour toutes les opérations de l'esprit?
- 10° Distinguer la mémoire imaginative de l'imagination créatrice.
- 11° A quelle condition l'imagination peut-elle devenir créatrice? — En quoi peuvent la servir la psychologie et la morale?
- 12° Quel est le rôle de l'imagination créatrice dans les beaux-arts?
- 13° De la mémoire sensible et de la mémoire intellectuelle. — Distinguer et comparer ces deux espèces de mémoire.
- 14° Réfuter ceux qui prétendent que l'étude de la mémoire relève entièrement de la physiologie.
- 15° Peut-on dire que l'imagination crée quelque chose? — En quoi consiste le travail créateur de l'art?
- 16° Distinguer l'imagination de l'entendement.
- 17° En appelant l'imagination la *folle du logis*, Malebranche n'a-t-il pas trop oublié les services qu'elle rend aux autres facultés et à la raison elle-même?
- 18° Rôle de l'imagination dans la vie humaine.

montée actuellement la sensibilité intérieure, par la prédominance de tels organes intérieurs disposés de telle manière. Tels sont les rêves pénibles occasionnés par la plénitude de l'estomac, les embarras de la circulation, etc. — Dans tous ces cas, plus fréquents que ne le pensent peut-être les métaphysiciens, accoutumés à faire abstraction des causes physiologiques qui mettent en jeu l'imagination ou tel mode de son activité, dans tous ces cas, dis-je, il y a une affection interne dominante qui éveille le sens interne des images, lui communique une certaine impulsion qui se propage ou se continue d'une manière spontanée et plus ou moins irrégulière.. Par exemple, dans les combinaisons d'images ou les châteaux en Espagne que fait l'homme éveillé lorsqu'il se laisse aller aux mouvements naturels de son imagination, il y a toujours un certain ton de sensibilité qui détermine l'apparition des premiers fantômes : suivant que l'individu se trouve monté au ton de la crainte ou de l'espérance, qu'il a un sentiment instinctif de force ou de faiblesse radicale, son imagination produit des fantômes divers qu'il repousse ou caresse, qu'il tend à fuir ou à combattre. Voilà le canevas du château en Espagne ou du roman. La faculté de combinaison s'empare de ce canevas et se propose de le remplir. Elle fait un choix d'images analogues entre elles et au plan proposé, écarte toutes celles qui sont disparates ou hors de son but et parvient ainsi à former un tableau plus ou moins composé, dont toutes les parties s'harmonisent entre elles, et concourent dans une véritable unité de dessein, de plan ou d'action. Il n'y a assurément rien de pareil dans les agrégations fortuites des songes et dans tous les cas où l'imagination se trouve livrée à elle-même ou à l'impulsion vague d'une sensibilité dont les modes composés et variables à chaque instant, excluent par eux-mêmes toute forme constante et proprement une. — La faculté de *combinaison* n'est point limitée aux images, et particulièrement à celles que fournit le sens de la vue toujours prédominant sur tous les autres. Son champ bien plus étendu que celui de l'imagination proprement dite, embrasse toutes les idées de l'esprit où elle trouve des matériaux, et tous les sentiments du cœur qui lui fournissent des excitants et que l'exercice de cette faculté contribue singulièrement à développer. Tantôt elle emprunte les éléments de ses combinaisons des objets de la nature extérieure, tels qu'ils se manifestent aux sens, en réunissant dans un autre ordre leurs modes ou qualités abstraites, tantôt elle va chercher ses matériaux hors du cercle des objets réels, dans un monde possible où elle trouve les types d'une perfection idéale qu'elle aspire à réaliser. Quelquefois elle crée en voulant imiter; d'autres fois, elle imite même en créant; mais quelle que soit la sphère où s'exerce cette faculté active, toujours elle imprime le sceau de l'unité à ses productions les plus variées, et souvent elle leur communique cette teinte particulière du sentiment qui l'inspire. (Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. II, p 179.)

A. — Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toute chose, a établi dans l'homme

N. X. — L'abstraction et la généralisation. — Le jugement et le raisonnement.

Observation préliminaire. } Les facultés dont nous venons de parler ont pour but, soit de nous faire acquérir, soit de nous faire conserver des connaissances élémentaires. Mais ces connaissances isolées nous serviraient peu, si notre esprit ne pouvait les mettre en œuvre en se livrant sur elles à un travail de décomposition, de combinaison et de transformation. C'est ce qu'il fait au moyen des opérations de la faculté que nous avons appelée *raison discursive*. Ces opérations sont ordinairement désignées par le nom d'*opérations intellectuelles*. Nous allons les énumérer et en faire connaître la nature.

I. — La raison discursive s'exerce au moyen : }
 1° De l'*attention*, qui nous sert à obtenir des objets une connaissance distincte.
 2° De l'*abstraction*, par laquelle nous envisageons successivement une même chose sous différents aspects.
 3° De la *comparaison*, par laquelle l'esprit rapproche les unes des autres les idées claires.
 4° De la *généralisation*, qui nous permet de réduire les idées à un nombre relativement restreint de genres et d'espèces.
 5° Du *jugement*, qui perçoit et affirme le rapport existant entre deux idées.
 6° Du *raisonnement*, par lequel l'esprit, percevant certains rapports entre plusieurs jugements, s'élève à un jugement ultérieur par lequel se développe et se perfectionne la connaissance première.

II. — Nature de l'attention. } L'attention est l'effort que fait l'intelligence pour observer et étudier un fait qui s'est offert à nous.
 Remarques. } 1° L'attention diffère de la réflexion, avec laquelle on la confond souvent.
 2° En effet, par l'attention, l'âme considère un objet placé hors d'elle ; par la réflexion, elle se replie sur elle-même.

III. — Ses avantages. } 1° Elle accroît l'énergie de l'impression produite par les objets.
 2° Par elle, nos idées deviennent plus claires, plus distinctes, et nous pouvons mieux en apercevoir les nuances et les délicatesses.
 3° Elle est une des conditions du souvenir.
 4° C'est elle, dit Bossuet, qui rend les hommes graves, sérieux, prudents, capables de grandes affaires et de hautes spéculations.
 Restriction. } Il ne faut pourtant pas voir en elle l'unique cause de l'inégale puissance des esprits, ni dire avec Buffon, que le génie n'est qu'une longue patience.

IV. — Ses qualités : }
 Pour offrir de tels avantages, l'attention, doit être : } 1° *Une* : *Pluribus attentus minor est ad singula sensus.*
 2° *Energique* : *Magna est pars profectus velle proficere.* (Sénèque.)
 3° *Reposée* : il faut varier les occupations, se délasser d'une étude par une autre, mais ne laisser jamais l'esprit sans direction. (A)

une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres; elle fait croire, douter, nier la raison; elle suspend les sens; elle les fait sentir, elle a ses fous et ses sages; et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire, ils disputent avec hardiesse et confiance; les autres avec crainte et défiance; et cette galeté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature! Elle ne peut rendre sages les fous; mais elle les rend heureux.... Qui dispense la réputation? qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginative? Toutes les richesses de la terre sont insuffisantes sans son consentement. — L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde. Je voudrais de bon cœur voir le livre italien, qui vaut lui seul bien des livres, *Della opinione regina del mondo*. J'y souscris sans le connaître, sauf le mal, s'il y en a. (Pascal, *Pensées*, art. III.)

A. — L'homme le plus richement doué n'est toujours qu'un homme, et libre, il faut que sa liberté intervienne dans tous ses actes, surtout dans les plus féconds, et surtout s'il reçoit d'abord plus qu'il n'a mérité, il doit mériter ensuite autant qu'il a reçu, sans quoi le don inné perd, en ses mains, toute son efficacité. Interrogez les hommes dont je vous parle: tous, ils vous diront que ces conceptions idéales leur ont coûté de longues nuits d'insomnie, des mois entiers, quelquefois des années entières de travail inquiet et douloureux; que bien souvent, l'idée, par eux à grands cris appelée, est restée sourde à leur voix suppliante, et que lorsqu'elle a répondu, lorsqu'elle est enfin venue, toutes les énergies de leur âme concentrées sur l'invisible objet, n'ont pas été de trop pour le retenir là, pour l'enchaîner dans l'atelier secret de l'intelligence, pour l'y corriger laborieusement, et l'amener à cet état où le fixe, enfin dompté, la suprême victoire de l'inspiration et de la volonté réunies. (Ch. Lévêque, *la Science du Beau*, t. I, p. 122.)

— L'attention, c'est une prière que nous faisons à la vérité pour lui demander de se découvrir, et la lumière en est la récompense. (Malebranche, *Recherche de la vérité*.)

— Dès que nous réfléchissons, nos progrès n'ont plus de bornes, l'esprit humain fait sans cesse de nouvelles découvertes, et la seule paresse peut mettre des limites à ses connaissances et à ses inventions. (Bossuet, *Conn. de Dieu*, etc...)

V. — Nature de l'abstraction. { L'abstraction est l'acte par lequel l'intelligence sépare mentalement une propriété du sujet ou des autres propriétés, afin de l'examiner isolément.

Remarque. { Il ne faut pas confondre l'abstraction avec l'analyse. Celle-ci est une sorte d'abstraction multiple. — Elle consiste à séparer successivement et à examiner toutes les propriétés d'un même objet, afin d'en acquérir une connaissance entière. (A)

VI. — Sa nécessité. { L'abstraction est indispensable. Il nous est impossible, non seulement de penser, mais de parler sans abstraire. Quand nous pensons aux phénomènes de l'âme, nous séparons nécessairement les sensations des idées, et celles-ci des actes de la volonté. Il en est de même quand nous parlons de ces phénomènes. Le vocabulaire d'une langue est un répertoire d'idées abstraites. (B)

VII. — Clarté des idées abstraites. { Il importe de combattre le préjugé qui attribue l'obscurité aux idées abstraites, et fait d'abstrait le synonyme d'abstrus et de difficile. L'idée abstraite, étant simple, est nécessairement claire, par opposition à l'idée concrète, qui est toujours complexe. (C)

VIII. — Dangers de l'abstraction. { 1° Un des résultats de l'abstraction pratiquée sans discernement, c'est de faire prendre des phénomènes purement intellectuels pour des êtres concrets existant en eux-mêmes et en dehors de nos pensées. Les divinités du paganisme, que sont-elles sinon la personification de diverses abstractions? (D)

2° L'habitude d'abstraire porte certains esprits systématiques à ne savoir plus considérer les hommes et les choses que sous un point de vue idéal, et à ne tenir aucun compte des faits, des circonstances, des caractères. De là, un esprit étroit, exclusif, et une partialité injuste.

IX. — Nature de la comparaison. { La comparaison est l'acte par lequel l'esprit porte successivement son attention sur deux ou plusieurs objets pour en percevoir les rapports.

X. — Ses résultats. { 1° Notre intelligence, impuissante à pénétrer le fond même des choses, est souvent condamnée à ne connaître que les rapports qu'elles ont entre elles. Or,

2° La comparaison est la source de nos idées de grandeur, de petitesse, de supériorité, d'égalité, etc.

3° Elle sert à donner de la précision à nos idées, qui s'éclairent mutuellement par le contraste ou la similitude.

XI. — Nature de la généralisation. { La généralisation est l'acte par lequel l'intelligence forme une propriété unique et commune de plusieurs propriétés semblables qui se trouvent dans des objets différents.

XII. — Ses résultats. { L'idée qui représente cette propriété commune à plusieurs objets s'appelle *idée générale*. L'idée générale est donc un produit de l'esprit, qui en a pris les éléments dans les choses sensibles et concrètes. Ainsi, après avoir abstrait, observé et comparé successivement la couleur blanche de ce lait, de cette neige, etc., on généralise, et on forme l'idée générale de *blancheur*.

A. — Voulez-vous acquérir de vraies connaissances? que tout soit détaillé, compté, pesé ; c'est ne rien voir que de voir les masses. Divisez votre objet en différentes parties, étudiez successivement toutes ses propriétés. (Laromiguière, *Leçons de Philosophie.*)

B. — Pourrions-nous ne pas faire continuellement des abstractions, quand il nous est impossible de parler sans abstraire? Parler, c'est énoncer une suite de propositions. Or, dans toute proposition, l'attribut est un terme abstrait. Il désigne une qualité abstraite. *Dieu est bon* : l'idée de bonté nous est venue d'abord des objets physiques, du pain, du vin, du sucre, etc ; ensuite des actions des hommes, qui sont appelées *bonnes* ou *mauvaises*, d'après l'intention qui les précède et l'effet qui les suit. Nous disons d'un roi, qu'il est *bon*, quand il fait le bonheur de son peuple. Nous disons que Dieu est *bon*, parce qu'il est l'auteur de tout bien. — Quant aux sujets des propositions, ils sont également abstraits, à moins qu'on ne parle d'un être réel et individuel, comme dans ces expressions : *Bossuet est éloquent* ; *Henri IV est le modèle des princes*. Mais il faut remarquer que les propositions individuelles ne se présentent guère dans les ouvrages de science. Il est rare de trouver le nom d'un individu dans un traité de mathématiques, ou de métaphysique, ou de morale : sujet et attribut, tout est abstrait... Parler, c'est donc abstraire. L'enfant bégaye à peine, qu'il abstrait : et l'abstraction du langage n'est pas moins naturelle que celle de l'esprit et celle des sens. (Laromiguière, *ibid.*)

C. — Harpagon (dans Molière) s'est décidé à donner un repas. Il appelle maître Jacques... « Est-ce à votre cocher, monsieur, ou à votre cuisinier que vous voulez parler ? — Au cuisinier. — Attendez donc, s'il vous plaît. » Il ôte sa casaque de cocher et paraît vêtu en cuisinier. Harpagon veut ensuite qu'on nettoie son carrosse. Maître Jacques, changeant d'habit, comme d'office, reparait aussitôt en cocher. Vous voyez qu'il entend les abstractions... Il n'y a personne, même dans les dernières classes du peuple, qui ne prouve par ses discours que de pareilles abstractions lui sont familières. L'homme le moins instruit, ayant à faire une révélation à un juge, lui dira naturellement : c'est au juge que je parle et non à monsieur ; ou bien, c'est à monsieur, et non au juge. Voulez-vous une belle abstraction? Louis XII, auparavant duc d'Orléans, étant monté sur le trône, quelques courtisans lui conseillaient de tirer vengeance d'un grand seigneur qui l'avait autrefois offensé. Louis XII, par une abstraction tout à fait noble et royale, répondit : « *Le roi de France ne venge pas les injures faites au duc d'Orléans.* (Laromiguière, *ibid.*)

D — Le grand abus des abstractions, est de prendre, en métaphysique, les êtres de raison, tels que la pensée, pour des êtres réels, et de traiter, en politique, les êtres réels, tels que le pouvoir exécutif, pour des êtres de raison. (Joubert, *Pensées.*)

XIII. — Parmi les idées générales, on distingue spécialement celles :

- 1° De genre. { On appelle *genre* une collection d'êtres qui présentent des ressemblances importantes et constantes.
- 2° D'espèce. { Quand les individus compris dans le genre offrent des différences notables et des ressemblances communes à un certain nombre, le genre se subdivise en groupes moins étendus, qui prennent le nom d'*espèces*.

XIV. — Double qualité des idées générales. — Elles ont toutes une certaine :

- 1° Compréhension. { On entend par *compréhension* d'une idée le nombre de propriétés essentielles qu'elle représente. Ainsi, l'idée d'homme comprend quatre propriétés : substance, vie, sensation, raison.
- 2° Extension. { Par extension, on entend le nombre d'individus que renferme cette idée ; tous les hommes forment l'extension de l'idée d'*humanité*.
- Remarque. { La compréhension et l'extension sont toujours en raison inverse. L'idée d'homme comprend plus de propriétés et moins d'individus que l'idée d'animal. L'idée d'animal renferme moins de propriétés et plus d'individus que l'idée d'homme.

XV. — Importance de la généralisation.

- 1° Sans généralisation pas de sciences possibles, car sans cette opération nous n'aurions point d'idées générales ; or, comme dit Aristote, il n'y a point de science de l'individuel ou de ce qui passe : *non est fluxorum scientia*.
- 2° Sans cette opération, les relations sociales elles-mêmes seraient impossibles. — Comment raisonner, porter un jugement sans le secours des idées générales ? Comment affirmez-vous que le marbre doit être rangé dans la classe des minéraux, et l'animal dans celle des êtres vivants, si vous n'avez déjà la notion d'animal et de substance vivante ?
- 3° Sans idées générales, il n'y aurait pas de langage possible. Les mots *communs*, c'est-à-dire ceux qui expriment des idées générales, forment l'immense majorité des termes que possède une langue. (A)

XVI. — Ses dangers.

« La généralisation abrège les recherches et soulage la mémoire.. 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 pas 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 on ignore par où elles diffèrent et quel est le trait essentiel qui les caractérise. — 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, par conséquent à se tromper en tout. » (Ch. Jourdain.)

XVII. — Nature du jugement.

- Remarque. { Nous définissons le jugement : l'acte par lequel l'esprit affirme ce qui est ou ce qu'il croit être la vérité.
- { Ce qui constitue le jugement, c'est l'affirmation. L'analyse appliquée à cette opération y découvre trois éléments essentiels : une idée de laquelle on affirme quelque chose ; une seconde idée qui est affirmée de la première ; enfin l'acte même par lequel on prononce que l'une convient ou ne convient pas à l'autre.

A. — La généralisation consiste à observer qu'un ou plusieurs attributs sont communs à plusieurs sujets. — Personne ne doute qu'il n'y ait des attributs communs à plusieurs individus. Plusieurs hommes ont plus de cinq pieds six pouces, plusieurs ont moins ; plusieurs hommes sont riches, plusieurs sont pauvres ; beaucoup sont nés en Angleterre, beaucoup en France ; il serait ridicule de multiplier les exemples pour établir une pareille vérité. Il est donc certain qu'il y a des attributs innombrables, communs à plus ou moins d'individus. Si l'on demande quelle est l'époque de la vie où l'homme commence à former des notions générales, on peut répondre que c'est aussitôt qu'un enfant peut dire avec intelligence qu'il a *deux frères* ou *deux sœurs*. Du moment qu'il fait usage de substantifs au pluriel, il a des conceptions générales, car l'individu n'a point de pluriel. Comme il n'y a pas dans la nature entière deux individus qui soient conformes en tous points, de même il y en a fort peu qui n'aient quelque trait de ressemblance. C'est un des plaisirs les plus vifs de l'intelligence que de découvrir ces traits quand ils sont cachés, et d'en former des rapprochements inattendus. Nous nous livrons de bonne heure à ce penchant qui est proprement ce qu'on appelle *esprit*. L'auteur d'*Hudibras* a remarqué qu'entre le matin et une écrevisse il y a cela de commun, que l'une et l'autre de noirs deviennent rouges ; Swift a trouvé une ressemblance entre l'esprit et un vieux fromage ; des analogies si subtiles sont une preuve d'esprit ; mais il existe entre les choses une quantité innombrable de ressemblances et de rapports qui se révèlent aux intelligences les plus bornées : tels sont les rapports de couleur, de grandeur, de figure, de physionomie, de temps, de lieu, d'âge. Ces rapports donnent naissance à un nombre égal d'attributs généraux, qui se retrouvent dans les langues les plus grossières. Les anciens philosophes appelaient les attributs des *universaux*, et il les divisaient en cinq classes : le genre, l'espèce, la différence spécifique, les propriétés et les accidents. Je ne sais si ces cinq classes comprennent tous les universaux ; les énumérations de ce genre ont peu d'avantage et sont rarement complètes. Tout ce qu'il est utile de savoir, c'est que chaque attribut commun à plusieurs individus, s'exprime par un terme général qui est le signe d'une conception générale. (Th. Reid. — *Œuvres complètes*, t. IV, p. 218.)

— Ce travail de généralisation qui est naturel à l'esprit, et qui se fait sourdement en nous, alors même que nous ne songeons pas à le vouloir, l'esprit peut toujours l'accomplir volontairement en se soumettant à certaines règles, et, par exemple, en ne réunissant, pour en former les classes et les genres des êtres, que les attributs essentiels de leur constitution, que les caractères profonds qu'une observation attentive découvre dans le plus intime de leur nature. Alors, la généralisation est savante ; et, sous cette forme, c'est un procédé scientifique. Elle donne, en dernier résultat, ces tableaux réguliers qu'on appelle des classifications, dans lesquels le monde est, en quelque sorte, refait à notre usage, et où nous avons substitué à la confusion des êtres la multiplicité et l'ordre. Chaque genre y a sa place, marquée par le degré relatif de son extension et de sa compréhension ; ils se distribuent

XVIII. — De quelle faculté procède le jugement? } Le jugement est produit par l'intelligence et non par la volonté, comme l'ont cru Descartes et Malebranche, car :

- 1° C'est à la faculté qui voit et compare les rapports qu'appartient le droit et la fonction d'affirmer leur existence; or c'est l'intelligence et non la volonté qui fait cette comparaison; donc, etc.
- 2° Souvent le jugement est prononcé contrairement aux répugnances de la volonté; l'évidence s'impose à l'intelligence, qui juge nécessairement; donc, etc. (A)

XIX. — Espèces de jugements. }

1 ^{re} Division.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Jugements primitifs ou non comparatifs. 2° Jugements comparatifs. 	<p>Le jugement <i>primitif</i> se fait sans qu'il soit besoin de comparer ensemble le sujet et l'attribut; j'existe. L'intelligence, dans ce jugement, saisit sans peine l'évidence des rapports.</p> <p>Le jugement <i>comparatif</i> est porté à la suite d'une comparaison formelle : la terre est ronde.</p>
2 ^e Division :	<ol style="list-style-type: none"> 1° Jugements analytiques. 2° Jugements synthétiques. 	<p>Le jugement <i>analytique</i> ou <i>explicatif</i> développe les propriétés renfermées dans la nature d'un être. Il a lieu quand l'attribut est contenu dans l'idée du sujet; par exemple, l'infini est tout-puissant.</p> <p>Le jugement <i>synthétique</i> ou <i>extensif</i> rapproche du sujet une propriété qui ne lui est pas essentielle. Dans ces sortes de jugements, l'idée de l'attribut n'est pas renfermée dans celle du sujet; par exemple : les vieillards sont prudents.</p>

XX. — Nature du raisonnement. } Le raisonnement est une opération intellectuelle par laquelle l'esprit découvre et affirme la convenance ou la disconvenance qui existe entre deux idées, au moyen d'une troisième avec laquelle il les compare successivement.

Remarque. { Nous parlerons en logique des règles du raisonnement et de ses diverses formes.

XXI. — Rôle du raisonnement. }

- 1° En raisonnant, nous n'atteignons la vérité qu'indirectement et par détour; la faculté de raisonner est donc le cachet de notre faiblesse; Dieu ne raisonne pas : il embrasse tout d'un seul regard.
- 2° Le raisonnement est en même temps le secret de notre force intellectuelle, puisqu'il nous permet d'acquérir sans cesse de nouvelles connaissances, et de donner de nouvelles démonstrations des vérités déjà connues.

entre eux selon des rapports, qui n'ont rien d'arbitraire, de subordination réciproque ou coordination collatérale, et forment ainsi un vaste système hiérarchique où chaque être est mis à son rang, et son rang déterminé par ce qu'il y a en lui de plus essentiel à sa nature. On trouvera dans les sciences naturelles, et surtout dans la botanique, de beaux exemples de cet utile produit de notre industrie intellectuelle. (Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de Philosophie*, p. 89.)

A. — Un jugement est un acte de l'esprit qui suppose essentiellement deux termes, dont l'un est invariablement une conception générale, et dont l'autre peut être indifféremment, ou un objet d'expérience, ou une chose conçue, ou l'idée d'une espèce. Entre ces deux termes est instituée une comparaison assez souvent volontaire, mais qui peut aussi s'établir spontanément en vertu d'une sorte d'affinité naturelle entre les idées qui ont une partie commune; et, suivant que le rapport aperçu par l'esprit est, comme l'on dit, de convenance ou de disconvenance, le jugement est lui-même affirmatif ou négatif. L'expression du jugement est la proposition, laquelle se compose nécessairement de trois termes: le sujet désignant la conception, le phénomène ou l'être donné; l'attribut ou prédicat qui nomme le second terme de la comparaison; et la copule qui exprime le rapport. Le jugement suppose, comme on le voit, l'abstraction et la généralisation, puisqu'il consiste précisément à aller des individus ou des espèces aux genres, pour fixer la nature de ce qui est donné en l'attachant à une notion commune. Celle-ci doit être claire, distincte, s'il se peut, en tout cas plus connue que celle qu'on y réduit; elle permet d'en découvrir aussitôt ce que nous avons le plus d'intérêt d'en savoir, et d'en transmettre l'idée par la parole. Juger, c'est donc faire usage des acquisitions antérieures de l'entendement. Sauf le travail intermittent de la formation des idées nouvelles, nous sommes sans cesse occupés à juger; penser, dans l'habitude de la vie intellectuelle, n'est guère que cela; c'est essentiellement assembler des conceptions, les subordonner les unes aux autres, réduire les individus à leur espèce déterminée à l'avance, les espèces à leur genre; ou, au contraire, développer des conceptions générales, en extrayant, de la somme confuse des caractères qui y sont amassés, ceux qui se recommandent, selon les cas, à une considération spéciale; descendre par division du genre aux espèces, et des espèces aux individus. (Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. JUGEMENT.)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Distinguer par de nombreux exemples l'attention de la réflexion.
- 2° De l'abstraction. — Ses dangers et ses avantages.
- 3° Des idées abstraites. — En donner des exemples dans les différentes sciences.
- 4° Analyser l'attention. — Son rôle dans la formation de nos idées.
- 5° De la comparaison. — Son rôle dans la formation de nos connaissances.
- 6° De la généralisation. — Comment se forment les idées générales? — Extension et compréhension des idées générales.
- 7° Des genres et des espèces. — Méthode pour les déterminer scientifiquement. — Quelle est la valeur et la portée des idées générales?
- 8° Du jugement et de ses différentes espèces.
- 9° Le jugement est-il un acte de volonté? — Qu'y a-t-il de volontaire dans le jugement?
- 10° Du jugement. — Tous les jugements sont-ils, comme on l'a prétendu, le résultat d'une comparaison?
- 11° Quelles sont les principales espèces de jugements? — Qu'appelle-t-on jugements analytiques et synthétiques?
- 12° Approfondir la distinction faite par Molière dans ces deux vers :

Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
Et le raisonnement en bannit la raison.

III. — DE LA VOLONTÉ.

N° XI. — Instinct, Liberté, Habitude.

I. — Ce qu'on entend par activité en général. { L'activité, dans son sens le plus général, est la faculté que l'âme possède de se porter vers certains objets et d'en repousser d'autres. Dans ce sens, il est évident que toutes nos facultés sont actives; toutefois, il en est une qui, plus que les autres, mérite le nom de puissance active, parce que seule elle agit d'elle-même et dirige à son gré son action, c'est la volonté. (A)

II. — L'activité se divise en: { 1° Spontanée, qui se produit elle-même sous la forme de l'instinct et sous celle de l'habitude.
2° Réfléchie, que l'on désigne ordinairement sous le nom de volonté.

III. — Ordre à suivre. { Nous parlerons successivement de l'instinct, de l'habitude et de la volonté.

IV. — Nature de l'instinct. { 1° L'instinct est une impulsion naturelle et aveugle à produire certains actes, sans connaissance du but auquel ils conduisent ni des motifs qui les recommandent.
2° L'activité spontanée ou instinctive n'est pas autre chose que le pouvoir d'agir qui n'est pas éclairé et dirigé par la raison.

A. — *Agir*, comme j'ai dit, est en général, par rapport aux créatures, ce qui se passe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement. — Ce qui survient par ce changements'appelle *effet*. Ainsi agir et produire un effet, c'est la même chose. — L'être considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cause*. — Le changement considéré au moment même où il arrive s'appelle, par rapport à la cause, *action*. — L'action, en tant que mise ou reçue dans quelque être, s'appelle *passion*; et en tant que reçue dans un être intelligent qui lui-même l'a produite, elle s'appelle *acte*; de sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire que l'acte est le terme de la faculté agissante, et l'action l'exercice de cette faculté. — La cause considérée en même temps par rapport à l'action et à l'acte je l'appelle *causalité*. — La cause considérée en tant que capable de cette causalité, je l'appelle *puissance* ou *faculté*. (Buffler, *Œuvres philosophiques*, p. 140.)

— Si l'action venait à cesser, l'âme et le moi cesseraient aussi, tout cesserait, excepté cette substance indéterminée qui, privée de la vie, n'aurait plus le caractère humain. A chaque fin d'activité; il ne demeurerait que cette substance, L'homme aurait disparu, et pour qu'il revint, il ne faudrait rien moins qu'un nouvel acte de création. — Mais alors ce serait un autre homme; une autre personne aurait succédé à celle qui d'abord existait: il n'y aurait plus identité. — Prenons les choses à la rigueur. Il ne s'agit pas ici d'une activité ralentie moins puissante et moins vive: il s'agit de la cessation, du néant même de l'activité. Eh bien, s'il y a néant, tout est fini par la même, et rien ne sera ensuite que ce qui sera fait de nouveau. L'être atteint d'inertie sera mort à l'humanité, à la personne humaine; il n'aura plus vertu pour rien, et ne pourra ni sentir, ni penser, ni vouloir, ni posséder aucune faculté: il ne sera pas. Pour qu'il devienne quelque autre chose, qu'il reprenne un caractère propre, il faudra qu'il reprenne la vie, qu'il la reçoive de nouveau, qu'il en reçoive une nouvelle. (Damiron, *Cours de philosophie*, t. 1, p. 28.)

IV. — Nature de l'instinct. (Suite)

C'est une impulsion aveugle de la *nature*, nous portant à certains actes sans délibération de notre part, ou, s'il y a connaissance, avec une connaissance vague et confuse, à laquelle la réflexion est étrangère.

3° L'activité instinctive se manifeste dans les inclinations primitives, dans les désirs, dans les passions. — Les philosophes scolastiques ramènent l'instinct à *l'appétit sensitif*.

4° L'instinct provient, comme les inclinations, de notre constitution même : chaque organe, chaque faculté tend à user de l'énergie qui lui est propre, en vertu même de la nature : c'est de cette tendance que procèdent les actes instinctifs. (A)

5° Les conditions déterminantes de l'impulsion sont, pour les appétits, les impressions sensibles, et pour les autres instincts ou inclinations, une certaine connaissance de l'objet propre à les satisfaire.

V. — Ses caractères.

1° *L'irréflexion*. L'animal exécute les actes instinctifs sans se rendre compte, ni du but qu'il va atteindre, ni de la valeur des moyens qu'il emploie.

2° *L'absence de progrès* : « Les abeilles recueillent leur miel et leur cire, construisent leurs rayons, élèvent de nouveaux essaims, ni mieux ni plus mal qu'au temps où Virgile chantait si doucement leurs travaux. » (Reid.)

3° *L'uniformité* dans tous les êtres d'une même espèce.

4° *L'infailibilité*. L'instinct va droit au but sans tâtonnements et sans erreur.

5° *La spécialité*. Les instincts varient avec les espèces, et les conduisent à des fins très spéciales ; chaque espèce d'oiseaux a son nid particulier, etc.

VI. — Son but. L'instinct a pour but de suppléer l'intelligence ; c'est pourquoi dans les diverses espèces animales, il semble toujours être en raison inverse de cette dernière.

VII. — Classification des instincts.

On distingue les instincts relatifs à :

1° La vie physique. Nous accomplissons instinctivement les actes nécessaires à notre conservation : déglutition, marche, respiration, action de porter les mains en avant dans une chute, etc.

2° La vie intellectuelle et morale. Tels sont : le désir du bonheur, l'amour du vrai, du beau, du bien, le désir de société, le désir d'estime, etc.

VIII. — Nature de l'habitude. L'habitude est une *disposition acquise par la répétition des mêmes actes ou une situation prolongée*. Cette disposition incline à agir et facilite l'opération.

IX. — L'habitude et l'instinct.

1° Rapports. Le plus souvent l'habitude est mêlée à l'activité volontaire ; mais quand elle est complètement formée et qu'elle agit seule, les actes qui en résultent présentent tous les caractères de l'instinct : irréflexion, fatalité, facilité, sûreté et spécialité. C'est alors qu'elle est, comme on l'a dit, une seconde nature. (B)

A. — Non seulement le *pouvoir personnel* ne gouverne pas toujours nos capacités naturelles ; mais il est facile de prouver qu'elles se sont primitivement mises en mouvement et développées sans lui. En effet, nous ne nous saisissons d'une de nos capacités pour nous en servir, que parce que nous savons qu'elle existe et qu'elle est un instrument convenable à notre dessein. Ainsi, nous ne voulons nous souvenir que parce que nous savons que nous le pouvons. Or comment saurions-nous que nous pouvons nous souvenir, si jamais nous ne nous étions souvenus ? Il faut donc de toute nécessité que nous nous soyons souvenus spontanément, une première fois, pour que nous ayons pu ensuite vouloir nous souvenir. Le même raisonnement s'applique à toutes nos facultés. Avant d'avoir vu, d'avoir senti, d'avoir formé une idée, l'enfant ne savait pas qu'il pouvait voir, sentir, agir et penser. Ignorant que ces capacités étaient en lui, il ne pouvait songer à s'en servir, ni, par conséquent, à s'en emparer et à les diriger. Il a donc fallu que les capacités s'éveillent d'elles-mêmes et se développent d'abord de leur propre mouvement et sans le secours de la volonté. Ainsi la *personnalité* est en nous un fait postérieur au développement de nos capacités naturelles ; en d'autres termes, avant de s'emparer d'elle-même, notre nature était douée de certaines capacités qui, d'abord, se sont développées en elle comme les propriétés se développent dans les choses. C'est ce développement spontané qui lui a donné la conscience des différents pouvoirs dont elle est douée ; et c'est alors qu'elle a pu vouloir s'emparer de ces capacités, les diriger et s'en servir. Le jour où elle l'a fait, elle est sortie de la classe des choses, et la personne humaine a brisé l'œuf où elle avait somméillé jusque-là. A présent, quand nous cessons de gouverner nos facultés, elles retournent à cette indépendance primitive et naturelle ; c'est-à-dire qu'elles vont de leur mouvement propre et non du nôtre, obéissant à la fatalité comme les propriétés dans les choses, et non plus à la volonté libre et intelligente de la personne. (Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 338.)

B. — Grâce à l'habitude, nous accomplissons journellement des prodiges dont personne ne nous sait gré. En ce moment, par exemple, à quoi suis-je occupé ? A présenter de mon mieux la théorie de l'habitude. Mon esprit essaye de coordonner, dans un bon ordre, les observations que l'étude m'a fournies ; il les juge avant de les émettre ; voilà ce qu'il fait, voilà ce qui le tient attentif. Mais dans le même temps il trouve aussi les mots et les tours de phrase nécessaires ; il n'hésite ni sur la propriété des termes, ni sur les convenances du langage, ni sur la grammaire. Tout cela lui vient par surcroît et sans y penser ; bien plus, je trouve d'emblée, au bout de ma plume toutes les lettres dont j'ai besoin. Je les aligne, je les sépare avec justesse ; j'observe toutes les lois de l'orthographe. Le sais-je seulement ? Non, tout cela se fait, et se fait bien, sans que j'intervienne. L'habitude est là qui me remplace. Elle me soulage du gros de la besogne. Sans elle, je plierais sous le poids. Et, par exemple, pour l'orthographe dont je parlais, je n'ai pas l'oublier, elle est si

PHILOSOPHIE.



- IX. — L'habitude et l'instinct. (Suite.)
- 2° Différences.
- 1° L'instinct est l'œuvre de la nature; nous n'en sommes pas responsables; — l'habitude, au contraire, est notre œuvre, elle nous est imputable.
 - 2° L'instinct est invariable: il est impossible de le faire disparaître complètement; — l'habitude est variable: quelque enracinée qu'elle soit, elle cède toujours à des efforts suffisamment énergiques.
 - 3° L'instinct est commun à toute l'espèce; — l'habitude est particulière à chaque individu.
 - 4° L'instinct est parfait dès le principe; — l'habitude grandit et se développe peu à peu.

- X. — Au point de vue de la faculté à laquelle elles se rapportent, les habitudes se distinguent en:
- 1° *Organiques*: exemple: l'estomac se fait à tel ou tel régime.
 - 2° *Sensibles*: habitude de supporter le froid, la chaleur, etc.
 - 3° *Intellectuelles*: habitude du raisonnement, de la parole, etc.
 - 4° *Morales*: habitude de l'aumône, de la prière, etc.

- XI. — Au point de vue de la cause qui les produit on les distingue en:
- 1° *Passives*, qui naissent de sensations répétées ou continuées.
 - 2° *Actives*, qui naissent de la répétition des actes.

- XII. — Lois de l'habitude.
- 1° L'habitude affaiblit les émotions de la sensibilité, elle émousse nos plaisirs et nos souffrances, nos joies et nos douleurs; c'est elle qui, sous le nom de temps, allège nos chagrins les plus cuisants; c'est elle aussi qui nous dégoûte des spectacles les plus aimés: « *assueta vilescunt.* »
 - 2° L'habitude développe les facultés actives et les transforme en tendances on connaît l'habileté prodigieuse des aveugles à reconnaître les objets au toucher; l'habitude de la réflexion perfectionne l'intelligence; l'habitude de la vertu en rend la pratique facile et agréable, etc. (A)

- XIII. — Ses effets.
- 1° Ses avantages.
 - 1° Ils ressortent de ce que nous venons de dire des habitudes actives. L'habitude bien dirigée
 - 1° Perfectionne les sens,
 - 2° Fortifie l'intelligence, la mémoire, le raisonnement, tous les actes de l'esprit,
 - 3° Donne de l'énergie à la volonté et enracine dans le bien.
 - 2° Ses dangers.
 - 1° L'habitude des plaisirs grossiers émousse la sensibilité si délicate du cœur.
 - 2° L'habitude de la paresse endort et paralyse l'intelligence.
 - 3° La lâcheté constante en présence du devoir dégrade la volonté, et rend très difficile le retour au bien.
 - 4° L'habitude, même appliquée au bien, par cela seul qu'elle facilite l'action, introduit la routine, si l'on n'y prend garde, et efface la personnalité.

capricieuse! Si l'on m'interroge sur l'orthographe d'un mot, et que ma mémoire ne me la fournisse pas, je n'ai qu'à écrire ce mot au courant de la plume, comme un cavalier égaré qui abandonne les rênes et se fie à l'instinct de son cheval ; il y a cent à parier contre un que l'habitude me conduira bien. (Jules Simon, *Du devoir*, p. 63.)

A. — Essayons de déterminer les lois de l'habitude, et, pour cela, ramassons quelques habitudes dans l'expérience de chaque jour, et cherchons ce qu'elles ont de commun. Nous pouvons prendre au hasard, nous ne sommes qu'habitude. Qu'appelons-nous être de son temps, de son pays, de sa classe ? si ce n'est précisément avoir contracté les mêmes habitudes que ceux avec qui l'on vit ? Sommes-nous riches : nous avons les habitudes des riches ; il nous faut des appartements élégants, du feu en hiver, de l'air en été, de bons mets, des vins fins, des domestiques. Tout cela ne nous réjouit guère ; c'est en quelque sorte notre pain quotidien. Nous souffririons d'en être privés, nous remarquons à peine que nous les avons. Quand la richesse arrive tout à coup après la misère, les premières journées sont pleines d'enchantement ; ce ne sont que de petits bonheurs ; les yeux, tous les sens sont séduits ; et peu à peu tout cela s'affaisse et s'endort, et ce qui était un plaisir devient tout uniment un besoin. Est-ce vrai ? Voilà une habitude fatale, qui nous rassasie du plaisir, le rend monotone et nous plonge dans l'indifférence. Mais voyons la contrepartie. — Entrons dans la maison du pauvre. Est-ce une maison ? non : la langue lui donne un autre nom : c'est une chaumière. Entrons là. Voici un espace où ne tiendrait pas l'antichambre du riche. Le laquais du riche ne changerait pas sa mansarde contre cet espace. L'air n'y vient pas, parce qu'il y a un impôt sur la fenêtre. En revanche, le vent et la pluie y pénètrent par les toits effondrés, par les murs lézardés. Point d'autre sol que la terre dure et humide ; point de meubles : un grabat ou peut-être une poignée de paille. Là vivent ou végètent entassés, le père, la mère l'aïeul et l'aïeule, les enfants bien portants ou malades. Le pain manque quelquefois ; la sécurité manque toujours, on n'ose penser à l'avenir. Il n'y a pas d'avenir. L'avenir c'est demain. Quand on est sûr d'avoir du pain demain, on s'endort dans des rêves heureux. Quelle vie ! Ne disons pas qu'on s'y habitue jusqu'à ne plus sentir la misère, ne berçons pas notre égoïsme de cette vaine pensée ; mais disons, car cela est vrai, que la Providence veille sur ces abandonnés, qu'elle émousse exprès leurs sens pour que la douleur ait moins d'aiguillons ; qu'elle enduret leurs corps aux privations et à la fatigue, qu'elle endort leur imagination pour que le regret du bonheur absent n'ajoute pas à la misère présente. L'homme heureusement s'habitue, hélas ! à jouir ! Dieu ramène une sorte d'égalité entre le riche et le pauvre par cet affaissement de nos facultés. Comme le plus grand bonheur est celui qui est nouveau, il y a une misère presque intolérable : celle qui vient nous surprendre au milieu des jouissances de la vie.

Nous pouvons recueillir (de ce qui a été dit) cette loi générale : tout ce qui est

XIV.—Nature de la volonté. } La volonté est la faculté qu'a l'homme d'agir avec réflexion. On la définit encore : la faculté par laquelle notre âme cherche le bien et fuit le mal. (A)

XV.—Distinction du désir et de la volonté. }
 1° le désir est spontané et fatal ; notre volonté est une cause libre et raisonnable.
 2° La volonté n'a jamais pour objet qu'une chose jugée possible ; nous désirons souvent des choses que nous savons impossibles.
 3° Le désir se borne à un mouvement intérieur, tandis que le vouloir va souvent jusqu'à l'exécution.
 4° Nous pouvons au même instant avoir plusieurs désirs contradictoires, ce qui n'a pas lieu pour les actes de la volonté.

Remarque. } Ces observations ont pour but de combattre la définition de Malebranche, qui regardait la volonté comme faculté de recevoir plusieurs inclinations, et celle de Condillac, qui faisait la même faculté un désir absolu.

XVI.—Objet de la volonté. }
 1° Immédiat : } La volonté a pour objet immédiat nos propres actes, dans la mesure où ils sont soumis à son empire.
 2° Médiate : } Elle a pour objet médiate le bien, c'est-à-dire ce qui est proportionné et convient à nos tendances ; ce bien peut-être, d'ailleurs, réel ou seulement apparent.

XVII.—Son caractère. } Le caractère propre de la volonté est la liberté, c'est-à-dire que la volonté a elle-même l'initiative et le choix de ses déterminations. La liberté est tellement essentielle à la volonté, que lui refuser cette prérogative serait la détruire. Il faut remarquer toutefois que nous ne voulons librement que le choix entre tel ou tel bien ; nous voulons nécessairement notre bien en général ; nous voulons nécessairement être heureux.

XVIII.—Définition de la liberté. } La volonté libre, ou libre arbitre, peut se définir : le pouvoir qu'a l'âme de se déterminer, de prendre une résolution, d'agir ou de ne pas agir, ou simplement : le pouvoir de choisir. (B)

XIX.—Diverses espèces de libertés. On distingue : }
 1° La liberté psychologique que nous venons de définir, et à laquelle est opposée la nécessité. Elle se subdivise en :
 1° Liberté métaphysique, ou pouvoir de choisir considéré en général, sans égard à la qualité de l'action,
 2° Liberté morale, ou faculté de se déterminer à une action moralement bonne ou mauvaise.
 2° La liberté d'action, ou liberté physique, c'est le pouvoir d'exécuter extérieurement la détermination de la volonté. Son obstacle est la contrainte.
 3° La liberté civile, ou faculté que possède l'homme d'exercer certains droits inhérents à sa nature : par exemple, le droit de disposer de sa personne et de ses biens.
 4° La liberté politique, ou faculté d'exercer certains droits concédés aux citoyens par la constitution politique de la société à laquelle ils appartiennent, pour garantir la liberté civile ; par exemple, le droit de contrôler l'emploi des fonds communs, etc.

passion s'émousse en se répétant. Il n'en est pas de même de ce qui est action. Si j'entends sans les écouter les bruits de la ville, de la mer, de la forêt, peu à peu ma sensibilité s'émousse, et je cesse de les entendre ou tout au moins de remarquer que je les entends. Si, au contraire, je m'étudie à les bien écouter, si je m'efforce de les interpréter et de les comprendre, j'acquiers à la longue une perspicacité merveilleuse. Le moindre bruit arrive à mon oreille longtemps avant que les étrangers puissent l'entendre. J'en distingue les nuances; j'en connais les significations. C'est que, si l'habitude passive ne fait qu'user mes facultés, l'habitude active les exerce. Ce contraste se retrouve partout.... Les musiciens en viennent à décomposer un orchestre, et à distinguer dans un ensemble la partie de chaque instrument. Le chef d'orchestre entend tous ses musiciens à la fois et il entend à part chacun d'eux. Non seulement son oreille l'avertit des fautes, mais il saisit la plus légère nuance. C'est à l'habitude active, c'est-à-dire à un exercice fréquemment répété, que le joueur de violon doit la facilité avec laquelle il peut, dans le même moment, lire les notes, parcourir le manche de son instrument, faire courir l'archet, et rester assez maître de lui-même pour juger l'effet qu'il produit sur ses auditeurs, et pour jouir comme eux et plus qu'eux du charme de la musique.... Le propre de la volonté humaine est de s'accroître par l'action; aussi a-t-on pu dire: à force de forger, on devient forgeron. C'est la seconde loi de l'habitude: tout ce qui est action se fortifie en se répétant. (Jules Simon, *ibid.*, p. 70.)

A. — Vouloir est une action par laquelle nous poursuivons le bien et fuyons le mal, et choisissons les moyens pour parvenir à l'un et éviter l'autre. (Bossuet.)

B. — Le terme de *liberté* est fort ambigu. Il y a liberté de droit et de fait. Suivant celle de droit, un esclave n'est point libre, et un sujet ne l'est pas entièrement, mais un pauvre est aussi libre qu'un riche. La liberté de fait consiste ou dans la puissance de vouloir comme il faut, ou dans la puissance de faire ce qu'on veut. La liberté de faire a ses degrés et variétés. Généralement, celui qui a plus de moyens est plus libre de faire ce qu'il veut; mais on entend la liberté particulièrement de l'usage des choses qui ont coutume d'être en notre pouvoir, et surtout de l'usage libre de notre corps. Ainsi, la prison et les maladies, qui nous empêchent de donner à notre corps et à nos membres le mouvement que nous voulons, et que nous pouvons leur donner ordinairement, dérogent à notre liberté; c'est ainsi qu'un prisonnier n'est point libre, et qu'un paralytique n'a pas l'usage de ses membres. La liberté de vouloir est encore prise en deux sens différents. L'un est quand on l'oppose à l'imperfection ou à l'usage de l'esprit, qui est une coaction ou contrainte, mais interne, comme celle qui vient des passions. L'autre sens a lieu quand on oppose la liberté à la nécessité. Dans le premier sens, les stoïciens disaient que le sage seul est libre, et, en effet, on n'a pas l'esprit libre quand il est occupé d'une grande passion, car on ne peut pas vouloir

- XX. — Éléments nécessaires pour constituer un acte libre.
- 1° Conception d'un but et d'un acte à produire pour l'atteindre.
 - 2° Conscience de pouvoir faire cet acte ou du moins de le vouloir.
 - 3° Motifs qui nous y engagent ou nous en détournent.
 - 4° Comparaison des motifs.
 - 5° Choix accordé à l'un deux.
 - 6° Résolution ou détermination.
 - 7° Action extérieure, ou exécution.

Remarque. { C'est la détermination seule qui est susceptible de liberté, puisque seule elle dérive de la volonté proprement dite, par conséquent le caractère de la moralité n'appartient qu'à nos résolutions.

- XXI. — Preuves de la liberté.
- 1° Preuve directe ou de conscience. { « Quand je veux une chose, dit Fénelon, je suis maître de ne la vouloir pas: je ne suis pas contraint dans mon vouloir. »
« Que chacun de nous, ajoute Bossuet, s'écoute et se consulte soi-même; il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. » (A)
 - 2° Preuve indirecte tirée de certains faits de notre nature. { 1° Nous nous croyons invinciblement obligés de faire certains actes.
2° Après avoir accompli ce que nous regardions comme un devoir, nous nous applaudissons, nous éprouvons de la joie, tandis que nous éprouvons des remords et nous adressons des reproches après avoir consenti à ce que nous regardons comme un mal.
3° Tous les hommes usent à l'égard de leurs semblables de la louange, du blâme; font des menaces, des exhortations, etc...
Or, tous ces actes n'auraient aucune raison d'être si nous n'étions pas libres; et comme ils tiennent à la constitution de notre nature, il s'ensuivrait que notre constitution naturelle serait absurde. — « Consultons-nous, interrogeons-nous nos voisins pour savoir si nous devons grandir ou vieillir, ressentir les impressions de l'atmosphère ou l'aiguillon de la faim? »
 - 3° Preuve indirecte tirée du consentement des peuples. { Tous les hommes s'accordent à admettre la liberté, comme le prouvent leurs lois, leurs langues, leurs institutions (tribunaux, peines, récompenses, etc.); or le consentement des peuples est une preuve de vérité toutes les fois qu'il s'agit d'un point de doctrine intéressant leur conduite morale (nous le prouverons en traitant du témoignage); donc nous sommes libres.

XXII. — Définition du fatalisme. { On appelle fatalisme la doctrine qui refuse de reconnaître le libre arbitre et qui introduit la nécessité dans les déterminations de la volonté. Il fait le fond de presque toutes les religions de l'antiquité; et dans les temps modernes, on cite comme l'ayant adopté: les Luthériens, les Calvinistes, les philosophes Hobbes et Spinoza, etc...

XXIII. — Objections contre la liberté tirées: { 1° De l'influence des motifs. } OBJECTION: L'homme n'agit pas sans motifs: si le motif qui a agi sur la volonté au moment de la détermination était unique, ce motif l'a nécessairement emporté; s'il y en avait plusieurs, c'est nécessairement le plus fort que la volonté a suivi. Cette doctrine, soutenue par Leibniz, a reçu le nom de fatalisme psychologique ou de déterminisme.

alors comme il faut, c'est-à-dire avec la détermination qui est requise. C'est ainsi que Dieu seul est parfaitement libre, et que les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions. Et cette liberté regarde proprement notre entendement. Mais la liberté de l'esprit, opposée à la nécessité, regarde la volonté une et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le *franc arbitre*, et consiste en ce qu'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement humain présente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. (Leibniz, *Nouveaux essais*, t. I, p. 149.)

A. — Je dis que la liberté, ou le libre arbitre, considéré en ce sens, est certainement en nous, et que cette liberté nous est évidente:

1° Par l'évidence du sentiment et de l'expérience,

2° Par l'évidence du raisonnement.

Quant à l'évidence du sentiment, que chacun de vous s'écoute et se consulte soi-même; il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux, et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même, nous délibérons, et nous consultons en nous-mêmes si nous irons à la promenade, ou non; et nous résolvons comme il nous plaît, ou l'une, ou l'autre: mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrions être heureux, ou non. Ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être. — Mais parce que dans les délibérations importantes il y a toujours quelque raison qui nous *détermine*, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une impression secrète, dont notre âme ne s'aperçoit pas, pour sentir notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre. Je sens, par exemple, que, levant ma main, je puis, ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement, et que, me résolvant à la mouvoir, je puis ou la mouvoir, à droite, ou à gauche avec une égale facilité, car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine, ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre; de sorte que plus je considère sérieusement et profondément ce qui me porte à celui-là, plutôt qu'à celui-ci, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune autre raison de le faire..... Tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très claires et très précises pour l'expliquer: tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix d'avec ce qui ne l'est pas; et ceux qui nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas les mots,

- XXIII. — Objections contre la liberté tirées: (Suite.)**
- 1° De l'influence des motifs. (Suite.)**
- RÉPONSE:** Un motif peut incliner, disposer la volonté; il ne la contraint jamais. La conscience nous révèle toujours qu'au moment où nous cédon's à ce motif, nous avons le pouvoir d'agir autrement. Dans le cas de plusieurs motifs sollicitant notre volonté, suivons-nous toujours le motif le plus fort? L'expérience est là pour prouver que nous faisons souvent ce que nous désapprouvons en théorie:
- Video meliora proboque... deteriora sequor.
(OVIDE.)
- Qu'entend-on, d'ailleurs, par le motif le plus fort? Je conçois qu'on puisse comparer des plaisirs de même nature dont l'intensité seule varie; mais comment apprécier la force respective des différents motifs qui viennent du devoir, de l'intérêt ou de la passion? C'est chose impossible, et dire par conséquent, que nous cédon's toujours au motif le plus fort, c'est dire un non-sens, à moins qu'on n'entende par motif le plus fort celui auquel cède la volonté; mais c'est alors faire un sophisme puéril qui suppose la liberté.
- OBJECTION:** On naît vertueux ou méchant, comme on naît vigoureux ou chétif: la moralité dépend de l'organisation. — Cette doctrine, affirmée par Cabanis et Gall, porte le nom de *fatalisme physiologique*.
- RÉPONSE.** On doit convenir que le tempérament, les influences de climat, de température, etc., favorisent ou entravent la pratique des vertus difficiles et le perfectionnement moral; mais l'ascendant de la volonté sur le tempérament n'en éclate pas moins en mille occasions: témoin Socrate, qui, fortement incliné à l'ivrognerie, fut un modèle de sobriété.
- OBJECTION:** Tout ce que Dieu a prévu arrive nécessairement; or Dieu a prévu toutes nos actions; donc elles ne sont pas libres.
- RÉPONSES:** 1° Prévoir n'est pas déterminer ou contraindre. Dieu prévoit que nous agirons de telle ou telle façon, mais librement. Les actions de l'homme n'arrivent pas parce que Dieu les a prévues; mais il les prévoit parce qu'elles arriveront.
- 2°** La prescience divine est un fait incontestable; d'autre part, l'homme est certainement libre. « Il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelques difficultés qui surviennent quand on les veut concilier; mais il faut toujours tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoi qu'on n'en voie pas le milieu. » (Bossuet.)
- XXIV. — Conséquences du fatalisme. — Il entraîne:**
- 1°** La négation de la *loi morale*; si nous ne sommes pas libres, en effet, toutes les prescriptions de la loi sont inutiles.
- 2°** La négation de la *vie future*; sans liberté, point de mérite ni de démérite, plus de récompense ni de châtime't; la vie future n'a donc plus de raison d'être.
- 3°** Le *renversement de toute société*: en légitimant toutes les passions, le fatalisme détruit toutes les institutions que suppose l'état social.
- Remarque.** { Le simple énoncé de ces conséquences du fatalisme constitue une nouvelle preuve *indirecte* de l'existence de la liberté. (A)

mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas. — C'est sur cela que je fonde l'évidence du *raisonnement* qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée très claire et une notion très distincte de la liberté dont nous parlons; d'où il s'ensuit que cette notion est très véritable, et par conséquent que la chose qu'elle représente est très certaine. Et nous n'avons pas seulement l'idée de la souveraine liberté de Dieu, qui consiste en son indépendance absolue, mais encore d'une liberté qui ne peut convenir qu'à la créature; puisque nous connaissons clairement que nous pouvons choisir si mal, que nous commettrons une faute : ce qui ne peut convenir qu'à la créature. Il n'y a personne qui ne conçoive qu'il ferait un crime exécrable d'ôter la vie à son bienfaiteur, et encore plus à son propre père. Tous les jours nous reconnaissons en nous-mêmes que nous faisons quelque faute, dont nous avons de la douleur : et quiconque y voudra penser de bonne foi, verra clairement qu'il met grande différence entre la douleur que lui cause la colique, ou la fâcherie que lui donne quelque perte de ses biens, et quelque défaut naturel de sa personne; et cette autre sorte de douleur qu'on appelle *le repentir*. Car cette dernière espèce de douleur nous vient de l'idée d'un mal qui n'est pas inévitable, et qui ne nous arrive que par notre faute : ce qui nous fait entendre que nous sommes libres à nous déterminer d'un côté plutôt que d'un autre; et que si nous prenons un mauvais parti, nous devons nous l'imputer à nous-mêmes. (Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. III.)

A.— Tout se réduit dans la vie humaine à supposer, comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir; et que nous avons le libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants, cette vertu élective entre deux partis, qui sont immédiatement comme sous notre main. C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. (Fénelon, *De l'existence de Dieu*, I, p. 82.)

IV. — DE LA FACULTÉ MOTRICE.

- On appelle faculté motrice le pouvoir par lequel l'âme met en mouvement le corps qui lui est uni.
- I. — Définition. }
 Remarque. } Il est superflu de prouver que nous possédons cette faculté. Le programme universitaire ne suppose pas qu'on la distingue de la volonté ; toutefois, nous croyons devoir en déterminer brièvement la nature et le siège. (A)
- II. — La faculté motrice est une faculté spéciale, car : }
 1° Elle est distincte de l'activité qui produit la *vie végétative* : la plante, qui possède ce genre d'activité, ne se meut pas.
 2° Elle est distincte des *facultés intellectuelles* : celles-ci ne se meuvent pas vers leur objet par un mouvement de translation.
 3° Elle diffère de la *volonté*, et, en général, des *facultés appetitives* ; le désir, la volition, la passion même peuvent exister sans qu'il soit possible de se mouvoir physiquement vers l'objet convoité : je puis vouloir lever mon bras, et le sentir au même instant frappé de paralysie.
- III. — Elle est propre au composé humain. }
 1° Elle n'appartient pas au corps seul : } Le mouvement de translation est une opération vitale ; or le corps, *en tant que corps*, est inerte, indifférent au repos ou au mouvement, par conséquent incapable de se mouvoir lui-même.
 2° Elle n'appartient pas à l'âme seule. } Le mouvement local ne peut appartenir à un esprit *en tant qu'il est esprit* ; car, pour se mouvoir d'un lieu à un autre, il faut être dans un lieu, et par juxtaposition de parties ; or il répugne à la nature d'une substance spirituelle qu'elle soit dans un lieu de cette manière. Donc, etc. (B)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'appelle-t-on instinct, soit dans les animaux, soit dans l'homme ? — Quelles sont les lois de l'instinct ? — Comment le distingue-t-on de l'habitude et de la liberté ?
- 2° Des rapports et des différences de l'instinct et de l'habitude.
- 3° Au lieu de dire, comme Aristote, que l'habitude est une seconde nature, faut-il penser, comme Pascal paraît le supposer, que la nature n'est elle-même qu'une première coutume ? — En d'autres termes, les analogies de l'habitude et de l'instinct autorisent-elles à supposer que l'instinct n'est que le résultat de l'habitude ?
- 4° Caractère et principaux effets de l'habitude. — Montrer en terminant le parti que l'on peut tirer de l'habitude pour la bonne direction de l'esprit.
- 5° Distinguer et définir les différentes sortes d'habitudes, les habitudes organiques, instinctives, intellectuelles et morales.
- 6° Influence de l'habitude sur le développement intellectuel et moral de l'homme.
- 7° De l'influence des passions, des habitudes, du tempérament et des circonstances intérieures sur l'activité humaine. — Montrer que cette influence ne détruit pas la liberté.
- 8° Analyser le phénomène de la résolution volontaire.
- 9° Distinction du désir et de la volonté.
- 10° Du rôle de l'intelligence dans les phénomènes volontaires. — Pourrait-il y avoir volonté sans raison ?

A. — Quelle faculté pourrait-on éliminer ? La plus contestée est la faculté motrice. Appartient-elle au moi ? en avons-nous conscience ? et n'est-elle pas, sous un autre nom, la volonté ? voilà trois questions qu'il faut tout d'abord examiner. En premier lieu, nous croyons au moins avoir quelque empire sur nos organes, et il semble impossible d'expliquer toute l'activité physique par les mouvements moléculaires des nerfs, ou par des actions réflexes. Un nerf est ébranlé, le mouvement est transmis à une masse nerveuse centrale ; un autre la transporte, pour ainsi dire, au muscle, qui se contracte, et un membre est remué ; voilà un mécanisme très simple, et l'on ne peut nier que beaucoup de nos mouvements ne soient automatiques et ne s'expliquent de cette façon. Mais il arrive aussi que le signal de l'action n'est pas donné de l'extérieur, que nous la commençons nous-mêmes et que le corps se meut sous l'influence d'une idée, d'un besoin, d'une sensation, d'une volition. Nous avons alors conscience de l'effort produit. Cet effort n'est pas un fait physiologique. Marcher, remuer les bras, tendre les mains, prononcer des paroles, diriger les yeux ou les adapter, ce sont autant d'actions motrices dont la cause prochaine est nous-mêmes. Faut-il les attribuer à la volonté ? Sans doute, le plus souvent, elles s'exécutent sous la direction de cette faculté ; mais parfois elles n'attendent pas ses ordres et il paraît même que plusieurs sont à jamais rebelles à son empire. Ce n'est pas la volonté qui tient notre corps dans l'attitude droite, qui est un privilège de notre espèce, et cependant cette attitude exige un effort, comme on le voit au moment où le sommeil nous rend incapables de le produire. Ce n'est pas la volonté qui exécute les mouvements respiratoires, et cependant c'est nous-mêmes qui les continuons, puisque la volonté peut les précipiter ou les ralentir, sinon les suspendre tout à fait. D'ailleurs, toute action qui devient volontaire a dû s'opérer d'abord sans volonté ; pour vouloir exercer un pouvoir, il faut le connaître. Enfin, la volonté n'a d'action que sur les actes psychiques. (E. Charles, *Psychologie*, p. 62.)

B. — Ex his omnibus conficitur admittendam esse in anima facultatem locomotricem, quam ab Aristotele et scholasticis late explicatam, sed a recentibus vel impugnatam vel neglectam, Henr. Martinus, Garnierius, alique post Jouffroyum nuper instaurarunt. Enimvero, anima non nisi per aliquam potentiam organicam corpus suum movere potest. Atqui hujusmodi potentia organica qua anima, actione sua in corpus, ipsum movet, cum aliis potentiis organicis, sive vegetativis, sive sensitivis confundi non potest. Ergo speciali facultate organica anima pollere debet, qua corpus suum movet, quæque ex munere quo fungitur, *locomotrix* jure appellatur. Et sane facultas ista non est ulla ex facultatibus vegetandi ; nam plantæ, in quibus vis vegetandi inest, nunquam incedunt, neque ullum organum ad incedendum in illis invenitur. Neque ulla ex facultatibus sensitivis cognoscendi est. Etenim motus de loco in locum, uti jam innuimus, fit ab animali, ut consequatur id quod appetit, aut fugiat id quod sibi molestum est ; dum e contrario facultates cognoscendi in rerum apprehensione consistunt, neque ad illarum assecutionem progrediuntur. Denique ad appetitum sensitivum facultatem movendi corpus revocari non posse ex duobus

- 11° Marquer par des analyses et par des exemples l'influence de la volonté sur la mémoire.
- 12° Des divers phénomènes moraux par lesquels se manifeste la croyance universelle des hommes à l'existence du libre arbitre.
- 13° Qu'appelle-t-on la liberté d'indifférence? — L'influence des motifs sur la volonté est-elle une objection valable contre la liberté humaine?
- 14° Définir et distinguer: 1° la liberté d'action, 2° la liberté civile et politique; 3° la liberté morale.
- 15° Le principe rationnel qui veut « que tout ait sa raison » est-il en contradiction, comme on l'a quelquefois soutenu, avec la libre détermination de la volonté?
- 16° Du déterminisme.
- 17° La volonté peut-elle être comparée à une balance qui penche du côté le plus lourd?
- 18° Qu'est-ce que le fatalisme? — Cette doctrine peut-elle se concilier avec la liberté morale?
- 19° Comment a-t-on essayé de concilier la prescience divine avec la liberté humaine?
- 20° *Vide meliora proboque, deteriora sequor.* Que penser de cette maxime d'Ovide?
- 21° Expliquer et réfuter cette proposition de Spinoza: *Hæc humana libertas, quam omnes se habere jactant, in hoc solum consistit, quod homines sui appetitus sunt consci, et causarum quibus determinantur ignari.*
- 22° De quelles erreurs psychologiques et métaphysiques le fatalisme est-il la conséquence?

COMPLÉMENT DE LA PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

N° XII. — L'expression des faits psychologiques : les signes et le langage.

- I. — Nature du signe, { Le signe en général peut se définir: une chose qui étant connue nous en fait connaître une autre. — Cicéron donne au mot *signe* un sens plus restreint: *Signum est quod sub sensum cadit et quiddam significat.* Exemple: la fumée, signe du feu.
- II. — On distingue: { 1° Les signes *naturels*. Ce sont ceux qui nous font connaître certaines choses en vertu d'un rapport fondé sur la nature; exemple: le rire, signe naturel de la joie.
2° Les signes *conventionnels*. Ce sont ceux qui n'expriment les choses qu'en vertu d'une convention; exemple: les mots, signes des idées. (A)
- III. — Nature du langage { Le langage est un ensemble de signes dont l'homme se sert pour exprimer les pensées et les sentiments de son âme.
Ses diverses espèces. { Comme il y a deux sortes de signes, on doit distinguer aussi deux sortes de langages, le langage *naturel* et le langage *conventionnel* ou *artificiel*. (B)

maxime patescit: nempe 1° quod non raro esse motiones locales in corpore sunt, quibus appetitus sensitivus resistit; siquidem cuique viro probò compertum est se interdum gressus suos movere contra illud ad quod ab appetitu sensitivo trahitur; 2° quod aliquando, etiamsi extet actus, quo appetitus sensitivus in aliquem localem corporis motum inclinatur, hic tamen motus exerceri non potest. — Itaque, si facultas inorganica, quemadmodum demonstravimus, admittenda est, ut motus locales explicari queant, ipsa certe specialis facultas est, proinde facultas *locomotrix* inter animæ facultates jure meritoque a scholasticis recensita fuit. (Sanseverino, *Elementa philosophiæ christianæ*, vol. I, p. 424.)

A. — Il y a évidemment deux ordres de signes, parfaitement distincts, et qu'il n'est pas possible de confondre, bien que les uns et les autres soient également des signes, et en remplissent uniformément les fonctions. — Le rapport qui associe les uns à la chose signifiée est arbitraire et de pure convention; et, parce qu'il en est ainsi, on n'en sait la valeur que quand on l'a apprise, et par conséquent on ne peut s'en servir et les comprendre qu'au moyen de cette instruction préalable. De plus, cette association des signes à la chose signifiée étant arbitraire, elle n'a rien d'universel. Les différents peuples ont associé à une même réalité un signe différent: de là un système de signes infiniment différents pour exprimer l'immense variété des choses et des faits. Ces systèmes sont les langues. Chaque peuple a la sienne et ne peut comprendre celle des autres qu'après l'avoir apprise. Les signes de cette nature et de cette origine ont été appelés *signes artificiels*. Ce nom leur convient, et nous le conservons. — Mais à côté de ces signes, il en est d'autres dont tous les hommes se servent, et que tous comprennent uniformément. Ces signes, l'enfant les trouve et les comprend sans les avoir appris, antérieurement à toute expérience, indépendamment de toute imitation; d'où il suit que le rapport qui unit ces signes aux choses qu'ils signifient n'est point arbitraire et de convention: il est naturel et primitif. On a donné à ces signes le nom de *signes naturels*. Il leur convient, et nous le leur conserverons. (Th. Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 284.)

B. — Il y a des signes naturels, si l'on veut dire par là qu'il y a des effets naturels, constants, nécessaires, ou seulement habituels et involontaires, des passions de l'âme sur les mouvements et les états apparents du corps, dont la production ne peut être empêchée qu'avec effort par l'énergie de la volonté ou la puissance de l'habitude, et qui se manifestent également chez tous les hommes. Il y a des signes naturels, si l'on veut dire que quelques-uns de ces phénomènes corporels sont compris par tous les hommes comme les signes révélateurs de certaines passions qui les ont causés, parce que la relation de ces effets à leur cause est si constante et si visible, ces passions si communes, l'association des sensations ou des images si facile, que l'intelligence vulgaire et l'expérience de quelques jours ou de quelques années suffisent à rappeler le fait moral qui est la cause, à la vue du fait physique qui en est l'effet, c'est-à-dire à faire de l'effet sensible le signe révélateur de la cause

<p>IV. — Du langage considéré en lui-même.</p>	<p>1° Du langage naturel.</p>	<p>1° Sa définition</p>	<p>Le langage naturel est un ensemble de signes employés spontanément par l'homme pour exprimer certaines pensées, ou certains sentiments.</p>
	<p>2° Son existence.</p>	<p>Qu'il y ait un langage naturel, c'est un fait incontestable. Il est dans la nature de l'homme de manifester par des signes extérieurs, gestes, exclamations, mouvements des yeux et du visage, etc., ce qu'il éprouve au-dedans de lui-même; et cette faculté d'expression est si naturelle, qu'elle s'exerce souvent malgré nous. De plus, tout homme entend ce langage aussi naturellement qu'il le parle, et l'enfant lui-même sait lire sur le visage de sa mère les sentiments de mécontentement ou de satisfaction qu'il inspire.</p>	
	<p>3° Ses éléments: il embrasse:</p>	<p>1° Le geste, qui comprend les mouvements des bras et des mains, dont la variété est propre à figurer les objets; les mouvements du corps entier, qui s'approche ou qui s'éloigne, et dont l'attitude indique les diverses dispositions de l'âme; enfin, les diverses positions de la tête. 2° Les cris inarticulés, dont l'expression varie avec l'intensité, l'élévation, etc.; 3° Le jeu de la physionomie, qui comprend le regard où l'âme vient se peindre tout entière, les traits du visage, le changement de couleur, qui souvent manifeste des émotions qui n'avaient point altéré le calme des traits.</p>	
	<p>4° Son utilité:</p>	<p>Le langage naturel est surtout propre à exprimer les sentiments et les passions; à ce point de vue, il réunit la force à la délicatesse, la clarté à la rapidité. Il peut exprimer aussi, surtout par les gestes, les phénomènes de volonté. Quant aux idées proprement dites, le langage naturel les exprime plus difficilement; il ne peut représenter les choses intellectuelles, qu'en montrant ou imitant les choses sensibles qui en sont le symbole.</p>	
	<p>5° Sa nécessité pour l'acquisition de la parole.</p>	<p>Les mots d'une langue, quelle qu'elle soit, n'ont qu'une liaison purement arbitraire avec l'objet qu'ils désignent, et c'est le langage naturel qui permet de faire entendre à l'enfant cette liaison, comme l'expérience nous l'atteste. Quand l'enfant commence à ouvrir les yeux, il est des objets qui frappent davantage ses regards et attirent son attention. Sa mère, le voyant, par exemple, occupé à regarder fixement quelque objet, en prononce le nom, le répète en montrant l'objet et en l'approchant de l'enfant. Une association est bientôt formée entre l'objet et le son. (A)</p>	
	<p>6° Son utilité comme auxiliaire de la parole.</p>	<p>1° Il lui donne plus de clarté, par le geste, le ton et les inflexions de la voix. 2° Il la rend plus agréable, par l'imitation et la représentation sensible qu'il fait des objets, par l'emploi des figures, etc. 3° Il l'anime: un regard, un geste en disent souvent plus qu'une longue suite de paroles. 4° De ce qui précède, on peut conclure qu'il importe d'unir autant qu'on le peut, le langage naturel au langage artificiel.</p>	

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

A. — On avait dit déjà et bien fait voir que les signes plus ou moins artificiels et conventionnels dont le langage est formé, tirent leur origine de certains signes naturels. Nous savons de plus maintenant, par la remarque de Charles Bell, au moins pour certains cas, ce que sont ces signes et comment ils s'expliquent; nous voyons d'autant mieux comment on peut, par la volonté, en étendre l'usage, les développer, les transformer, en tirer un véritable langage. Les besoins de la respiration, des impressions diverses font pousser à l'enfant nouveau-né le cri qui fait venir à son aide; plus tard il comprendra l'usage qu'il en peut faire, il le répétera, il s'imitera ainsi lui-même. C'est le premier langage. De ce premier langage, modifié, étendu, naîtra, par le concours du naturel et de la volonté, ce qu'on nomme les mots d'une langue. Ces mots, enchaînés les uns aux autres, ou modifiés, simplifiés, selon des lois qui sont celles mêmes de la pensée, et dont l'ensemble est la logique, ces mots assujettis de la sorte aux règles dont se compose ce qu'on nomme la grammaire, c'est la langue complète. — Dans ces vues semble se trouver le rudiment d'une explication vraiment philosophique des origines des langues. Une conséquence à en tirer, et qui n'a pas échappé à M. Lemoine, c'est que non seulement la parole ne précède pas la pensée et n'en est pas la cause, comme le pensait de Bonald, et aussi, d'après des principes tout différents, Condillac, mais que c'est, au contraire, l'intelligence qui, à mesure qu'elle se produit, se façonne, en quelque sorte, des organes. Et ici comme partout nous retrouvons au fond de toute création la force créatrice de l'esprit. (A. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie*, p. 204.)

<p>IV. — Du langage considéré en lui-même. (Suite.)</p>	<p>2° Du langage artificiel.</p>	<p>Le langage artificiel est composé de signes conventionnels adoptés pour rendre la pensée. Il comprend :</p>	<p>1° Les langues parlées.</p>	<p>Une langue parlée est un ensemble de mots ou de sons articulés par lesquels l'homme exprime ses pensées et les modifications de son âme. On les divise ordinairement en langues mères et en langues dérivées.</p>	
			<p>2° L'écriture.</p>	<p>L'écriture est un système de signes permanents qui rendent la pensée sensible aux yeux. Elle se divise en :</p>	
				<p>1° <i>Ideographique</i> ou représentant directement les idées ; elle est dite : (A)</p>	<p>1° <i>Imitatives</i>, quand elle représente, par un dessin plus ou moins fidèle, l'objet lui-même. 2° <i>Symboliques</i>, quand les figures qui représentent l'idée en sont le symbole ; ex. : le glaive exprime la guerre. 3° <i>Indicatives</i>, quand les idées sont représentées par des signes arbitraires : ex. : chiffres arabes</p>
				<p>2° <i>Phonétique</i> ou représentant indirectement les idées. Elle est dite :</p>	<p>1° <i>Syllabique</i>, quand elle exprime chaque syllabe par un signe particulier ; ex. : écriture japonaise. 2° <i>Alphabétique</i>, quand elle est formée de signes représentant des sons tout à fait élémentaires, qui, en se combinant forment tous les mots de la langue parlée ; ex. : les langues européennes.</p>
			<p>Remarque.</p>	<p>Le langage artificiel est plus propre que tout autre à l'expression des pensées abstraites ; mais il perd en énergie ce qu'il gagne en précision.</p>	

<p>V. — Du langage considéré dans ses rapports avec la pensée.</p>	<p>1° La pensée préexiste à la parole.</p>	<p>1° C'est un fait d'expérience : nous pouvons avoir une idée sans trouver de mots pour l'exprimer. (B) 2° La parole est un signe purement conventionnel dont on ne peut acquérir l'intelligence qu'au moyen du langage naturel ; le langage naturel précède donc la parole ; or la pensée préexiste elle-même au langage naturel ; donc, etc.</p>	
	<p>2° La pensée exerce une certaine influence sur le langage.</p>	<p>1° Tout langage reproduit les éléments essentiels de la pensée.</p>	<p>1° L'acte fondamental de l'intelligence, c'est le <i>jugement</i> ; or au jugement correspond dans le langage la <i>proposition</i>, véritable élément du discours. 2° Les idées qui entrent dans le jugement sont, ou des idées de substance, ou des idées de propriétés, ou des idées de rapports : les termes du langage sont, de leur côté, ou des substantifs, ou des adjectifs, ou des relatifs, etc.</p>

A. — Dans l'écriture chinoise, chaque signe, au lieu de rappeler un son, comme dans nos langues alphabétiques, représente immédiatement l'idée ou l'objet ; c'est ce qu'on appelle une écriture *idéographique*, c'est-à-dire peignant les idées. Le mot me semble un peu ambitieux et un peu inexact : car, à un certain nombre d'exceptions près, les caractères chinois, dans leur état actuel, ne sont point des peintures ressemblantes des objets et encore moins des idées, dont il n'est pas facile de faire le portrait, mais des assemblages de traits, en grande partie arbitraires, par lesquels on est convenu de désigner les objets ou les idées. Quoi qu'il en soit, ces signes n'offrent point, comme nos mots écrits, la représentation d'un mot parlé dont ils contiendraient les éléments. Chacun d'eux a sa valeur propre pour l'œil, indépendamment de toute combinaison de son qu'on y peut rattacher ; c'est exactement ce qui a lieu chez nous pour les signes des nombres ; le chiffre 2, par exemple, nous donne immédiatement l'idée de dualité, sans que nous ayons besoin de penser au mot deux. Ce chiffre n'a aucun rapport avec le mot, cela est évident ; eh bien ! il en est ainsi pour tout à la Chine. Chaque objet de la pensée a son chiffre ; c'est ce qu'on appelle un caractère. On pourrait donc, à la rigueur, ne pas savoir articuler une syllabe chinoise et comprendre un livre chinois, de même qu'un Allemand n'a pas besoin de savoir un mot de français pour lire un numéro dans une rue de Paris. (J.-J. Ampère, *la Science en Orient*, p. 6.)

B. — Un philosophe poursuit une démonstration ; s'il lui arrive de concevoir fortement, l'idée se dresse devant lui avec une clarté et une précision qui le ravissent ; mais quand il veut l'exprimer, les mots languissent, il les rejette, il les rappelle, il les efface, il les ressuscite ; aucun ne peut calmer la fièvre qui le tourmente, jusqu'à ce qu'enfin il rende ce qu'il voit intérieurement par une expression hardie, qu'il nous plaira d'appeler, en dépit de l'Académie, un sublime barbarisme. (R. P. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*.)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Ce qu'on entend par signes. — Des différentes classes de signes, selon qu'elles correspondent aux différentes modifications de l'âme : nos besoins, nos désirs, nos idées. — Donner des exemples.
 - 2° énumérer les diverses formes du langage naturel. — En quoi diffère-t-il du langage artificiel ?
 - 3° Qu'appelle-t-on le langage *naturel* et le langage *artificiel* ? — Dans laquelle de ces deux classes doit être rangée la parole humaine ?
 - 4° Peut-on dire que la parole soit un langage artificiel ?
 - 5° L'homme pourrait-il penser sans le secours des mots ?
 - 6° Expliquer et apprécier le mot de Condillac : « Nous ne pouvons penser sans signes »
 - 7° Des erreurs qui ont leur origine dans le langage. — Des moyens d'y remédier.
 - 8° Qu'appelle-t-on en logique : *Grammaire générale* ?
 - 9° Objet de la grammaire générale. — Quels rapports a-t-elle avec le langage ?
 - 10° Que faut-il penser de cette proposition de Condillac : « La science n'est qu'une langue bien faite ? »
 - 11° De l'interprétation des signes expressifs. — Comment l'homme apprend-il la valeur des signes ?
 - 12° Les langues sont synthétiques avant de devenir analytiques : voilà une des lois du langage. L'expliquer et la démontrer.
 - 13° Dans quelle mesure peut-on introduire des mots nouveaux dans une langue ?
 - 14° Des différentes sortes d'écritures. — Montrer la supériorité de l'écriture alphabétique sur toutes les autres.
-

pondait aucune différence de forme ou d'emploi dans les mots qui expriment ces deux idées, la grammaire n'aurait pas à s'en occuper. Mais il n'en est pas ainsi. Les *substantifs* ont en général une certaine manière de se comporter dans les phrases ; les *modificatifs* en ont une autre. (B. Julien.)

L'étude des langues prouve qu'entre les idiomes les plus divers, il y a les plus frappantes analogies, des ressemblances multipliées, qui font supposer une langue primitive, mère de toutes les autres et parfaite dès le principe. « Rien de nouveau dit Max Muller, n'a été ajouté à la substance du langage primitif ; les changements n'ont porté que sur la forme. Et de même que, dans le monde des corps, pas un atome n'a pu être ajouté à la matière, de même, dans le monde de l'esprit, pas un seul élément primitif n'a été inventé, pas une seule racine n'a pu être ajoutée au langage. Dans un sens parfaitement exact, nous pouvons dire que les mots dont nous nous servons sont ceux qui furent employés par le premier homme, lorsqu'il fut appelé à donner lui-même un nom aux animaux. » (R. Regnault, *Cours de philosophie*, p. 168.)

V. — Du langage considéré dans ses rapports avec la pensée. (Suite.)	6° De la grammaire générale (Suite.)	2° La grammaire générale est une science proprement dite, parce qu'elle a pour objet des principes généraux et immuables, et qu'elle en donne une théorie raisonnée. 3° Cette existence de principes communs à toutes les langues tient à ce qu'il y a correspondance constante chez tous les peuples entre les formes essentielles de la pensée et les formes essentielles du langage. (A)
	1° Question de fait.	Il est certain que l'homme a reçu de Dieu la faculté d'exprimer les pensées par le langage; ce fait est rapporté dans les livres de Moïse, et ces livres sont revêtus de toutes les conditions requises pour la certitude historique.
VI. — Origine du langage.	2° Question de possibilité.	Etat de la question.
		1° Opinion.
		2° Opinion.
		3° Conclusion.

L'homme abandonné à lui-même aurait-il pu inventer la parole?

1° Opinion.

Certains philosophes prétendent que l'homme aurait pu l'inventer. Ils s'appuient sur cette raison, entre autres, que la faculté d'exprimer sa pensée et ses sentiments par des sons articulés n'est pas moins naturelle à l'homme que la faculté même de penser, dont elle est inséparable.

D'autres, parmi lesquels on cite de Bonald, soutiennent que l'invention du langage est absolument au-dessus des forces de l'homme. Celui-ci, disent-ils, ne peut se former à lui-même un langage articulé s'il n'en connaît lui-même le mécanisme, c'est-à-dire s'il ne connaît les éléments dont se compose sa langue et les règles auxquelles elle est assujettie. Or l'homme ne peut parvenir à connaître ce mécanisme que par le moyen de la réflexion, par une analyse qui distingue les unes des autres les propriétés dont il se compose. Mais l'usage de la réflexion ne peut se trouver que dans une intelligence déjà toute développée, et le développement de l'intelligence suppose le langage. Donc, etc.

3° Conclusion.

L'invention du langage eût été certainement très difficile pour l'homme réduit à son travail personnel, mais difficulté n'est pas impossibilité, et nous ne voyons pas de contradiction à supposer cette difficulté vaincue par le travail combiné d'un grand nombre de générations. D'un autre côté, la possibilité de l'invention du langage n'est pas clairement démontrée. La question est toujours laissée à la discussion.

nous avons la conscience de nos propres idées et nous pouvons en donner aux autres la connaissance : et comme l'œil éclairé par la lumière distingue chaque corps à sa forme et à sa couleur, et juge les rapports que les corps ont entre eux, et qui sont l'objet des sciences physiques, ainsi l'entendement, éclairé par la parole, distingue chaque idée à son expression particulière, et juge les rapports que les idées ont les unes avec les autres, rapports qui sont l'objet de toutes les sciences morales. L'idée ainsi *marquée* a cours dans le commerce des esprits, où elle ne serait pas reçue sans cette empreinte, comme l'expression sans l'idée n'y vaudrait que comme son, semblable à ces monnaies effacées ou étrangères qui, dans les échanges, ne sont reçues que pour leur poids. (De Bonald, *Législation primitive*, t. II.)

A. — Les grammairiens théoriciens sont les grammairiens par excellence, ceux dont la science et le public intelligent tirent le plus d'utilité. Ils font dans leur domaine ce que les vrais savants font dans le leur, c'est-à-dire qu'après avoir reconnu tous les faits particuliers ou discrets qui forment le langage, ils recueillent soigneusement ceux qui ont entre eux de l'analogie, les réunissent dans des groupes bien déterminés et formulent ainsi, sous le nom de *règles* ou *principes généraux*, des propositions concrètes applicables à un grand nombre de ces faits. — La science grammaticale, considérée de ce point de vue, est une des études les plus nobles, les plus utiles et les plus intéressantes dont les hommes se puissent occuper, car elle permet d'étudier l'esprit humain lui-même dans son expression la plus naturelle et la plus pure, nous voulons dire dans le langage. Elle permet d'observer ses principales opérations et sa marche la plus ordinaire. Elle fonde ses lois sur cette observation, et c'est à ce travail qu'est due la *grammaire générale*, science moderne, on pourrait dire science toute française, à cause des représentants illustres qu'elle a chez nous. La grammaire générale a pour objet, non pas uniquement, comme on le répète trop, ce que toutes les langues ont de commun dans l'expression de nos idées, ce qui se réduirait à peu près à rien, mais ce qu'il y a chez elles d'analogie ou de différent dans la manière de concevoir et d'exprimer les rapports généraux de nos idées. Ce sont ces rapports qui restent les mêmes chez tous les peuples, et que la grammaire générale retrouve toujours sous les formes quelquefois très variées de nos divers idiomes. Un exemple ne sera peut-être pas inutile pour éclaircir ce que cette proposition abstraite peut laisser d'obscur dans l'esprit du lecteur. Lorsque nous classons les objets de nos pensées, nous voyons que les uns sont mobiles, changeants, éphémères, et nous les appelons des *qualités* ou des *modifications*. Sous ces qualités nous supposons qu'il y a un élément permanent et immuable, que nous appelons *substance*. Ainsi, les substances et les modifications, voilà les deux grandes divisions que la nature de notre esprit nous oblige de faire parmi les êtres que nous connaissons. Comme le langage exprime nécessairement toutes nos idées, il s'y trouvera, on peut l'affirmer à priori, des substantifs et des modificatifs. Jusque-là, qu'on le remarque bien, ce n'est qu'une division métaphysique. Si à cette division ne corres-

- | | | |
|---|---|--|
| 2° La pensée exerce une certaine influence sur le langage. (Suite.) | 2° Le langage subit des modifications accidentelles en rapport avec les nuances de la pensée. | Il varie en effet, avec le caractère des individus et des peuples. (A) |
| 3° Le langage exerce une certaine influence sur la pensée : | 1° Le langage précise la pensée. | Fugitives, vagues, confuses, insaisissables par elles-mêmes, nos idées ne se fixent et ne se déterminent qu'en prenant corps dans un mot. (B) |
| | 2° Le langage est un instrument d'analyse et de généralisation. | La nécessité où nous sommes de prononcer successivement les mots nous oblige à considérer l'un après l'autre les divers éléments de la pensée et à les exprimer séparément, ce qui rend possible la formation des idées abstraites et générales. |
| | 3° La fonction principale du langage consiste à transmettre la pensée. | Sans le langage, chacun serait réduit à ses propres conceptions, toute science serait impossible; car nous puisons à peu près toutes nos connaissances dans la conversation, l'enseignement oral ou les livres. |
| V.— Du langage considéré dans ses rapports avec la pensée. (Suite.) | 4° Rapports de la science et du langage. | <p>1° C'est le langage qui rend l'intelligence capable d'acquérir la science, parce qu'il est la condition de la réflexion.</p> <p>2° Il ne faut pas toutefois exagérer cette influence, jusqu'à dire avec Condillac que la science n'est pas autre chose qu'une langue bien faite, car</p> <p>3° Prendre la langue pour la science, c'est prendre l'effet pour la cause. Si les mathématiques ont une langue bien faite, c'est que la simplicité, la rigueur et la précision des idées ont produit la simplicité, la rigueur et la précision des signes; il y a action et réaction entre le langage et la pensée; mais la première impulsion naît de la pensée. Enfin, pour parler exactement, il faudrait retourner la pensée de Condillac, et dire: Une langue bien faite vient d'une science bien faite. (Robert.)</p> |
| | 5° Caractères d'une langue bien faite. | <p>1° <i>La richesse.</i> Il faut qu'une langue possède assez de termes pour exprimer toutes les idées reçues, sans qu'on soit obligé de recourir à des périphrases. Il faut de plus des tours assez variés pour exprimer toutes les modifications de la pensée et du sentiment.</p> <p>2° <i>La précision.</i> Cette qualité consiste dans l'exacte détermination du sens des mots et de la valeur des tours.</p> <p>3° <i>L'analogie.</i> Il doit y avoir harmonie entre les modifications de la pensée et celles des mots; il faut, par exemple, que les mots qui expriment un groupe d'idées se rattachant toutes à une idée principale aient tous une même racine (<i>equus, eques, equitare</i>), etc.</p> |
| | 6° De la grammaire générale. | 1° On définit la grammaire générale: <i>Une science qui expose les principes généraux du langage, principes communs à toutes les langues et dérivant de la nature même de la pensée.</i> |

A. — Spontanée et synthétique chez le poète, réfléchie et analytique chez le savant, commune et sans caractère déterminé chez le vulgaire, la pensée revêt tour à tour des formes poétiques, scientifiques et vulgaires : richesse, éclat, abondance, teintes pittoresques, vives couleurs : c'est la langue du poète ; clarté, simplicité, analogie : c'est la langue du savant ; signes ordinaires et communs, sans aucune saillie caractéristique : c'est la langue du vulgaire. (Abbé Farges, cité par le R. P. Regnault.)

— Qu'est-ce que le langage doit à la pensée ? Il lui doit ce que l'effet doit à sa cause ; il lui doit tout ce qu'il est : c'est la pensée qui l'engendre, c'est la pensée qui, après l'avoir lancé dans la carrière, l'y maintient et l'y soutient : le signe est à la chose signifiée ce que l'ombre est au corps ; que la pensée s'élève ou s'abaisse, s'étende ou se resserre, le langage, avec elle et après elle, s'élèvera ou s'abaissera, s'étendra ou se resserrera. Les qualités et les défauts de nos langues tiennent aux qualités et aux défauts de nos intelligences ; autant vaut la pensée, autant vaut l'expression qu'elle se donne. Ce n'est donc point par le perfectionnement préalable du langage que se prépare le perfectionnement correspondant de la pensée ; c'est, au contraire et nécessairement, par le perfectionnement préalable de la pensée, que s'obtient le perfectionnement correspondant du langage ; pour marcher sûrement et infailliblement, sous ce rapport, dans la voie du progrès, ce n'est pas de la grammaire à la logique, mais de la logique à la grammaire qu'il nous faudra procéder. (Charma, *Essai sur le langage*, p. 170.)

B. — Si je suis dans un lieu obscur, je n'ai pas la vision oculaire, ou la connaissance par le sens de la vue, des corps qui sont près de moi, pas même de mon propre corps ; et, sous ce rapport, tous les corps, quoique réellement existants autour de moi, sont, à mon égard, comme s'ils n'étaient pas. Mais si un rayon de lumière vient tout à coup à pénétrer dans ce lieu, tous les corps en reçoivent leur expression particulière, je veux dire leur forme et leur couleur ; chaque objet se produit à mes yeux par le contour et les lignes qui le déterminent ; j'aperçois tous ces corps, je les distingue tous les uns des autres, je vois et je distingue mon propre corps, et je juge les rapports de figure, de grandeur, de distance, que tous ces corps ont entre eux et avec le mien. — L'application est aisée à faire. Notre entendement est ce lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la parole humaine, dont on peut dire aussi comme de la parole divine, *qu'elle éclaire tout homme venant en ce monde*, pénétrant jusqu'à mon esprit par le sens de l'ouïe comme le rayon de soleil dans le lieu obscur, porte la lumière au sein des ténèbres, et donne à chaque idée, pour ainsi dire, la forme et la couleur qui la rendent perceptible pour les yeux de l'esprit. Alors chaque idée appelée par son nom se présente et répond comme les étoiles, dans le livre de *Job*, au commandement de Dieu : « *Me voilà* » ; alors seulement nos propres idées sont exprimées même pour nous, et nous pouvons les exprimer pour les autres. Nous nous entendons nous-mêmes, et nous pouvons nous faire entendre des autres hommes

DEUXIÈME PARTIE.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

N° XIII. — De l'âme : Matérialisme et Spiritualisme.

Préliminaires. } 1° La psychologie rationnelle a pour but d'étudier la force substantielle qui est le principe et le sujet des phénomènes psychologiques, c'est-à-dire l'âme.
 2° Nous traiterons : 1° de la nature de l'âme ; 2° de son union avec le corps ; 3° de son origine et de sa destinée.

I. — Définitions. } 1° L'âme humaine peut se définir : *une force substantielle, simple, spirituelle, et, par suite, distincte du corps.*
 2° L'être simple ou immatériel est celui qui n'est pas composé de parties.
 3° Par être spirituel, nous entendons : *une substance simple et immatérielle, intelligente et active, et qui, dans, certaines opérations, est indépendante des organes.*
 4° Le matérialisme est la doctrine de ceux qui enseignent que l'âme n'est pas distincte du corps. (A)
 5° Le spiritualisme admet dans l'homme, sous le nom d'âme, un principe immatériel et intelligent.

es attributs entièrement opposés ne peuvent coexister dans une même substance ; or les attributs du corps sont entièrement opposés aux attributs de l'âme ; donc, etc. Il suffit de prouver la mineure. (B)

II. — Thèse spiritualiste : Le corps et l'âme sont deux substances entièrement distinctes l'une de l'autre, bien que, pendant la vie présente, elles agissent *per modum unius* dans le composé humain.

1° Preuve. Les attributs de l'âme sont :

1° L'unité. L'âme est unique c'est-à-dire qu'il n'y en a pas plusieurs, et de plus elle est simple, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de division possible en elle.

L'unité de l'âme est invinciblement attestée par la conscience, et quand nous disons qu'il y a ou que nous sentons en nous plusieurs hommes, nous n'exprimons par là que l'antagonisme de plusieurs facultés.

De plus, il est impossible qu'un fait intellectuel, la conception d'une idée par exemple, puisse avoir pour principe une substance composée. En effet, ou chaque idée serait superposée tout entière sur chaque molécule de la surface étendue ; ou bien elle serait répandue sur l'ensemble de sa surface, comme la couleur s'étend sur un mur ; ou encore elle serait reléguée dans une certaine partie isolée du cerveau. — Or aucune de ces trois hypothèses n'est admissible : la première, parce qu'elle est contraire au sens intime. En effet, si l'idée intellectuelle est superposée tout entière sur chaque molécule du cerveau, elle sera multiple comme

A. — Comme l'ombre suit le corps, le matérialisme suit la philosophie spiritualiste. Fils dénaturé de la sagesse humaine, il rentre au sein de sa mère pour le dévorer, et ses doctrines parricides sont la grande vengeance de Dieu contre l'orgueil de la raison. Pour lui, rien n'est mystérieux dans notre conscience ; car pour lui la conscience n'existe pas, il tue ce qui l'embarrasse, et fait sa lumière de la mort. Vous êtes attristés du déchirement intérieur que cause en vous la lutte du bien et du mal ; vous pleurez votre faiblesse sans la comprendre, et demandez au ciel et à la terre le secret de cette douloureuse énigme ; le matérialiste vous dit : Quelle étrange inquiétude est la vôtre ! Le mystère qui vous tourmente, c'est vous qui le créez. Il vous plaît d'appeler certaines choses du nom de mal, certaines autres du nom de bien, et d'opposer à la nature qui vit et qui parle en vous des lois qu'elle ne connaît pas. Faut-il s'étonner que vous ne soyez pas d'accord avec vous-mêmes, et que la nature revendique contre vos inventions son impérissable liberté ? Vous faites le schisme en vous, et vous vous demandez d'où il provient : il provient de votre vouloir. Sortez des chimères, et vous retrouverez la paix avec l'unité. Qu'êtes-vous ? Un corps qui a des désirs conformes à ses besoins, et des voluptés conformes à ses désirs. Quand vous écoutez vos désirs, vous n'écoutez que vos besoins, et quand vous écoutez vos besoins, vous ne faites qu'obéir à la nature, qui vous récompense par des voluptés. Qu'y-a-t-il de plus simple, de plus juste et de plus invincible ? Est-ce que la nature vous dit d'être chastes ? et si elle ne vous le dit pas, qui a le droit de vous le dire ? Dieu peut-être ? Mais Dieu, puisque vous y croyez, est-il autre chose que l'auteur de la nature, et dès lors la voix de la nature est-elle autre chose que la sienne propre ? L'idée de Dieu ne sert qu'à diviniser votre corps, et par conséquent à diviniser vos besoins, vos désirs et vos voluptés. Le reste est un songe.

Je ne m'abaisserai pas, Messieurs, à réfuter cette explication de notre état moral ; l'humanité, toute corrompue qu'elle est, l'a constamment méprisée. (R. P. Lacordaire, *Conférence sur les suites de la chute dans l'humanité.*)

B. — Rien de plus simple et de plus lumineux que le principe suivant : Lorsque deux choses ont des définitions, des propriétés et des effets opposés, si bien que ce que l'on affirme de l'une, on doit le nier de l'autre, nous disons que ces deux choses diffèrent en espèce et en nature : c'est par cette unique règle qu'on distingue les objets. Si je vous demande pourquoi une pierre n'est pas un arbre, pourquoi l'eau n'est pas du feu, vous ne pouvez en donner d'autre raison, sinon que leurs idées, leurs définitions, leurs propriétés, leurs effets sont différents. Or, parcourez les qualités les plus constantes et les plus connues de la matière, voyez si elles ne sont pas en opposition avec la pensée ; et, si cela est, concluez que ce qui pense n'est pas matière. (Frayssinous, *Conférence sur la spiritualité de l'âme.*)

- 2° OBJECTION. — La matière brute est dépourvue d'unité, d'identité, d'activité; mais l'organisation peut lui apporter ces qualités; donc le principal argument spiritualiste est sans valeur.
- RÉPONSE. 1° La matière, en s'organisant, peut-elle acquérir de nouvelles propriétés? Sans doute, mais non des propriétés incompatibles avec celles de la matière. En s'organisant, la matière cesse-t-elle d'être composée et divisible? Comment, par une combinaison nouvelle, ce qui était inerte devient-il actif, ce qui était aveugle, intelligent?
- 2° Qu'est-ce que l'organisation? Un effet, sans doute, or : un effet s'explique par une cause organisatrice. Cette cause qui arrange et dispose les éléments dans un certain ordre, ne peut être qu'une intelligence. Loin donc que la pensée soit le résultat de l'organisation, c'est l'organisation qui est le produit d'une cause intelligente. (A)
- III. — Principaux arguments des matérialistes. (Suite.)
- 3° OBJECTION. — La matière organique possède d'admirables propriétés; beaucoup nous sont inconnues; peut-être la science découvrira-t-elle un jour dans la matière la faculté de penser; du moins, ainsi que le remarque Locke, ne peut-on refuser à Dieu le pouvoir de la lui donner.
- RÉPONSE : 1° Les combinaisons et arrangements d'un corps ne changent pas l'essence des parties qui le composent, nous l'avons déjà dit. Donc, si chaque partie ne peut pas coexister avec la pensée, leur agrégation conservera toujours son opposition radicale; nous pouvons l'affirmer à l'avance sans connaître toutes les propriétés d'un tel composé.
- 2° Demander si Dieu, qui est tout-puissant, n'aurait pas pu donner à la matière la faculté de penser, c'est demander si Dieu peut faire ce qui est contradictoire et absurde, comme, par exemple, que ce qui est composé soit simple et ce qui est un soit multiple. Autant vaudrait dire que Dieu peut donner au cercle les propriétés du carré.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Etablir la distinction de l'âme et du corps d'après les attributs essentiels de ces deux substances.
- 2° Distinguer par leurs caractères essentiels l'âme et le corps.
- 3° Exposer et discuter les objections du matérialisme contre la distinction de l'âme et du corps.
- 4° Matérialisme, idéalisme et spiritualisme. — Caractériser brièvement ces trois systèmes et faire voir lequel s'accorde le mieux avec les faits dans l'explication de la nature humaine.
- 5° De la notion du moi. — Caractères distinctifs de cette notion.
- 6° Prouver par l'analyse des conditions de la pensée et de la responsabilité que le principe des faits psychologiques doit être un, simple et identique.

là, l'implété de leurs sens, le plus grand nombre ne consent pas à leur fureur, et une garde incorruptible veille autour des débris qui conservent à l'homme l'idée et l'espérance du bien. Si notre vie n'a pas été pure, la mort nous reste pour la réparer, si la mort ne suffit pas, notre âme entrevoit de loin, par delà le tombeau, l'air sans tache de l'immortalité, où peut-être pourra-t-elle, en se plongeant, trouver l'honneur et la paix qui lui manquèrent ici-bas. Ainsi jetons-nous l'ancre des saintes pensées sur tous les rivages, et, encore que le matérialisme nous arrache d'un point ou d'un autre, il nous retrouve debout quelque part, nommant l'avenir, la justice et vérité. (R. P. Lacordaire, *Conférence sur les suites de la chute dans l'humanité.*)

A. — On connaît les expériences que Magendie et Flourens ont commencées, qui se continuent partout, et qui montrent qu'en empêchant par un moyen quelconque les phénomènes cérébraux, on détruit l'activité spirituelle, soit en totalité soit en partie : telle portion de la substance cérébrale retranchée ou blessée ou paralysée amène telle ou telle lacune dans les facultés, et à un moment donné, à une altération plus profonde ou plus complète, tout disparaît à la fois. Ces expériences prouvent donc qu'il y a liaison entre le cerveau et la pensée, qu'on ne peut penser sans cet organe, ce qui n'est pas étonnant pour l'homme, qui ne peut penser sans vivre, ni vivre sans sa tête. Il est constant du moins que la vie sensitive est tout entière dans la dépendance de cet organe, et que sans lui, les antécédents de toute pensée, les sensations, perceptions, imaginations, font défaut. La pensée qui transforme ces éléments, la pensée pure, est-elle soumise à la même sujétion ? Rien ne l'indique, et cette proposition d'Aristote : que l'on pense sans organe, n'est pas ruinée. (E. Charles, *Métaphysique*, p. 506.)

II. — Thèse spiritualiste : Le corps et l'âme sont deux substances entièrement distinctes l'une de l'autre, bien que, pendant la vie présente, elles agissent <i>per modum unius</i> , dans le composé humain. (Suite.)	1 ^{re} Preuve. (Suite.)	Or le corps ne possède, ni la simplicité, ni l'identité substantielle, (A) ni l'activité libre (la matière est inerte). Le témoignage des sens, joint à l'observation scientifique, nous l'assure, et les matérialistes eux-mêmes l'accordent. Donc, etc.
	2 ^o Preuve : Conséquence générale.	1 ^o Tous les peuples, civilisés ou barbares, mettent et ont toujours mis une distinction radicale entre ces mots : <i>matière et corps</i> , <i>esprit et âme</i> . 2 ^o Les meilleurs philosophes, anciens et modernes, soutiennent que l'âme est immatérielle. (B) 3 ^o Or, dans une question si importante, si contraire aux passions, tant de fois sérieusement examinée, une telle affirmation est une preuve de vérité. (Voir, en logique, les conditions requises pour la valeur du témoignage.) Donc, etc.
	3 ^o Preuves : Conséquences du matérialisme.	1 ^o En morale, le fatalisme : si l'homme n'est que matière, la liberté est inexplicable ; par conséquent, il faut nier les droits et les devoirs. 2 ^o En politique, la force érigée en droit. 3 ^o En religion, l'athéisme et l'impossibilité d'une vie future. 4 ^o Dans les beaux-arts, l'imitation servile du réel, au lieu de la conception et de la réalisation de l'idéal. 5 ^o Dans la science, l'empirisme, n'admettant que les faits matériels et leur observation sensible. 6 ^o Telles sont les conséquences logiques du fatalisme, et nous voyons qu'en effet, l'impiété et l'immoralité marquent sa trace dans l'histoire.
	Conclusion générale.	Donc l'âme est bien réellement et substantiellement distincte du corps. Nous étudierons, au numéro suivant, la nature de l'union qui joint ces deux êtres.

III. — Principaux arguments des matérialistes.	1 ^{re} OBJECTION <i>contre la thèse précédente.</i> — L'âme subit toutes les vicissitudes du corps. Faible chez l'enfant et le vieillard, elle est forte dans l'âge mûr; vive et alerte dans la santé, elle s'affaiblit dans la maladie. Il est donc visible qu'elle est un résultat de l'organisation.
--	--

RÉPONSE. — 1^o Cet argument montre l'action du corps sur l'âme ; mais il ne dit rien de l'action de l'âme sur le corps, qui est cependant très réelle. Qui meut mon corps ? ma volonté. Qui le dirige ? ma raison. L'âme ne façonne-t-elle pas le corps à son image ? n'apparaît-elle pas dans les traits du visage, dans les gestes et les mouvements du corps ? N'est-il pas toujours vrai « qu'une grande âme est maîtresse du corps qu'elle anime » ?
 2^o La correspondance alléguée entre le développement physique et le développement intellectuel et moral est loin d'être constante : une âme lâche et dégradée peut animer un corps robuste ; le bonheur n'accompagne pas toujours la santé du corps, tandis que plus d'un cœur héroïque a pu goûter une joie pure et vive au milieu des souffrances physiques les plus cruelles.

passive ; mais dans beaucoup d'autres opérations elle est active. Quand nous pensons à un objet immatériel, nous ne recevons pas d'autrui cette idée ; c'est nous-mêmes qui la formons. Nos réflexions sur nos idées, les abstractions par lesquelles nous les séparons, les comparaisons par lesquelles nous les réunissons, et qui sont en très grand nombre, sont des opérations produites par nous-mêmes, et non portées dans nous par des causes étrangères. Les actes de notre volonté sont aussi évidemment des actions. Quand j'ordonne à mon bras de se lever pour mouvoir un autre corps, mon bras est passif : mais la puissance qui lui donne l'ordre est active : elle agit sur mon bras, et agit par elle-même. Elle ne reçoit pas d'autrui l'action qu'elle imprime à mon bras, comme mon bras va communiquer à un autre corps l'action qu'il a reçue d'elle. (De La Luzerne, *Dissertations sur la spiritualité de l'âme*, p. 65.)

A. — L'eau qui passe dans la Seine paraît la même, et cependant elle change toujours ; ainsi notre corps paraissant le même n'est plus effectivement le même après un long temps. Le corps d'un homme de quatre-vingts ans n'a plus rien des parties dont était composé le corps du même homme dans son enfance. La nourriture met en nous chaque jour nouveau chyle, nouveau sang, nouvelle chair. Chaque jour le corps perd autant de son ancienne *substance* qu'il en a acquis de nouvelle, sans quoi il deviendrait monstrueux en grosseur. C'est comme la substance d'un vaisseau qu'on radouberait sans cesse ; à la fin il ne resterait plus rien de la substance du bois dont il a d'abord été formé. La nourriture fait dans le corps ce que fait dans un grand feu le bois qu'on y substitue ; c'est le même feu de nom, et ce n'est plus la même substance, n'étant plus le même bois : cependant c'est le même homme, parce que c'est toujours la même âme qui a toujours son corps formé, ou à peu près, sur le même moule. (Buffler, *Examen des préjugés vulgaires*.)

B. — L'humanité fait le mal, mais elle croit au bien ; elle le veut, elle l'estime, elle le commande, elle dédaigne quiconque le lui refuse. Rome jusque dans ses orgies, respectait le feu de Vesta ; elle entendait qu'il y eût des vierges pour le garder, et toute souillée des vices de la décadence, elle abaissait encore les faisceaux de ses licteurs devant l'immémorial vestige de la chasteté. L'âme humaine est comme Rome. Déchue de sa sainteté première, elle s'en rappelle l'auguste tradition, elle en porte l'orgueil jusque dans l'opprobre de ses adultères, et si pour tranquilliser ses remords, on la veut flatter de n'être qu'un peu de boue, elle se relève de soi-même et confond par un regard cette insolante justification. Elle aime mieux souffrir et craindre que d'oublier sa gloire. C'est là, Messieurs, le sentiment qui survit à toutes nos misères, et qui sauve le monde des mains sacrilèges du matérialisme dogmatique. Nous nous laissons entraîner à nos penchants ; mais nous sentons qu'il nous reste un sanctuaire où la vertu nous possède encore, et nous ne voulons pas que le vice en renverse l'autel, tout abandonné qu'il est. Si quelques-uns portent jusque-

II. — *Thèse spiritualiste:*
Le corps et l'âme sont deux substances entièrement distinctes l'une de l'autre, bien que, pendant la vie présente, elles agissent *per modum unius*, dans le composé humain.
(Suite.)

1^{re} Preuve.
(Suite)

Les attributs de l'âme ont :
(Suite.)

1^o L'unité. L'âme est unique, c'est-à-dire qu'il n'y en a pas plusieurs, et, de plus, elle est simple, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de division possible en elle.

ces molécules, et nous aurons un million de fois la même idée. Or la conscience nous atteste que chaque idée que nous avons est une et non multiple, et qu'elle affecte un seul et même moi tout entier. La deuxième hypothèse n'est pas plus acceptable; car si l'idée était superposée sur la surface totale du sujet composé, elle serait divisible comme lui, ce qui est contraire à la conscience et à la raison. La troisième hypothèse doit être aussi rejetée; car, d'abord, la conscience atteste que chaque idée affecte le moi tout entier et non pas quelques parties séparées. Ensuite, cette partie du moi pensant serait étendue et composée. Or ici reviennent les deux hypothèses dont nous venons de montrer l'absurdité. Donc l'idée ne peut pas être la modification d'une substance étendue. On peut en dire autant de tous les autres faits psychologiques. Donc l'âme est une et simple. (A)

2^o L'identité (propriété que possède un être de rester le même, aux divers instants de sa durée).

- 1^o Le raisonnement, essentiellement successif, puisqu'il résulte de trois jugements enchaînés l'un à l'autre, ne se conçoit pas sans l'identité du principe intelligent.
- 2^o Le remords ne se conçoit pas non plus sans la conviction de l'identité personnelle.
- 3^o Une résolution ne saurait être prise sans que l'agent ait la certitude d'être demain le même qu'aujourd'hui.
- 4^o Si l'on rejette l'identité substantielle de l'âme, le souvenir devient impossible.

3^o L'activité libre, c'est-à-dire la puissance de se mouvoir elle-même et de mouvoir le corps.

- 1^o Le moi est doué d'une activité spontanée; il ne reçoit pas le mouvement du dehors, il se le donne.
- 2^o Le moi veut librement; il choisit et se détermine à son gré.
- 3^o Pour apprécier la vérité de ces deux propositions, il suffit de faire appel à la conscience. (B)

A. — La matière est étendue, composée de parties placées les unes hors des autres. Or qui ne sent pas que la pensée est simple, sans parties distinctes ? Les objets corporels de la pensée peuvent bien être de volume et de grandeur inégale ; mais la perception que j'en ai ne se mesure pas sur leur dimension : la pensée du soleil n'est ni plus longue ni plus large que celle d'une fleur. Qui ne serait révolté d'entendre parler de pensée d'une ligne de longueur, d'un pouce d'épaisseur ? Si, nous parlons de vastes, de profondes pensées, ce sont là des métaphores, pour nous rendre comme sensibles les opérations de l'intelligence. — La matière est figurée ; elle a une forme et des couleurs ; or quelle figure donnerez-vous à la pensée ? Est-elle ronde ou carrée, cubique ou triangulaire ? La pensée est-elle d'un bleu céleste, ou rouge comme l'écarlate ? Qu'on demande au plus simple villageois si ses pensées sont vertes comme ses prairies, ou carrées comme sa maison, cette question lui paraîtra ridicule, impertinente ; il croira qu'on veut se moquer de son ignorance : tant cette question répugne au sens commun ! La matière est divisible ; elle peut être partagée en parties distinctes les unes des autres. La pensée, au contraire, est indivisible ; elle est tout entière, ou bien elle n'est pas ; il est inouï qu'on prenne la moitié, le tiers, le quart d'une pensée. Voilà donc comment les propriétés les plus constantes, les plus universellement reconnues de la matière, sont en opposition manifeste avec celles de la pensée. En vain vous voudriez supposer dans la matière quelque propriété cachée qui la rendit susceptible de penser ; d'abord, c'est une supposition toute gratuite que celle de cette occulte et merveilleuse qualité ; et combattre ce que l'on connaît bien par une chose que l'on ne connaît pas, est un procédé bien étrange que repoussera toujours la saine logique. D'ailleurs, ce que la matière peut avoir de plus intime et de plus caché n'empêche pas qu'elle ne soit matière, étendue, figurée, divisible ; qualités incompatibles avec l'intelligence. (Frayssinous, *Conférence sur la spiritualité de l'âme.*)

B. — La matière est inerte et passive. La substance pensante est active, la matière n'est donc pas la substance qui dense. — En premier lieu, dans la dissertation sur l'existence de Dieu, nous avons montré que la matière est inerte, c'est-à-dire indifférente au mouvement et au repos et restant dans celui de ces deux états où elle se trouve jusqu'à ce qu'une cause étrangère l'en retire. De cette inertie de la matière il résulte qu'elle est absolument passive, qu'elle ne peut se donner à elle-même aucun mouvement ; qu'elle ne peut que communiquer celui qu'elle a reçu ; mais qu'il faut que le commencement du mouvement lui vienne d'ailleurs ; qu'il est donc nécessaire que le mouvement existant dans la matière lui soit primitivement imprimé par une substance immatérielle. — En second lieu, « nul être matériel, dit J.-J. Rousseau, n'est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et le sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. » Il y a bien dans notre pensée des choses passives. Nous recevons les impressions des objets sensibles, ce qui s'appelle sensations ; et à cet égard notre substance pensante est

N° XIV. — Les rapports du physique et du moral.

- Nous cherchons à expliquer dans ce numéro :
- 1° La nature et le mode de l'union intime qui existe entre l'âme et le corps.
 - 2° En quoi consiste la personnalité, conséquence directe de l'union de l'âme avec le corps.
 - 3° Les résultats de cette union.
 - 4° Les obstacles apportés à cette influence réciproque de l'âme sur le corps par le phénomène du sommeil et l'allénation mentale.

1. Union de l'âme et du corps.	1° Doctrine scolastique.	1° Exposé.	<p><i>L'union de l'âme et du corps est substantielle. C'est plus que l'union de deux actes et de deux forces, c'est l'union de deux substances qui se rapprochent, se pénètrent et se cimentent ensemble, afin d'agir per modum unius. (A)</i></p>
		2° Preuve.	<p>1° Nous sentons et percevons les corps extérieurs, leur étendue, leur résistance, etc., et nous localisons nos sensations; or, l'âme n'a ni superficie, ni étendue, elle ne peut recevoir les impressions en elle; d'autre part, le corps ne peut, seul, avoir conscience de l'action qu'il subit, ni percevoir et sentir le corps étranger qui agit sur ses organes. — Donc, l'acte de la sensation et de la perception externe suppose un composé de deux substances intimement unies (B).</p>
		1° Causes occasionnelles.	<p>1° D'après Malebranche, Dieu, à propos des désirs ou des déterminations de l'âme, imprime au corps des mouvements correspondants, et à propos des diverses impressions organiques, détermine dans l'âme des sensations et des idées.</p> <p>2° Ce système contredit les affirmations intimes de la conscience; — il nie le fait de l'influence mutuelle du corps et de l'âme; — il rend inutile la merveilleuse organisation du corps humain.</p>
	2° Faux systèmes.	2° Harmonie pré-établie.	<p>1° D'après Leibniz, Dieu a tellement organisé le corps et l'âme, dès le premier moment de la création, que toute la série des pensées de l'âme correspond dans une parfaite harmonie à toute la série des mouvements du corps.</p> <p>2° Cette hypothèse est purement gratuite; elle a, de plus, l'inconvénient de détruire la liberté, puisque les mouvements et les actes de l'âme doivent nécessairement s'accorder avec ceux qui s'accomplissent dans le corps.</p>

A. — Ex corpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam tertia constituitur, quæ neutra illarum est; homo enim nec est anima, neque corpus. (S. Thomas, *De ente et essentia*, cap. III.)

B. — L'homme n'est pas un composé quelconque de corps et d'âme, de chair et d'esprit; mais c'est un composé substantiel, doué d'une véritable unité, de sorte qu'il en résulte un seul être humain, qui subsiste et opère dans l'assemblage individuel des deux composants. — Les engins d'une machine, œuvre de l'art, telle que serait, par exemple, une horloge ou une locomotive, concourent assurément à former un tout. Mais de quelle nature est ce tout? Sa nature est purement accidentelle. L'ingénieuse disposition des parties, leur mutuelle dépendance dans leurs mouvements, leur coordination à une seule fin, voilà ce qui constitue l'unité de cette œuvre. Mais toutes ces choses ne sont que des modifications, des accidents qui présupposent la substance, c'est-à-dire l'être complètement subsistant du métal, du bois, des pierres, qui doivent former les pivots, les ressorts, les rouages, toutes les autres pièces de cette construction artificielle. Rien de semblable ne peut se dire de l'homme. En lui, le corps n'est pas un être vivant déjà constitué indépendamment de l'âme; car la vie est l'attribut essentiel et la manifestation d'une force intrinsèque qui constitue le sujet même vivant. La chair en nous est chair humaine, et cette épithète humaine n'est pas une dénomination extrinsèque, comme celle d'un vêtement et d'une habitation, qui ne se disent humains que par une simple relation avec l'homme qui s'en couvre ou l'habite. Mais c'est une dénomination intrinsèque, qui regarde la substance même de la chair à qui elle s'attribue. Si donc l'être humain procède en nous de l'âme raisonnable, il faut dire que l'âme raisonnable, en s'unissant au corps, l'élève à la participation d'un être commun. — L'âme et le corps unis ensemble constituent en nous la chair vivante, le corps animé. Or, la chair vivante, le corps animé est certainement une substance, mais une troisième substance, c'est-à-dire non le corps seul, ni l'âme seule, mais le produit de leur union réciproque. « Comme dans les corps formés par combinaison chimique, on ne peut découvrir le moindre espace où un élément soit dans l'autre (un rayon même de soleil passant à travers ces corps, comme à travers un corps simple, ne pourrait, pour ainsi dire, les distinguer), ainsi on ne peut déterminer une partie du corps animé et sensitif, qui ne décèle la combinaison de l'esprit et du corps. » Et que l'on ne croie pas que, pour avoir un tel composé, ce soit assez d'une simple addition des deux éléments unis ensemble et en contact mutuel. Cette addition et ce contact donneraient toujours deux substances, non une seule substance participant des propriétés de l'une et de l'autre; précisément comme l'oxygène et le soufre ne donneraient jamais l'acide sulfurique par le simple mélange de leurs parties, de même qu'un acide quelconque mis en contact avec une base ne donnerait pas un sel. Pour obtenir l'une ou l'autre de ces substances mixtes, il faut que, outre le contact et l'action réciproque des parties, il y ait

I. — Union de l'âme et du corps.	2° Faux systèmes. (Suite)	3° Médiateur plastique.	1° Cudworth suppose dans l'homme un principe intermédiaire vivant, qui n'est ni esprit, ni corps, mais qui participe de l'un et de l'autre. Il est chargé d'imprimer au corps les mouvements commandés par l'âme, et d'avertir l'âme des modifications subies par le corps. 2° La conscience nous dit que nous n'avons ni deux âmes, ni trois principes substantiels. — De plus, si l'âme et le corps ne peuvent être immédiatement unis, parce que l'une est esprit et l'autre est matière, comment la même substance participera-t-elle des deux, sans être ni l'une, ni l'autre?
		4° Influx physique.	1° D'après Euler, Newton et Clarke, le corps et l'âme agissent réellement et physiquement l'un sur l'autre. Ces philosophes comparent l'âme à une araignée placée au centre de sa toile; ils lui font occuper un point central du cerveau, où se réunissent toutes les extrémités des nerfs. — Là, elle reçoit les impressions du dehors; là aussi elle imprime aux organes tous les mouvements nécessaires. 2° Cette explication n'est pas confirmée par le témoignage de la conscience. De plus, elle suppose que le corps peut, par lui-même, agir directement sur l'âme, ce qui favorise le matérialisme
	Observation.	Le système scolastique, comme on le voit, explique naturellement une foule de faits intelligibles pour les partisans des autres doctrines; de plus, il a été adopté et vivement recommandé par l'Église. (A)	

II. — De la personnalité humaine.	1° Définition.	La personnalité est la propriété par laquelle une nature individuelle et raisonnable peut exister en elle-même et séparée de toute autre.
	2° Conditions. — La personnalité implique :	1° Le moi intelligent, prenant conscience de lui-même comme substance et cause, et s'attribuant ce qui lui appartient. 2° Le moi doué de liberté, principe premier et total de ses actes. 3° Le moi un et unique. 4° Le moi identique à lui-même.
	3° Définition de l'homme.	De ce que nous venons de dire il résulte que la personne humaine n'est pas l'âme seule, mais le composé du corps et de l'âme. Une bonne définition de l'homme devant faire mention des deux substances, on pourra choisir celle-ci : <i>L'homme est un animal raisonnable.</i>

communication intime des deux éléments, et comme transfusion de l'être de l'un en celui de l'autre. Raisonnez de même de l'âme relativement au corps, autant que l'analogie et le rapprochement peuvent avoir lieu en des sujets si différents. (R. P. Liberatore, *Du composé humain*, p. 18.)

A. -- On peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert à volonté; et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte: l'homme est une âme se servant d'un corps. — C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme; parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose que la chose même dont il se sert. — L'âme donc qui se sert du bras et de la main comme il lui plaît, qui se sert de tout le corps, qu'elle transporte où elle trouve bon, qui l'expose à tels périls qu'il lui plaît, et à sa ruine certaine, est sans doute d'une nature de beaucoup supérieure à ce corps, qu'elle fait servir en tant de manières et si impérieuses à ses desseins. Ainsi, on ne se trompe pas, quand on dit que le corps est comme l'instrument de l'âme; et il ne se faut pas étonner si le corps étant mal disposé, l'âme en fait moins bien ses fonctions. La meilleure main du monde, avec une mauvaise plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ses instruments, son adresse naturelle ou acquise ne lui servira de rien. — Il y a pourtant une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau du peintre, ou le ciseau du sculpteur, il ne sent point les coups dont ils ont été frappés: mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps; et, au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il lui faut pour s'entretenir. Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle était simplement intellectuelle. Mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui la touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. En un mot, l'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*)

II. — De la personnalité humaine. (Suite).	4° Identité de la personne humaine.	Etat de la question.	Nous avons vu au numéro précédent que l'âme humaine est identique, sans doute, mais que le corps humain se renouvelle physiquement. Cela étant, comment peut-on affirmer l'identité totale du composé?
		Solution.	Pour qu'on puisse affirmer l'identité de la personne humaine, trois choses sont nécessaires et suffisent : 1° l'identité <i>absolue</i> de l'âme en tant que substance ; 2° l'identité <i>physique</i> du corps, telle que la possèdent les végétaux ; 3° l'identité <i>morale</i> , c'est-à-dire la permanence de l'union de l'âme et du corps ; or, ces trois éléments sont toujours réunis dans la personne humaine ; donc, etc.

III. — Résultats de l'union de l'âme et du corps.	1° Influence du corps sur l'âme.	Observation.	Les principaux résultats que produit l'union de l'âme et du corps se manifestent par une certaine influence du corps sur l'âme, et par l'empire que l'âme exerce sur le corps.
		2° Empire de l'âme sur le corps.	<p>1° Les sensations et perceptions externes dépendent de l'état normal et de l'ébranlement régulier des nerfs.</p> <p>2° Les imaginations sensibles correspondent à l'état et aux impressions du cerveau.</p> <p>3° Les appétits et les passions suivent naturellement ces impressions sensibles.</p> <p>4° L'intelligence et la volonté agissent rarement sans une certaine intervention des organes.</p> <p>1° L'âme est à peu près maîtresse des mouvements extérieurs.</p> <p>2° Par l'attention réfléchie, elle exerce sur le cerveau un certain pouvoir direct.</p> <p>3° Elle peut dominer indirectement même les passions les plus impétueuses.</p> <p>4° L'intelligence et la volonté proprement dite ne sont attachées à aucun organe corporel. (A)</p>

V. — Du sommeil.	1° Nature du sommeil.	<p>1° Le sommeil peut être considéré au point de vue <i>physiologique</i> ou au point de vue <i>psychologique</i>.</p> <p>2° Nous savons peu de choses sur la physiologie du sommeil. Il aurait pour but, d'après les expériences les plus récentes, de permettre au système nerveux de renouveler dans le cerveau la provision du fluide nécessaire, et que les fatigues du jour ont presque épuisée. Ce qui est mieux démontré, c'est que les hémisphères cérébraux se reposent, et que les actes indispensables au maintien de la vie poursuivent seuls leurs cours.</p> <p>3° Au point de vue <i>psychologique</i>, ce qui caractérise principalement le sommeil, c'est la suppression ou l'affaiblissement de la volonté ; elle ne dirige plus ses actes, et, par conséquent, n'en a plus conscience, puisque la conscience est la connaissance de là part que nous prenons aux faits <i>psychologiques</i>.</p>
------------------	-----------------------	---

A. — Au lieu que la sensation, qui s'élève au concours momentané de l'objet et de l'organe, aussi vite qu'une étincelle au choc de la pierre et du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne passe presque à l'instant : l'entendement, au contraire, voit des choses qui ne passent pas, parce qu'il n'est attaché qu'à la vérité, dont la subsistance est éternelle. — Ainsi, il n'est pas possible de regarder l'intelligence comme une suite de l'altération qui se sera faite dans le corps, ni par conséquent l'entendement comme attaché à un organe corporel dont il suive le mouvement. Il faut pourtant reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer, ni sans avoir senti ; car il est vrai que par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la sensitive. — Et déjà, à l'égard de la connaissance des corps, il est certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'existants dans la nature, que par le moyen des sens. Car en cherchant d'où nous viennent nos sensations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, et ce nous est une preuve que ces corps existent. En effet, s'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait, dont nous sommes avertis par nos sens, comme des autres faits ; et sans le secours des sens, je ne pourrais non plus deviner s'il y a un soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde. — Bien plus, l'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose dont les sens ont été frappés.... Il y a donc déjà en notre âme une opération, et c'est celle de l'entendement, qui précisément et en elle-même n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles. — La volonté n'est pas moins indépendante ; et je le reconnais par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs et sur tout le corps. (Bossuet *Ibid.*, ch. III.)

V.— Du sommeil. (Suite.)

- 2° Ses effets sur le corps. {
- 1° Les fonctions animales s'exercent avec moins d'énergie: la respiration est plus lente, la circulation du sang moins rapide, les sécrétions moins abondantes.
 - 2° Les fonctions de relation sont à peu près suspendues, sauf le cas de somnambulisme.
 - 3° Les organes des sens engourdis ne transmettent plus les impressions du dehors.
- 3° Ses effets sur l'âme. {
- 1° La disparition de la volonté et de la conscience entraîne l'anéantissement de la responsabilité morale.
 - 2° La mémoire paraît anéantie, et l'imagination profondément troublée.
 - 3° Toutefois, ni l'activité intellectuelle, ni l'activité physique ne sont totalement détruites.
-
- 4° Nature du rêve. {
- Le rêve est le résultat de l'activité inconsciente de l'âme pendant le sommeil. Il se compose de sensations internes, sentiments, images, passions, sans liaison et sans ordre.
- Lorsque, pendant la veille, l'esprit se laisse aller, sans conscience, à toutes les divagations ou chimères qui s'offrent à l'imagination, cet état prend le nom de *réverie*.
- 5° Lois du rêve. {
- 1° La succession de nos pensées pendant le sommeil suit la même loi d'association que pendant la veille.
 - 2° La succession de nos pensées pendant le sommeil est dominée presque exclusivement par la loi d'association. (Dugald-Stewart.)
- 6° Classification des rêves. {
- 1° Rêves *affectifs*, où la sensibilité prédomine. *Ex.* : les *cauchemars*.
 - 2° Songes *intuitifs*, ou visions, qui ont surtout pour base le sens de la vue.
 - 3° Songes *intellectuels*, où l'imagination devient presque inventive.
 - 4° Rêves particuliers à l'état de somnambulisme. (Maine de Biran.)
-
- 7° Nature du somnambulisme. {
- Le somnambulisme est une sorte de rêve en action. (A)
- 8° Ses caractères. {
- 1° La suite des pensées chez le somnambule est facilement modifiée par les sensations du dehors. En conséquence, on peut agir sur lui par *suggestion*, et, en quelque sorte, diriger ses rêves.
 - 2° Le somnambule marche et se meut comme à l'ordinaire, et même avec une sûreté étonnante, dans les ténèbres comme en plein jour.
 - 3° Il y a dans la suite de ses idées peu d'incohérence: le somnambulisme est un rêve suivi.
- 9° Ses espèces. {
- 1° Le somnambulisme *naturel*, qui se produit, pendant le sommeil ordinaire.
 - 2° Le somnambulisme *artificiel*, produit, soit par des mouvements appelés *passes magnétiques*, soit par l'application du regard à un objet brillant placé à une faible distance des yeux. — Le sommeil artificiel produit par ce dernier procédé porte le nom d'*hypnotisme*.

A. — Jusqu'ici, le dormeur, le rêveur demeurait couché, c'est-à-dire dans un état de torpeur des mouvements équivalent pour ses relations avec le monde extérieur à leur abolition complète; maintenant la scène va changer et nous allons assister à un spectacle plus extraordinaire, avoir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée dans le sommeil. Le dormeur, le rêveur va se lever; il va marcher, se livrer avec une énergie, quelquefois même avec une violence extrême, à l'exercice de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le rêve, loin d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou plutôt c'est sa vivacité et son activité même qui donneront lieu à ces mouvements en provoquant les déterminations d'où ils résultent. Tel est, en effet, le caractère des rêves du somnambulisme. En même temps que la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et leur enchaînement, ses préoccupations, ses affections, ses idées, l'imagination lui représente avec une clarté non moins vive les objets avec lesquels il est le plus familier, dans des rapports qui lui sont parfaitement connus et qu'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le succès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation avec les objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter. — Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exercice de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que ses sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde extérieur. Cela n'a pas plus lieu complètement chez lui que chez le songeur. Que les yeux restent à demi voilés par les paupières, ou bien que, largement découverts, ils aient ce regard fixe et profond qui semble plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers les objets extérieurs, il est hors de doute que dans l'un et l'autre cas, le somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, perçoit au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions visuelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même pas complètement ce résultat, une action plus énergique et plus exclusive de la partie cérébrale des sens donnant au somnambule la faculté de recevoir des impressions lumineuses auxquelles il serait insensible dans l'état de veille. — Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveillés chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses fausses sensations: c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en aide dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuves, promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connaît, et pour lesquelles il a besoin d'être abandonné complètement à la direction des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est ce sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécuter d'autres actes plus merveilleux encore: d'écrire, avec une correction extrême, de la prose, des vers, de la musique; de distinguer et de choisir, parmi les objets les plus ténus, ceux qu'il destine aux ouvrages les plus délicats: actes complets, difficiles, qui nécessiteraient, dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue. — Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à ce que

V. — De la folle.	1° Sa nature.	La folle est l'égarément prolongé, partiel ou même total de la raison et de la liberté, avec ou sans intervalles lucides, et sans troubles notables dans les sensations et dans les fonctions vitales.				
	2° Ses causes.	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">1° Physiques.</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"> 1° Empoisonnement chronique par l'alcool, le mercure, etc. 2° Maladie constitutionnelle ou héréditaire. 3° Lésion ou inflammation subite du cerveau, etc. </td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top; padding-right: 10px;">2° Morales.</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"> 1° Chagrins profonds. 2° Passions violentes. 3° Certaines idées fixes et exclusives, etc. </td> </tr> </table>	1° Physiques.	1° Empoisonnement chronique par l'alcool, le mercure, etc. 2° Maladie constitutionnelle ou héréditaire. 3° Lésion ou inflammation subite du cerveau, etc.	2° Morales.	1° Chagrins profonds. 2° Passions violentes. 3° Certaines idées fixes et exclusives, etc.
	1° Physiques.	1° Empoisonnement chronique par l'alcool, le mercure, etc. 2° Maladie constitutionnelle ou héréditaire. 3° Lésion ou inflammation subite du cerveau, etc.				
	2° Morales.	1° Chagrins profonds. 2° Passions violentes. 3° Certaines idées fixes et exclusives, etc.				
		<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="vertical-align: middle; padding-right: 10px;">Remarque.</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"> La présence de ces diverses causes altère physiquement les organes destinés à l'exercice de l'imagination et de l'intelligence. (A) </td> </tr> </table>	Remarque.	La présence de ces diverses causes altère physiquement les organes destinés à l'exercice de l'imagination et de l'intelligence. (A)		
Remarque.	La présence de ces diverses causes altère physiquement les organes destinés à l'exercice de l'imagination et de l'intelligence. (A)					
3° Ses espèces.	1° La manie, folle avec hallucinations variées, agitation continuelle, idées bizarres, incohérentes, se succédant avec rapidité. 2° La mélancolie, ou délire partiel, avec abattement, tristesse profonde, désespoir. 3° La démence, ou affaiblissement progressif et général de toutes les facultés intellectuelles et même animales. 4° L'idiotisme, ou démence poussée jusqu'à la stupidité.					
De l'hallucination.	L'hallucination est une perception dont l'objet n'existe pas. Elle est le résultat d'un état morbide de l'imagination, qui, dans la veille, donne une réalité objective à des images purement internes, malgré le témoignage contraire des sens extérieurs. C'est un état voisin de la folie, ou, plus exactement, une sorte d'aliénation.					

personne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantastiques, moitié réelles, qui la constituent; une séparation telle entre le moi du rêve et le moi de la veille, que le premier se souviendrait du dernier sans que celui-ci pût se rappeler l'autre. (F. Lélut, *Mémoire sur le sommeil, les rêves et le somnambulisme.*)

A. — La cause prochaine de la folie consiste dans une perturbation physique produite dans les organes destinés à l'exercice des sens internes. — Dans tous ces cas, il arrive, en quelque sorte, à l'entendement ce qui arriverait à un artiste si son instrument venait à lui manquer ou à se déranger. L'artiste resterait personnellement aussi habile; son art ne recevrait aucune atteinte; toutefois, il ne pourrait pas exécuter ses conceptions, ou elles cesseraient d'être harmonieuses; il y aurait des sons discordants, parce que l'instrument ne répond plus à ses désirs. (R. P. Libertore, *Du composé humain.*)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Exposer les principaux faits dans lesquels se manifeste l'influence du physique sur le moral, et réciproquement l'empire du moral sur le physique.
- 2° Quelles sont les lois de l'union de l'âme et du corps?
- 3° Développer, et, s'il y a lieu, critiquer cette définition de M. de Bonald : « L'homme est une intelligence servie par des organes. »
- 4° En quoi consiste la question si controversée des rapports du physique et du moral?
- 5° Platon a défini l'homme : *Une âme qui se sert d'un corps*; — Aristote : *Un animal raisonnable*; De Bonald : *Une intelligence servie par des organes*. — Expliquer ces trois définitions, et, s'il y a lieu, les critiquer.
- 6° Prouver par les principaux résultats de la science de l'âme la vérité de cette phrase de Pascal : « A mesure que l'on a plus de lumière, on découvre plus de grandeur et de bassesse dans l'homme. »
- 7° Dites-nous ce que vous savez sur le sommeil, les rêves et le somnambulisme.
- 8° Quelles sont les causes de l'hallucination? En quoi diffère-t-elle de la folie?
- 9° Des divers caractères de la folie et de ses différentes causes.

N° XV. — L'immortalité de l'âme.

- Observations. { 1° Après avoir étudié la nature de l'âme, il est bon de se demander d'où elle vient et où elle va.
2° Nous dirons quelques mots de l'origine de l'âme, avant de parler de sa destinée.

I.—Origine de l'âme.	1° Er- reurs.	1° Doc- trine de l'éma- nation.	Les panthéistes de tous les temps et les manichéens soutiennent que l'âme de l'homme est une émanation de la divinité, une sorte de parcelle extraite de son sein. Cette erreur grossière détruit la simplicité de Dieu.
		2° Tra- ducia- nisme.	Tertullien, afin de mieux expliquer la transmission du péché originel, voulait que l'âme vint, comme le corps, du père et de la mère, par voie de propagation. De là, le nom de <i>traducianisme</i> (<i>traducere</i>). — Il est évident que l'âme simple ne peut avoir pour principe le corps des parents; d'autre part, elle n'est pas une émanation de leur âme, puisque les âmes ne se divisent pas. (A)
		3° Créa- tion si- multa- née.	D'après Leibniz, toutes les âmes furent créées à l'origine du monde, et unies, dans Adam, aux germes du corps qui leur était destiné dans l'avenir. Il ne dit pas comment toutes ces âmes pouvaient être renfermées dans Adam, ni ce qu'elles y faisaient, ni ce qu'elles deviennent jusqu'à un moment où elles sont unies à un corps.
	2° Vraie doctrine.	L'âme humaine est immédiatement créée par Dieu et unie au corps quand celui-ci peut la recevoir. (B)	

A. — Si l'âme humaine était transmise par les parents, elle serait transmise, ou bien par le corps, ou bien par l'âme des parents.

Or, l'âme des enfants ne peut leur être transmise ni par le corps ni par l'âme des parents.

Donc le traducianisme est faux.

Je prouve la mineure : I. — Si l'âme était transmise par le corps, l'âme serait, ou bien une partie détachée du corps, ou bien elle serait produite par l'action directe du corps. On ne peut supposer un autre mode de propagation. Or, 1° on ne peut pas admettre que l'âme des enfants soit une partie du corps des parents : car la partie est de la même nature que le tout dont elle est détachée, et, dans ce cas, l'âme serait une substance corporelle, ce qui est faux. 2° L'âme ne peut pas être produite par l'action positive du corps des parents : car l'âme aurait une existence dépendante de la matière, ce qui est faux. Nous savons, en effet, que l'âme humaine est spirituelle et indépendante de la matière. Donc l'âme des enfants n'est pas transmise par le corps des parents.

II. — Si l'âme des enfants était transmise par l'âme des parents, ou bien elle serait une partie détachée de l'âme des parents, ou bien elle serait produite par l'action immédiate de l'âme des parents. Or, 1° il est impossible que l'âme de l'enfant procède de l'âme du père, par la section d'une partie de cette dernière, car, l'âme étant simple, il répugne qu'une partie en soit détachée pour être communiquée à une autre âme ; 2° il est pareillement impossible que l'âme soit produite par l'action immédiate de l'âme des parents. En effet, l'âme humaine est un être subsistant par lui-même et pouvant exister sans un autre sujet. Or, si l'âme humaine était produite par l'action immédiate de l'âme des parents comme sujet préexistant, elle ne serait plus un être subsistant par lui-même, mais elle dépendrait d'un autre sujet, non seulement quant à son être, mais aussi quant à sa possibilité. Donc, en aucune hypothèse, l'âme des enfants ne peut être transmise par l'âme des parents. (Abbé E. Guers, *Vrais principes de philosophie scolastique*, p. 246.)

B. — L'être produit sans aucune matière préexistante est immédiatement créé par Dieu.

Or, l'âme est un être de ce genre.

Donc l'âme est un être immédiatement créé par Dieu.

La majeure n'est que la définition de la création.

A la mineure. — Nous savons, en effet, que l'âme ne peut être produite, ni avec une matière corporelle, ni avec une matière spirituelle et préexistante ; il faut donc qu'elle soit créée, tirée du néant. Or, Dieu seul peut créer, car la création suppose une puissance infinie, que n'ont pas les créatures. Donc l'âme est immédiatement créée par Dieu. — Les païens eux-mêmes ont compris cette vérité. Cicéron l'avoue dans ces admirables paroles : *Animal hoc sagax, plenum rationis et concilii, quod hominem vocamus, præclara quadam conditione generatum est a summo Deo... quum*

<p>II. — De la destinée de l'âme.</p>	<p>1° Existence d'une vie future.</p>	<p>Importance de cette question.</p>	<p>« L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort et qui nous touche de si près, qu'il faudrait avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions, toutes nos pensées, doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y a des biens éternels à espérer, ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'on la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet. » (Pascal.) (A)</p>
	<p>1° Assertion : L'âme peut survivre au corps ; car :</p>	<p>1° Elle peut exister sans le corps :</p>	<p>L'âme, parce qu'elle n'est pas matière, ne peut pas, comme le corps, périr par dissolution et altération de ses parties. Donc, de sa nature, elle est incorruptible et survit au corps. (B)</p>
	<p>2° Elle peut vivre séparée du corps :</p>	<p>2° Elle peut vivre séparée du corps :</p>	<p>En effet, c'est surtout par l'intelligence et la volonté que l'âme vit. Or, bien que séparée du corps, elle garde ces deux facultés qui constituent sa nature indivisible. On peut même ajouter que, débarrassée des sens, qui sont trop souvent pour elle un obstacle, elle saisira mieux ce vrai et ce bien infini qui est son objet propre, et qui seul est capable de la rassasier.</p>
	<p>1° Aucune puissance créée ne peut l'anéantir.</p>	<p>1° Aucune puissance créée ne peut l'anéantir.</p>	<p>Anéantir, c'est retirer à un être le concours positif par lequel il est à chaque instant tiré du néant ; or, il est manifeste que Dieu, qui seul tire du néant, peut seul conserver, et, par là même, anéantir.</p>
<p>2° Assertion : L'âme doit survivre au corps ; car :</p>	<p>2° Dieu ne peut pas vouloir cet anéantissement ; il en est empêché par :</p>	<p>1° Sa justice.</p>	<p>La justice de Dieu demande qu'il soit rendu à chacun selon ses œuvres, c'est-à-dire que l'homme vertueux soit récompensé et que le méchant soit puni ; or, si l'âme humaine devrait être anéantie, Dieu ne rendrait point à chacun selon ses œuvres ; car, dans la vie présente, le vice est souvent honoré et la vertu persécutée ; donc la justice de Dieu requiert une autre vie ; donc Dieu ne peut pas vouloir que l'âme humaine périsse avec le corps (C)</p>
<p>2° Sa bonté.</p>	<p>Dieu, qui a créé l'homme pour le bonheur, ne peut le laisser dans une condition moins favorable que celle de la brute. Or, il en serait ainsi si une vie meilleure ne nous était pas réservée. En effet, l'animal ne convoite que des biens grossiers ; la nature les lui fournit abondamment, et il</p>		

animus generatus sit a Deo ex quo vera est agnatio nobiscum cum caelestibus. (Abbé Guers, ouvrage cité, p. 247.)

A. — Il est impossible qu'aucun homme, si irréfléchi qu'on le suppose et dans quelque condition qu'on l'imagine, échappe pendant le cours d'une longue vie à la conception du problème de la destinée. Car ne croyez pas qu'il faille être savant pour s'élever jusque-là : le pâtre, sur le sommet de la montagne, est aussi en face de la nature ; il songe aussi dans ses longs loisirs, et à ce qu'il est, et à ce que sont les êtres qui habitent à ses pieds ; il a aussi des ancêtres descendus au tombeau les uns après les autres, et il se demande aussi pourquoi ils sont nés, et pourquoi, après avoir traîné leur vie sur cette terre pendant quelques années, ils sont morts pour céder la place à d'autres qui ont disparu à leur tour, et toujours ainsi sans fin ni raison. Le pâtre rêve comme nous à cette infinie création dont il n'est qu'un fragment ; il se sent comme nous perdu dans cette chaîne d'êtres dont les extrémités échappent ; entre lui et les animaux qu'il garde, il lui arrive aussi de chercher le rapport ; il lui arrive aussi de se demander si, de même qu'il est supérieur à eux, il n'y aurait pas d'autres êtres supérieurs à lui ; et quand il sent sa misère, il conçoit facilement des créatures plus parfaites, plus capables de bonheur, entourées d'une nature plus propre à le donner, et de son propre droit, de l'autorité de son intelligence qu'on qualifie d'infinie et de bornée, il a l'audace de poser au Créateur cette haute et mélancolique question : Pourquoi m'as-tu fait, et que signifie le rôle que je joue ici-bas ? (Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 454.)

B. — A moins d'ignorer le premier mot des sciences naturelles, nous ne pouvons douter que l'âme ne soit une substance très simple, sans mélange, sans composition, sans éléments divers. Il suit de là qu'on ne peut, ni la dissoudre, ni la diviser, ni la partager, ni la rompre, ni la briser. Elle est donc immortelle. Car la mort n'est que la séparation, la désunion, la rupture des parties qui auparavant étaient liées et comme soudées ensemble. (Cicéron, *Tusculanes*, l. I, n° 29.)

C. — O vous qui, de l'Olympe usurpant le tonnerre,
Des éternelles lois renversez les autels,
Lâches oppresseurs de la terre,
Tremblez, vous êtes immortels !
Et vous, vous du malheur victimes passagères,
Sur qui veillent d'un Dieu les regards paternels,
Voyageurs d'un moment aux rives étrangères,
Consolez-vous, vous êtes immortels !

(Delille, *Dithyrambe sur l'Immortalité*.)

II. — De la destinée de l'âme. (Suite)	1° Existence d'une vie future. (Suite)	2° Assertion : L'âme doit survivre au corps, car : (Suite.)	2° Dieu ne peut pas vouloir cet anéantissement ; il en est empêché par : (Suite.)	2° Sa bonté. (Suite.)	s'en montre pleinement rassasié. L'homme, au contraire, aspire à des biens plus élevés. Tout ce qui s'offre à lui sur la terre est impuissant à le satisfaire : donc, sans la vie future, l'homme serait moins heureux que l'animal ; et la bonté de Dieu serait en défaut. (A)
		Autres preuves.	1° Le consentement unanime des peuples.	Tous les peuples, partout et toujours, ont cru au dogme de l'immortalité de l'âme ; leurs coutumes en font foi. Or, le consentement unanime, dans une question si importante, si souvent examinée, si contraire aux passions, ne peut provenir que de la vérité ; donc, etc.	
			2° Les tendances de l'âme humaine.		Nous éprouvons tous et toujours le désir ioné, irrésistible d'un bonheur parfait. L'homme est affamé de vérité, de beauté, de vie ; sur la terre, il ne trouve que des vérités mêlées d'erreur ; il ne voit que des beautés à demi flétries ; il ne sent en lui qu'une vie languissante et misérable ; or, il ne peut y avoir disproportion entre les penchants innés d'un être et sa fin, sans qu'il soit évident que son auteur eût manqué de sagesse ; donc l'homme a le droit d'attendre une vie future. (B)
			3° Les conséquences de l'hypothèse contraire.		S'il n'existe pas une autre vie, la morale n'a plus de fondement solide ; or, sans la morale, la société est impossible. « Effacez le dogme de l'immortalité de la croyance des peuples, et le monde devient une arène sanglante où toutes les passions entrent en lutte. Cette lutte produit d'abord la misère, puis la diminution, et enfin la destruction même de l'espèce. »
		Observation.			La raison ne peut pas démontrer d'une manière très-rigoureuse que l'existence de l'âme après la mort du corps sera éternelle. Elle peut, du moins, établir la convenance de ce dogme.
	2° Perpétuité de la vie future.	1° Assertion. Le bonheur de la vie future doit être éternel.			Le bonheur auquel aspire l'âme humaine doit la remplir tout entière, ne lui laisser, ni aucun bien à désirer, ni aucun mal à craindre. Or, un bonheur qui ne serait pas éternel, que l'on saurait devoir cesser un jour, laisserait dans l'âme un regret et un vide immenses, car elle redouterait comme un malheur suprême l'instant où il devrait finir ; par conséquent, le bonheur de la vie future, sous peine d'être illusoire, doit être éternel.

A. — Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : *sois juste et tu seras heureux*. Il n'en est rien pourtant, à considérer l'état présent des choses : le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée. La conscience s'élève et murmure contre son Créateur ; elle lui crie en gémissant : Tu m'as trompée ! — Je t'ai trompée, téméraire, qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? O Brutus ! o mon fils ! ne souille pas ta noble vie en la finissant : ne laisse pas ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis-tu : La vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la tienne ? Tu vas mourir, penses-tu : non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai ce que je t'ai promis. » On dirait, au murmure des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer la vertu d'avance. Oh ! soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire, ni le salaire avant le travail. Ce n'est pas dans la lice, disait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sacrés sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue. (J.-J. Rousseau, *Émile*.)

B. — Dieu nous a donné un désir vif et naturel d'une existence sans fin, désir qui ne se trouve pas dans les animaux privés de raison. Or, il répugne à la souveraine sagesse de Dieu que ce désir soit vain ; car Dieu serait en contradiction avec lui-même, si d'un côté, il donnait à notre âme une inclination naturelle, et s'il s'opposait lui-même à cette inclination en réduisant l'âme au néant. Donc ce désir doit être satisfait par une durée sans fin, c'est-à-dire par l'immortalité. — De plus, l'homme a une inclination naturelle qui le porte au bonheur. Or, le bonheur, qui est la paisible possession de tous les biens, ne se trouve pas sur cette terre. Donc il faut nécessairement une autre vie, sans fin. Sans l'immortalité de l'âme, l'homme désespéré pourrait se donner raisonnablement la mort, pour mettre fin aux malheurs de toute sorte qui l'accablent le plus souvent. (Abbé Guers, *Vrais principes de philosophie scolastique*, p. 244.)

— Si tout doit finir avec nous, si l'homme ne doit rien attendre après cette vie, et que ce soit ici notre patrie, notre origine, et la seule félicité que nous pouvons nous promettre, pourquoi n'y sommes-nous pas heureux ? Si nous ne naissons que pour les plaisirs des sens, pourquoi ne peuvent-ils nous satisfaire, et laissent-ils toujours un fond d'ennui et de tristesse dans notre cœur ? Si l'homme n'est rien au-dessus de la bête, que ne coule-t-il ses jours comme elle, sans soucis, sans inquiétudes, sans dégoûts, sans tristesse, dans la félicité des sens et de la chair ? Si l'homme n'a point d'autre bonheur à espérer qu'un bonheur temporel, pourquoi ne le trouve-t-il nulle part sur la terre ? D'où vient que les richesses l'inquiètent, que les honneurs le fatiguent, que les plaisirs le lassent, que les sciences le confondent et irritent sa curiosité, loin de la satisfaire ; que la réputation le gêne et l'embarasse, que tout cela ensemble ne peut remplir l'immensité de son cœur et, lui

- | | | | |
|---|--|--|--|
| II. — De la destinée de l'âme. (Suite.) | 2° Perpétuité de la vie future. (Suite.) | 2° Assertion : Les châtimens futurs doivent être également éternels. | 1° « Une fois la vie présente terminée, la volonté incapable de s'amender persévère dans son obstination, et ne cesse point de mériter le châti-ment. » |
| | | | 2° Dieu, étant infiniment parfait, a été infiniment outragé, il faut donc que l'infinité de la faute entraîne avec elle une sorte d'infinité dans le châti-ment. (A) |
| | | | 3° Si nous avons tant de peine à être vertueux, alors que nous avons en perspective un malheur éternel, ne semble-t-il pas que Dieu n'aurait pas suffisamment encouragé l'homme à la pratique du bien, en ne proposant que des malheurs passagers aux coupables? |
-

laisse encore quelque chose à désirer ? Tous les autres êtres, contents de leur destination, paraissent heureux à leur manière, dans la situation où l'auteur de la nature les a placés. Les astres, tranquilles dans le firmament, ne quittent pas leur séjour pour aller éclairer une autre terre ; la terre, réglée dans ses mouvements, ne s'élance pas en haut pour aller reprendre leur place : les animaux rampent dans les campagnes sans envier la destinée de l'homme qui habite les villes et les palais somptueux ; les oiseaux se réjouissent dans les airs, sans penser qu'il y a des créatures plus heureuses qu'eux sur la terre. Tout est heureux, pour ainsi dire, tout est à sa place dans la nature : l'homme seul est inquiet et mécontent ; l'homme seul est en proie à ses désirs, se laisse déchirer par ses craintes, trouve son supplice dans ses espérances, devient triste et malheureux au milieu de ses plaisirs, l'homme seul ne rencontre rien ici-bas où son cœur puisse se fixer. — D'où vient cela, ô hommes ? ne serait-ce point parce que vous êtes ici-bas déplacés, que vous êtes faits pour le ciel, que votre cœur est plus grand que le monde, que la terre n'est pas votre patrie, et que tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien pour vous ? (Massillon, *Petit carême.*)

A. — Dieu vous a prévenu d'affection de toute éternité. Vous n'étiez rien pour lui, rien pour l'univers, rien pour vous-même : il vous a choisi avant que vous fussiez. Ce corps dont vous profanez la grâce, c'est lui qui vous l'a donné comme un vase antique sorti tout pur de la main du statuaire ; il a ouvert vos yeux pour que vous le vissiez dans le monde avant de le voir dans sa substance, il a creusé vos oreilles pour que vous entendissiez sa voix, et dessiné vos lèvres pour que vous lui répondissiez. Au-dedans de ce chef-d'œuvre sorti de ses amoureuses mains, il a mis une lumière vivante qui se luit à elle-même, et dont les rayons ont une affinité avec sa propre lumière, afin que l'une et l'autre se recherchassent pour s'unir un jour dans l'extase d'une même flamme et d'une même éternité. Mais vous, fils ingrat d'une piété si gratuite, vous avez fui l'amour qui ne vous demandait que l'amour. Vous avez ramené sur vous l'adoration que vous lui deviez ; vous avez fermé vos yeux pour ne pas le voir, vos oreilles pour ne pas l'entendre, vos lèvres pour ne pas lui répondre, et, perdu dans la débauche d'un lâche égoïsme, vous avez préféré vivre souillé et malheureux loin de lui, que d'attendre en une paix sans reproche l'heure de sa dernière révélation. Dieu s'en est affligé : il a craint d'avoir trop peu fait pour vous, et descendant des ombres qu'il avait laissées sur lui, il est venu placer devant vous sa personne, sa voix, ses actes, sa vie, et, de peur que ce ne fût pas encore assez, il est mort sous vos yeux crucifié de vos mains. Cela fait pour tous, il s'en est armé contre chacun ; il poursuit l'humanité âme par âme, jour par jour, et ce n'est que vaincu et méprisé jusqu'à la dernière heure, qu'enfin il reprend son amour et s'en va pour jamais. Car l'amour, c'est sa loi, ne repasse

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Prouver que la destinée de l'homme ne peut s'accomplir entièrement sur cette terre.
- 2° Quelles conséquences philosophiques et morales peut-on tirer de ce vers de Lamartine :
Borné dans sa nature, infini dans ses vœux ?
- 3° Exposer les preuves de l'immortalité de l'âme.
- 4° Donner les preuves de l'immortalité de l'âme. — Distinguer l'argument métaphysique de l'argument moral.
- 5° Exposer la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme. — Montrer que cette preuve a besoin d'être complétée par la preuve morale.
- 6° Quelle différence existe entre l'immortalité de la substance et l'immortalité personnelle ?
- 7° Établir, par l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme, qu'il a le droit de compter sur une destinée future, et le devoir de se la préparer.
- 8° Exposer les raisons qui condamnent le système de la métempsycose ou de la migration des âmes.
- 9° Développer cette pensée de Goethe : « L'homme ne serait pas sur la terre le plus parfait des êtres, s'il n'était trop parfait pour elle. »
- 10° Quelles sont les notions philosophiques par lesquelles on arrive à la doctrine de l'immortalité de l'âme ?

COMPLÉMENT DE LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.

N° XVI. — Notions très sommaires de psychologie comparée. — L'homme et l'animal.

Remarque préliminaire. } Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce qu'il faut entendre par ces mots « psychologie comparée ». Les uns désignent ainsi l'étude comparative des divers états de l'homme ; d'autres, l'étude comparative de l'homme et des animaux. Nous nous en tiendrons à cette dernière acception.

I. — Méthode à suivre dans cette étude. } « Ne pouvant observer directement dans l'animal les actes internes de sa vie psychologique, nous devons commencer par nous rendre un compte exact de nos propres phénomènes ; chercher ensuite à interpréter les signes par lesquels l'animal manifeste les siens ; lui attribuer ceux d'entre les nôtres que ces signes supposent nécessairement, sinon dans toute leur perfection, au moins dans leur nature et leurs caractères essentiels ; enfin lui refuser ceux qu'il n'exprime par aucun signe ou que ses autres actes démentent formellement. » (E. Gille.)

II. — Erreurs à combattre. } 1° Descartes et ses disciples ont regardé les animaux comme de simples automates, supérieurs aux productions de l'industrie humaine en cela seulement qu'ils contiennent le principe de leur mouvement.
2° Plutarque, Montaigne et les positivistes modernes n'admettent entre l'intelligence humaine et les facultés perceptives des animaux qu'une différence de degré.
Contre ces deux sortes d'erreurs, nous formulons les assertions suivantes :

point aux mêmes rivages, et une fois qu'il les a quittés, il n'y reparait plus. — Le Dante a mis sur la porte de son enfer cette fameuse inscription :

Par moi, l'on va dans l'éternelle douleur.
Par moi, l'on va dans la cité de la plainte,
Par moi, l'on va dans la nation perdue.....
Vous qui entrez, laissez l'espérance.

Mais pourquoi laisser l'espérance ? Pourquoi, en un lieu où la bonté divine doit se trouver, puisqu'elle est inséparable de Dieu, faut-il abdiquer toute heureuse perspective, si lointaine qu'elle soit ? Le poète nous l'explique dans un vers que je ne me rappelle jamais sans un tressaillement d'admiration :

C'est l'éternelle Justice qui m'a fait et le premier Amour.

Si ce n'était que la justice qui eût creusé l'abîme, il y aurait du remède; mais c'est l'amour aussi, *c'est le premier amour qui l'a fait*, voilà ce qui ôte toute espérance. Quand on est condamné par la justice, on peut recourir à l'amour; mais quand on est condamné par l'amour, à qui recourra-t-on ? Tel est le sort des damnés. L'amour qui a donné son sang pour eux, cet amour-là même, c'est celui qui les maudit. Eh quoi ! un Dieu sera venu ici-bas pour vous, il aura pris votre nature, parlé votre langue, touché votre main, guéri vos blessures, ressuscité vos morts : que dis-je ? un Dieu se sera livré pour vous aux liens et aux injures de la trahison, il se sera laissé attacher à un poteau, déchirer de verges, couronner d'épines, il sera mort enfin pour vous sur une croix, et après cela, vous pensez qu'il vous sera permis de blasphémer et de rire, et d'aller sans crainte aux noces de toutes vos voluptés ! Oh ! non, détrompez-vous, l'amour n'est pas un jeu ; on n'est pas impunément aimé par un Dieu ; on n'est pas impunément aimé jusqu'au gibet. Ce n'est pas la justice qui est sans miséricorde, c'est l'amour. L'amour, nous l'avons trop éprouvé, c'est la vie ou la mort ; et s'il s'agit de l'amour d'un Dieu, c'est l'éternelle vie ou l'éternelle mort. (R. P. Lacordaire, *Conférence sur la sanction du gouvernement divin*)

III. — 1^o *Assertion* : L'animal possède de l'activité dynamique et autonome.

L'expérience le démontre tous les jours : les animaux se meuvent et gouvernent leurs mouvements aussi bien que l'homme.

IV. — 2^o *Assertion* : L'animal est doué de la sensibilité physique.

- 1^o Les animaux sont pourvus d'un appareil sensitif tout à fait semblable à celui que nous possédons ; or l'organe, comme l'observe saint Thomas, suppose une faculté, puisque Dieu ne fait rien en vain. Donc l'analogie doit nous faire conclure que les animaux éprouvent des sensations semblables aux nôtres et sont doués de la sensibilité physique.
- 2^o Leurs attitudes, leurs mouvements, leurs cris, etc., le démontrent avec évidence.
- 3^o Outre les sensations, on reconnaît en eux certaines passions inférieures ou affections sensibles, par exemple, l'attachement de la poule pour ses petits.

1^o La perception externe.

- 1^o Les animaux sont pourvus des organes divers qui servent à la perception externe, les yeux, les oreilles, etc.
- 2^o Obligés de chercher eux-mêmes et de choisir leur nourriture, ils ont besoin de percevoir et de sentir les objets sensibles et d'être diversement affectés par leur présence.
- 3^o Leurs actes montrent qu'ils perçoivent les corps. (A)

V. — 3^o *Assertion* : L'animal est doué de facultés perceptives, qui sont :

2^o L'imagination reproductive ou mémoire imaginative.

- 1^o L'animal conserve l'image sensible des objets qu'il a perçus, et peut la faire revivre en l'absence de ces objets.
- 2^o Comme nous aussi, il peut rêver, et ses rêves dépendent, comme les nôtres, de la vivacité des perceptions premières, de leur répétition plus ou moins fréquente, de leur mode d'association.
- 3^o Les images sensibles qu'il a perçues et qu'il conserve peuvent s'exciter les unes les autres et s'associer de mille manières. (B)

3 Une sorte de connaissance appelée estimative.

- 1^o On appelle ainsi la faculté de percevoir, dans un objet sensible, ce qui n'est pas sensible.
- 2^o L'expérience prouve que les animaux jouissent d'une telle faculté, car ils perçoivent dans les choses corporelles certaines propriétés utiles ou pernicieuses que la perception externe seule ne pourrait leur révéler.
- 3^o Ainsi, l'oiseau ramasse des brins de paille, non parce qu'ils flattent son œil, mais parce qu'ils doivent lui servir à faire son nid, etc. (C)

VI. — 4^o *Assertion* : L'animal possède des tendances instinctives.

- 1^o Ce sont des impulsions déterminées, toujours en rapport avec les dispositions particulières de l'organisme, gouvernées toutefois par une faculté perceptive, qui apprécie les choses sensibles vers lesquelles se porte l'animal.
- 2^o Cette faculté perceptive diffère essentiellement de la raison. Celle-ci perçoit l'universel et l'absolu ; toutes les facultés de l'animal n'ont pour objet que des choses concrètes et singulières.
- 3^o La désignation d'*instinct naturel* qu'on applique aux facultés sensibles et affectives de l'animal ne serait pas assez exacte si on laissait au mot *instinct* le sens de propension tout à fait aveugle. Elle est aveugle, en effet, mais en ce sens seulement, que la raison ne l'éclaire pas. (D)

A. — On les voit manger, boire, aller et venir à propos, à peu près comme font les hommes, et selon que les besoins du corps le demandent; éviter les périls, chercher les commodités, attaquer et se défendre aussi industrieusement qu'on le puisse imaginer, ruser même, et, ce qui est plus fin encore, prévenir les flèches. D'ailleurs, on les dresse, on les instruit, ils s'instruisent les uns les autres. Ils semblent même se parler les uns aux autres... Ils gémissent et crient de façon à nous faire connaître leurs besoins, et il semble qu'on ne puisse leur refuser quelque espèce de langage. (Bossuet, *Connaissance de Dieu, etc.*, ch. III.)

B. — Nous voyons les bêtes de somme suivre, sans se tromper, les chemins qu'elles ont autrefois parcourus. Les bêtes fauves savent retrouver leur tanière. Tous les chiens reconnaissent leur maître; souvent ils glapissent, quelquefois même ils aboient pendant leur sommeil. Or rien de tout cela ne serait possible, si leur mémoire ne conservait pas les images reçues du dehors, et si celles-ci ne se réveillaient pas en eux. (S. Augustin.)

C. — A moins de contester les relations les plus constantes, et de soutenir que ce qui en nous signifie la pensée, la passion et la volonté, ne signifie plus rien chez les animaux, il faut bien convenir qu'à certaines expressions à peu près semblables aux nôtres, il est impossible de ne pas croire qu'eux aussi ont de la pensée, de la passion et de la volonté. (Il est bien entendu que leur pensée est sans réflexion, leur passion sans dévouement, et leur volonté sans liberté.) Quoi! ils n'auraient pas de perception, c'est-à-dire, par conséquent, nulle espèce d'intelligence, quand, en présence de certains corps, ils paraissent évidemment les sentir, les goûter, les toucher, les voir, les entendre, les juger, en un mot, dans leurs propriétés particulières! Qu'on assigne à cette connaissance les limites les plus étroites, qu'on la place aussi loin qu'on le voudra de la science, on le peut et on le doit; mais ne pas la croire une connaissance, ne pas concevoir derrière ces sens un quelque chose qui ait la faculté de sentir comme nous sentons, ni rien supposer sous ces appareils, n'y pas admettre un esprit qui y soit présent pour recevoir des impressions de toute espèce, voilà ce qui n'est plus raisonnable; car, contre toute vraisemblance, c'est nier que chez les animaux, l'œil, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, aient la même destination qu'ils ont reçue chez l'homme; c'est prétendre que la Providence suit des plans contradictoires, et ne donne pas les mêmes fins à des moyens qui sont les mêmes. On ne saurait donc, en bonne logique, refuser aux bêtes quelque intelligence. (Damiron, *Cours de philosophie*, t. II, p. 200.)

D. — L'instinct des animaux ne sera autre chose que le plaisir et la douleur, que la nature aura attachés, en eux, comme en nous, à certains objets et aux impressions qu'ils font dans le corps. — Et il semble que le poète (Virgile) ait voulu expliquer cela, lorsque, parlant des abeilles, il dit qu'elles ont soin de leurs petits, tou-

- VII. — 5^e Assertion : L'animal ne possède, ni l'intelligence proprement dite, ni la raison, parce que :
- 1^o Il ne peut pas avoir d'idées universelles.
 - 1^o Il n'a pas l'usage de la parole; or c'est surtout par la parole et les signes arbitraires que se révèlent et se forment les idées générales et universelles.
 - 2^o Malgré ses relations avec nous, et bien qu'il nous entende prononcer des mots articulés, il n'en comprend pas le sens et ne cherche pas à le comprendre.
 - 2^o Il ne peut ni juger ni raisonner.
 - 1^o Les raisonnements et les jugements, même ceux qui ont pour objet les choses physiques, renferment toujours des idées universelles; or l'animal ne peut concevoir de telles idées; donc, etc. (A)
 - 2^o Le raisonnement, qui se compose de trois jugements, lui est, à plus forte raison, tout à fait impossible. (B)
 - 3^o Il ne peut réfléchir, ni, par conséquent, se perfectionner.
 - 1^o Ce qu'il fait, il le fait tout d'abord, sans maître, sans expérimentations.
 - 2^o Ce que nous lui apprenons accidentellement ne dépasse pas le degré de facultés perceptives dont nous avons parlé plus haut.
 - 3^o Par conséquent, tout progrès personnel et propre lui est impossible.
 - 5^o Aucune opération des animaux n'exige qu'ils soient doués de la raison.
 - 1^o Les opérations instinctives s'accomplissent, dans l'homme, sans le concours de la raison; donc, à fortiori, cette faculté n'est pas nécessaire pour les actes instinctifs de l'animal.
 - 2^o Quant à leurs opérations un peu plus hautes, qu'on appelle quelquefois intellectuelles, parce qu'elles viennent à la suite d'une instruction donnée par l'homme, elles ne supposent pas de facultés supérieures à celles dont nous avons parlé. Pour obtenir cette instruction accidentelle, il suffit de mettre en jeu ce qu'on trouve dans l'animal : les perceptions sensibles, la mémoire et l'imagination organique, aidée de cette connaissance que nous avons appelée *estimative*.

VIII — 6^e Assertion : L'animal n'a pas le libre arbitre. } L'animal, dépourvu d'intelligence, ne saurait avoir les facultés humaines qui supposent celle-là; il n'a pas la volonté véritable, c'est-à-dire la volonté libre; il n'a que des appétits, qui le dominent entièrement, et auxquels il obéit sans pouvoir s'y soustraire.

IX. — 7^e Assertion : L'animal est vivifié par un principe substantiel, simple et indivisible, dépendant du corps dans toutes ses opérations. }

- 1^o Il faut une substance pour supporter les phénomènes de la vie et une force pour les produire.
- 2^o Cette substance n'est pas matérielle à la façon des corps; ainsi l'exigent les phénomènes de la sensation et de la perception externe; en effet, la matière étendue et inerte est incapable de ces opérations.
- 3^o Tous les actes de l'animal se rapportent aux choses de l'ordre physique, et, par conséquent, ne peuvent s'accomplir qu'avec et par des organes.
- 4^o Quant à la destinée de ce principe qu'on appelle l'*âme des bêtes*, elle nous est totalement inconnue.

chées par une certaine douceur. Ce sera donc par le plaisir et par la douleur que Dieu poussera et incitera les animaux aux fins qu'il s'est proposées ; car, à ces deux sensations sont joints naturellement les appétits convenables. — A ces appétits seront jointes, par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner, et c'est ainsi que, poussés par le sentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement et avant toute réflexion notre main du feu. (Bossuet *Connaissance de Dieu, etc.*, ch. III.)

A. — Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau, depuis l'origine du monde, et qui considérera, d'ailleurs, tant d'inventions, tant d'art et tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté et combien de génie de l'autre. — Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé, pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes qui les font tomber dans tant de pièges ? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe ? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes, et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison que de leur en donner la moindre étincelle. — Quand on entend dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel à tel homme, que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit, soit qu'il dise si sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière qui d'elle-même est si sérieuse. (Bossuet, *ouv. cit.*)

B. — Nous domptons les animaux les plus forts, et venons à bout de ceux qu'on imagine les plus rusés. Et il est bon de remarquer que les hommes les plus grossiers sont ceux que nous employons à conduire les animaux : ce qui montre combien ils sont au-dessous du raisonnement, puisque le dernier degré de raisonnement suffit pour les conduire comme on veut. — Une autre chose nous fait voir encore combien les bêtes sont loin de raisonner. Car on n'en a jamais vu qui fussent touchées de la beauté des objets qui se présentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choses semblables qui consistent en proportion et en mesure, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas même cette espèce de raisonnement qui accompagne toujours en nous la sensation, et qui est le premier effet de la réflexion. — Qui considérera toutes ces choses s'apercevra aisément que c'est l'effet d'une ignorance grossière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, et de croire qu'ils ne diffèrent que du plus au moins ; car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets dont les animaux ne peuvent être touchés, et qu'il n'y en a aucun dont on puisse juger vraisemblablement qu'ils entendent la nature et les convenances. (Bossuet, *ouv. cit.*)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Exposer la théorie cartésienne des animaux-machines et de l'automatisme des bêtes. — Discuter cette hypothèse.
- 2° Quelles sont les diverses opinions des philosophes sur l'âme des bêtes ? — Apprécier ces opinions.
- 3° Justifier, par l'examen des principales différences qui séparent la nature humaine de la nature animale, la vérité de ces paroles de Bossuet : « L'homme qui se compare aux animaux et les animaux à lui, s'est tout à fait oublié. »
- 4° Démontrer la vérité des propositions suivantes de Pascal : « Il est dangereux de faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur ; il est plus dangereux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui faire ignorer l'une et l'autre ; mais il est très avantageux de lui présenter l'une et l'autre. »
- 5° Y a-t-il entre les facultés qui se manifestent dans l'homme et celles qui se manifestent chez l'animal assez d'analogies pour qu'on puisse fonder sur elle une psychologie comparée ? — Quelles sont les principales de ces analogies ? — Quelles sont les différences essentielles et irréductibles ?

LOGIQUE.

N° XVII. — Des Termes. — Des Propositions. — Des différentes formes du Raisonnement.

Préliminaires.	1° Définition de la logique.	1° La logique est une science pratique qui dirige les opérations de l'intelligence dans la recherche et la démonstration de la vérité. (A)					
	2° Explication de la définition. Nous avons dit :	1° Une science. De faits ou de principes certains, elle tire des conclusions certaines ; de plus, elle a un objet bien déterminé : le mécanisme de la pensée humaine. 2° Une science pratique. Non seulement elle considère les lois nécessaires de l'entendement humain mais elle fournit des règles sûres pour conduire cet entendement dans la recherche et la démonstration du vrai.					
	3° Remarque.	3° Il suit de là que, pour avoir une idée complète de la logique, il faut unir les deux sentiments de ceux qui la considèrent comme une science et de ceux qui en font un art. Elle est un art, puisqu'elle fournit les règles qui servent à découvrir la vérité et en apprend l'exercice pratique : elle est une science, puisqu'elle enseigne la raison de ces règles.					
	4° Rapports de la logique avec les autres sciences.	La logique est, en quelque sorte, une introduction à toutes les sciences, parce que : <table border="0" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td style="padding-right: 5px;">1°</td> <td>Elle traite de la certitude, de son existence, des moyens de l'acquiescer.</td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">2°</td> <td>Elle expose les lois et les règles du raisonnement.</td> </tr> <tr> <td style="padding-right: 5px;">3°</td> <td>Elle indique à chaque science la méthode qui lui convient. (B)</td> </tr> </table>	1°	Elle traite de la certitude, de son existence, des moyens de l'acquiescer.	2°	Elle expose les lois et les règles du raisonnement.	3°
1°	Elle traite de la certitude, de son existence, des moyens de l'acquiescer.						
2°	Elle expose les lois et les règles du raisonnement.						
3°	Elle indique à chaque science la méthode qui lui convient. (B)						

A. — L'homme qui a fait réflexion sur lui-même, a connu qu'il y avait dans son âme deux puissances ou facultés principales, dont l'une s'appelle *entendement*, et l'autre *volonté*; et deux opérations principales, dont l'une est *entendre* et l'autre *vouloir*. *Entendre* se rapporte au vrai et *vouloir* au bien. Toute la conduite de l'homme dépend du bon usage de ces deux puissances. L'homme est parfait, quand, d'un côté il entend le vrai, et que de l'autre, il veut le bien véritable, c'est-à-dire la vertu. — Mais, comme il ne lui arrive que trop souvent de s'égarer en l'une ou en l'autre de ces actions, il a besoin d'être averti de ce qu'il faut savoir pour être en état, tant de connaître la vérité, c'est-à-dire de bien raisonner, que d'embrasser la vertu, c'est-à-dire de bien choisir. — De là naissent deux sciences nécessaires à la vie humaine, dont l'une apprend ce qu'il faut savoir pour entendre la vérité, et l'autre ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu. — La première de ces sciences s'appelle *logique*, d'un mot grec qui signifie *raison*, ou *dialectique*, d'un mot grec qui signifie *discourir*; et l'autre s'appelle morale, parce qu'elle règle les mœurs. Les Grecs l'appellent *éthique*, du mot qui signifie « les mœurs » en leur langue. — Il paraît donc que la logique a pour objet de diriger l'entendement à la vérité, et la morale de porter la volonté à la vertu. — Pour opérer un si bon effet, elles ont leurs règles et leurs préceptes, et c'est en quoi elles consistent principalement, de sorte qu'elles sont de ces sciences qui tendent à l'action, et qu'on appelle *pratiques*. — — Selon cela, la logique peut être définie: une science pratique par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour être capables d'entendre la vérité; et la morale, une science pratique, par laquelle nous apprenons ce qu'il faut savoir pour embrasser la vertu; ou, pour le dire en moins de mots, la logique est une science qui nous apprend à bien raisonner, et la morale est une science qui nous apprend à bien vivre. (Bossuet, *La Logique*, Préface.)

B. — La logique est à la fois la science des lois formelles de la pensée et celle des procédés de l'activité intellectuelle appliquée à la recherche de la vérité scientifique. — Assez différente, par la première fonction, de la psychologie, elle s'en rapproche beaucoup par la seconde, et il devient parfois difficile de marquer leurs fonctions respectives. Dans un cas comme dans l'autre, elle en dépend et la continue. Si les lois du raisonnement sont nécessaires, il faut dire aussi qu'elles sont observées chez le seul être qui raisonne, et quant aux règles pour la direction de l'esprit, elles n'ont pas été inventées arbitrairement, mais recueillies par l'expérience de l'activité intellectuelle, comme celles de la poétique sortent de l'étude des grands poètes. Comme, d'autre part, il est impossible de toucher aux lois de la pensée sans atteindre celles des choses pensées, la logique pénètre indirectement en pleine métaphysique. (E. Charles, *Logique*, p. 3.)

- Préliminaires.
(Suite)
- 5° Utilité de la logique. {
- 1° Bien que tout homme possède le *bon sens*, soit doué d'une certaine *logique naturelle* et sache instinctivement trouver ou démontrer la vérité; cependant cette faculté, si on néglige de la cultiver, restera à peu près stérile, comme un champ abandonné.
 - 2° Pour se convaincre de l'utilité de la logique, on n'a qu'à comparer deux hommes également bien doués de la nature, mais dont l'un est rompu à la dialectique, tandis que l'autre l'ignore entièrement.
 - 3° Toutefois, la logique, qui dirige la faculté de penser, ne la donne pas; rien ne peut suppléer à la rectitude de l'esprit. (A)
- 6° Division de la logique. {
- 1° Logique pratique, qui renferme: {
 - 1° La *dialectique*, ou *logique formelle*, contenant l'exposition des règles qui président à l'arrangement et à la combinaison des *idées*, des *jugements* et des *raisonnements*. (B)
 - 2° La *méthode*, ou *logique appliquée*, destinée à diriger l'intelligence vers la vérité, dans chaque science.
 - 2° Logique *critique* ou *spéculative*, qui traite de la vérité et de la certitude.

PREMIÈRE PARTIE.

LOGIQUE PRATIQUE.

PREMIÈRE SECTION.

DIALECTIQUE OU LOGIQUE FORMELLE.

- I. — Observations. {
- 1° La logique formelle a pour objet l'étude des lois du raisonnement, ou des opérations discursives de l'intelligence.
 - 2° Mais raisonner, c'est passer, d'un jugement à un autre, et juger, c'est affirmer des idées.
 - 3° De là trois ordres de questions d'importance inégale, celles qui concernent les idées, et les jugements devant servir surtout à éclairer celles qui ont pour objet l'acte logique par excellence, le raisonnement.
- II. — Division de la dialectique. {
- 1° La dialectique se divise en trois parties: {
 - 1° De l'idée.
 - 2° Du jugement.
 - 3° Du raisonnement.
 - 2° Nous ajouterons quelques détails supplémentaires sur les *sophismes* ou faux raisonnements.

A. — L'objet avoué de la logique est d'apprendre aux hommes à penser, à juger et à raisonner avec précision et exactitude. Que ce soit là un art important, personne ne sera tenté d'en disconvenir. La raison est un don que Dieu a départi aux hommes dans des proportions très-différentes ; quelques-uns en ont reçu beaucoup, d'autres peu ; et dans ce dernier cas, aucun soin ne saurait suppléer à ce qu'elle n'a pas fait. Mais la raison peut demeurer engourdie faute de culture, même dans l'homme qui en a été doué au plus haut degré. Un sauvage peut avoir reçu de la nature des facultés aussi brillantes que Bacon et Newton. En lui, cependant, elles restent endormies, parce qu'elles ne sont point employées ; tandis que, en eux, grâce à l'éducation, elles atteignent le plus haut degré de développement. (Reid, *Œuvres complètes*, t. I, p. 198.)

— Les inégalités primitives, lorsqu'elles existent, s'effacent bientôt devant les grandes inégalités qui viennent de l'art et de la puissance des méthodes. Hercule est moins fort que l'enfant aidé d'un levier. Celui qui possède le secret des chiffres étonnera le génie d'Archimède, si Archimède ne calcule qu'avec ses doigts ou avec les signes du langage ordinaire. (Laromiguière, *Première leçon*.)

— La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez 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. (Descartes, *Discours de la méthode*, I^{re} partie.)

B. — Ces règles, sans doute, ne sont pas impossibles. Car, puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugements, et que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien et tantôt mal, et qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnaître leurs fautes, ils peuvent remarquer en faisant des réflexions sur leurs pensées quelle méthode ils ont suivie lorsqu'ils ont bien raisonné, et quelle a été la cause de leur erreur lorsqu'ils se sont trompés, et former ainsi des règles sur ces réflexions pour éviter à l'avenir d'être surpris. (*Logique de Port-Royal*, Premier discours.)

III. — De l'idée.

	<p>1° Définition de l'idée.</p>	<p>1° L'idée est la <i>simple représentation d'un objet dans l'esprit.</i> 2° C'est là plutôt une explication qu'une définition rigoureuse : « Le mot <i>idée</i> est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a pas de plus clair et de plus simple. » (<i>Logique de Port-Royal.</i>)</p>
<p>1° Considérée en elle-même.</p>	<p>2° Classification des idées. On divise les idées en :</p>	<p>1° <i>Vraies et fausses.</i> L'idée <i>vraie</i> représente son objet tel qu'il est réellement; l'idée <i>fausse</i> n'est pas conforme à son objet. 2° <i>Claires et obscures; distinctes et confuses.</i> L'idée <i>claire</i> représente nettement à l'esprit les propriétés qui sont dans l'objet; l'idée <i>distincte</i> sépare cet objet de tout autre. L'idée <i>obscure</i> est l'opposé de l'idée <i>claire</i>; l'idée <i>confuse</i>, de l'idée <i>distincte</i>. 3° <i>Intellectuelles et sensibles.</i> L'idée <i>intellectuelle</i> est celle dont l'objet est <i>suprasensible</i>, par exemple: Dieu, bonté; L'idée <i>sensible</i> est celle dont l'objet tombe sous les sens. 4° <i>Concrètes et abstraites.</i> L'idée <i>concrète</i> représente un objet avec ses qualités actuelles: le marbre blanc. L'idée <i>abstraite</i> représente la qualité sans le sujet: la blancheur. 5° <i>Singulières, particulières, universelles.</i> L'idée <i>singulière</i> offre à l'esprit un seul objet déterminé: cet arbre. L'idée <i>particulière</i> présente à l'esprit un ou plusieurs individus <i>indéterminés</i>: un homme, quelques hommes. — L'idée <i>universelle</i> représente des propriétés qui s'appliquent à tous les individus formant une classe; par exemple: l'humanité. (A)</p>
<p>2° Considérée dans le signe qui l'exprime.</p>	<p>1° Nature du terme. 2° Noms donnés aux termes qui composent la proposition.</p>	<p>On appelle <i>terme</i> l'expression d'une idée. Les logiciens ont choisi ce mot parce que c'est, en effet, le dernier élément auquel s'arrête l'analyse du syllogisme et de la proposition. 1° Le <i>sujet</i>, qui exprime l'idée sur laquelle on prononce l'affirmation. 2° L'<i>attribut</i> ou <i>prédicat</i>, qui exprime l'idée énoncée du sujet. 3° Le <i>verbe</i>, qui exprime l'affirmation même.</p>
	<p>3° Classification des termes. On les divise en :</p>	<p>1° <i>Simple</i>s et <i>composés</i>. Ils sont <i>simples</i> quand ils n'expriment qu'une idée principale: <i>composés</i>, quand ils en expriment plusieurs également importantes. 2° <i>Complexes</i> et <i>incomplexes</i>. Ils sont <i>complexes</i> quand ils sont accompagnés de quelques mots destinés à expliquer ou à déterminer l'idée qu'ils expriment; <i>incomplexes</i>, quand l'idée qu'ils expriment n'est complétée par aucun terme. (B)</p>

A. — Peut-on déterminer quelles sont les choses exprimées par les sciences et en dresser un catalogue? Aristote a essayé de classer les termes généraux, qui se retrouvent au fond de toutes nos affirmations, et en même temps les idées qui sont comme les formes où toutes nos pensées doivent se mouler, et par conséquent encore les objets de ces idées, ce qu'il résume en ces mots : les formes de toute énonciation τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Cette classification, qui par ce dernier côté touche à la métaphysique, est restée célèbre sous le nom des « dix Catégories d'Aristote. » Suivant ce grand philosophe, tous les termes expriment ou des substances, ou des attributs; et les attributs eux-mêmes rentrent dans une de ces neuf classes, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion (dans le sens étymologique de pâtir), le lieu, le temps, la situation et la possession. Nos jugements répondent toujours à l'une ou à l'autre de ces dix questions : de quelle nature est une chose, combien grande, et avec quelle quantité, quels sont ses rapports avec d'autres, que fait-elle, que souffre-t-elle, où et quand est-elle, comment placée, et qu'a-t-elle? L'idée même d'une pareille recherche est un titre de gloire pour Aristote; mais il est facile de remarquer que, si on peut ramener les termes d'une proposition à une ou à plusieurs de ces catégories, les catégories elles-mêmes ne sont pas toujours assez distinctes, ni partant assez réduites. La situation ne diffère pas de la position dans l'espace ou dans le temps, ni l'avoir de la qualité, etc. (E. Charles. *Logique*, p. 11.)

B. — On joint quelquefois à un terme divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier ce qu'on ne pourrait pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparés : par exemple, ce sont des termes complexes, un *homme prudent*, un *corps transparent*, *Alexandre, fils de Philippe*. Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis : un *corps qui est transparent*; *Alexandre, qui est fils de Philippe*; *le pape, qui est vicaire de Jésus-Christ*. — Et on peut dire de même que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours, en quelque sorte, sous-entendu, parce qu'il peut s'exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition; car c'est la même chose de dire : un *corps transparent*, ou un *corps qui est transparent*. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeler *explication*, et l'autre *détermination*. Cette addition peut s'appeler seulement *explication* quand on ne fait que développer ou ce qui était enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement et dans toute son étendue; comme si je dis : *L'homme, qui est un animal doué de raison*, ou : *l'homme, qui désire naturellement d'être heureux*, ou : *l'homme, qui est mortel*. Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, et ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes, mais marquent seule-

IV. — Du jugement.

1° Considéré en lui-même.	Voir ce qui a été dit, en psychologie, du jugement considéré comme opération de la faculté discursive.
1° Nature de la proposition.	La proposition est l'énoncé ou l'expression verbale du jugement. Elle se compose toujours de trois éléments, quoique le verbe paraisse quelquefois se confondre avec l'attribut. Ainsi, cette proposition : <i>j'existe</i> , équivaut à celle-ci : <i>je suis existant</i> .
	<p>1° Au point de vue de l'importance qu'elles ont dans la phrase, on distingue :</p> <p>1° Les propositions <i>principales</i>, qui renferment la pensée dominante.</p> <p>2° Les propositions <i>incidentes</i>, qui servent à compléter le sujet ou l'attribut d'une proposition principale.</p>
	<p>2° Considérées selon la nature de leurs termes, les propositions sont :</p> <p>1° <i>Complexes</i> ou <i>incomplexes</i>. Les propositions complexes sont celles dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe.</p> <p>2° <i>Simple</i>s ou <i>composées</i>. Les propositions composées sont celles qui ont un double attribut.</p>
2° Considéré dans son expression.	<p>3° Considérées selon leur quantité ou leur extension, elles sont :</p> <p><i>Universelles</i> ou <i>particulières</i>. Les propositions sont universelles quand le sujet est pris dans toute son extension ; elles sont particulières quand il n'est pris que dans une partie de son extension.</p>
	<p>Remarque. Les propositions dont le sujet est singulier ou individuel sont considérées logiquement comme universelles.</p>
	<p>4° D'après la qualité de leur forme, elles sont :</p> <p><i>Affirmatives</i> ou <i>negatives</i>, suivant que l'attribut est affirmé ou nié du sujet. « C'est cette qualité de la forme, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation, qui détermine l'extension de l'attribut de la proposition ; ainsi, l'attribut d'une proposition affirmative n'est pris que dans une partie de son extension (<i>sauf le cas des définitions réciproques</i>) — Voir plus loin : De la Définition ; — mais il est pris dans toute sa compréhension ; l'attribut d'une proposition négative est toujours nié dans toute son extension ; il peut n'être pas pris dans toute sa compréhension. » (R. P. Regnault.) (A)</p>
2° Classification des propositions.	

ment ce qui convient à tous les hommes. — Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu sont de cette sorte ; comme quand on dit : *Paris, qui est la plus grande ville de l'Europe ; Jules César, qui a été le plus grand capitaine du monde.* Car les termes individuels, distinctement exprimés, se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils peuvent l'être.

— L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeler *détermination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, et fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue ; comme si je dis : *Les corps transparents, les hommes savants, un animal raisonnable.* Ces additions ne sont point de simples explications, mais des déterminations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de *corps* ne signifie plus qu'une partie des corps, le mot d'*hommes* qu'une partie des hommes, le mot d'*animal* qu'une partie des animaux. (*Logique de Port-Royal, ch. VIII.*)

A. — Puisqu'une proposition a pour essence l'affirmation ou la négation, la *qualité* variera selon que l'attribut sera uni au sujet ou en sera séparé : dans le premier cas elle est affirmative, dans le second elle est négative. Pour l'affirmation, il n'y a pas de difficulté, le verbe ayant pour fonction de l'exprimer ; mais comment peut-il, si telle est son essence, remplir la fonction contraire, celle de nier ? La question est très-simple pour les grammairiens : un adverbe négatif « non ou pas », il n'en faut pas davantage. Elle est moins claire pour les logiciens. Beaucoup d'entre eux, à commencer par certains scolastiques, ont prétendu que la négation tombe sur l'attribut, qui peut être un terme positif ou un terme négatif ; « l'homme n'est pas tout-puissant » équivaut à « l'homme est non tout-puissant, » et la négation n'est que l'affirmation déguisée..... Il paraît plus conforme à la vérité psychologique de regarder l'affirmation comme ayant deux formes, l'une positive et l'autre négative : dans un cas comme dans l'autre on déclare, on prononce, et c'est en cela que consiste l'essentiel de l'affirmation.

— La *quantité* des propositions dépend de celle de leurs sujets : si l'attribut est affirmé ou nié de tout le sujet, pris dans toute son extension, elles sont *universelles*, même quand le sujet est un terme *singulier*, puisque alors il n'est pas restreint ; si l'attribut est affirmé ou nié d'une partie du sujet, qui alors est diminué, la proposition est *particulière* : « *Socrate est sage, les hommes sont libres,* » voilà deux propositions universelles, l'une singulière, l'autre générale. « *Il y a des hommes méchants,* » voilà une proposition particulière. L'universalité est souvent marquée par un de ces mots, *tous, chacun, aucun, toujours, partout* ; la particularité par tel autre, comme *quelques-uns, certains, il y a, pas tous, beaucoup, la plupart, quelquefois, quelque part, etc.* Mais fréquemment la quantité reste indéterminée dans le langage, et il faut s'exercer à la rétablir telle qu'elle a dû être dans la pensée. D'abord, il faut reconnaître le sujet, d'où dépend la quantité, et ne pas prendre pour tel, sans

IV. — Du jugement.
(Suite.)

2° Considéré dans son expression.
(Suite.)

3° De l'opposition des propositions.

2° Relations des propositions opposées.

1° Nature des propositions opposées.

Les propositions *opposées* sont des propositions qui ont les mêmes termes, mais qui diffèrent en qualité ou en quantité. Les propositions peuvent être opposées de quatre manières. Selon les relations formées entre elles par l'opposition, elles sont dites: *contradictoi- es, con- traires, subcontraires* et *subal- ternes*.

Observations.

Les anciens logiciens sont convenus de désigner par quatre lettres les propositions considérées selon leur quantité et leur qualité: A désigne une proposition universelle affirmative, E est universelle - négative, I, particulière-affirmative, O, particulière-négative.

1° Les proportions *contradic- toires* diffèrent en qualité et en quantité; elles ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps, puisque l'une nie précisément ce que l'autre affirme. Exemple:

Tous les hommes sont sages: A. Quelque homme n'est pas sage: O.

2° Les propositions sont dites *contraires* quand elles diffèrent en qualité, et qu'elles conviennent en quantité et sont universelles. Exemple:

Tout homme est sage: A.
Nul homme n'est sage: B.

Les propositions *contraires* ne peuvent jamais être vraies ensemble, mais elles peuvent être toutes les deux fausses.

3° On appelle propositions *sub- contraires* celles qui diffèrent en qualité, conviennent en quantité et sont particu- lières. Exemple:

Quelque homme est sage: I.
Quelque homme n'est pas sage: O.

Les *subcontraires* peuvent être vraies ensemble, mais elles ne peuvent être toutes deux fausses.

4° Elles sont dites *subalternes*, quand elles diffèrent en quantité seulement et conviennent en qualité. Exemple:

Tout homme est sage: A.
Quelque homme est sage: I.

Dans ces sortes de proposi- tion, la vérité des univer- selles entraîne celles des particulières, mais non réci- proquement.

examen, le terme exprimé le premier ; et ensuite rechercher, d'après le sens de l'énonciation, s'il est pris dans toute son extension ; par exemple : « tous les hommes sont vivants », et « tous les hommes sont menteurs », voilà deux propositions également universelles en apparence ; mais l'universalité de la première est nécessaire : c'est ce qui arrive toujours ; celle de la seconde est morale, contingente : c'est ce qui arrive le plus souvent. Parfois même le sujet affecte une forme universelle, quoiqu'il soit un terme tout à fait particulier : « tous les hommes ne sont pas justes, » équivaut à : « quelques hommes ne sont pas justes ; » la proposition est particulière. Si l'on se trompe dans la détermination de la quantité des propositions, les règles du raisonnement en sont faussées. (E. Charles. *Logique*, p. 23.)

<p>IV. — Du jugement. (Suite.)</p>	<p>2° Considéré dans son expression. (Suite.)</p>	<p>4° De la conversion des propositions.</p>	<p>2° Règles.</p>	<p>1° Les propositions particulières-affirmatives doivent se convertir sans aucune addition ni changement. 2° Les propositions universelles-affirmatives se convertissent en ajoutant à l'attribut devenu sujet, une marque de particularité. 3° Lorsque l'attribut n'a pas plus d'étendue que le sujet, les propositions universelles affirmatives se convertissent simplement par le renversement des termes: tout homme est un animal raisonnable; tout animal raisonnable est homme. 4° Les propositions universelles-négatives se convertissent simplement par le changement des termes. 5° Les propositions particulières-négatives ne peuvent se convertir que d'une manière très indirecte et très peu usitée.</p>
<p>3° De l'opposition des propositions. (Suite.)</p>	<p>3° Usage de l'opposition des propositions.</p>	<p>L'emploi des propositions contradictoires est fréquent dans la réfutation et dans la démonstration. Assez souvent, dans les sciences exactes, pour établir une proposition, on se borne à démontrer que la proposition contradictoire est fausse.</p>	<p>1° Nature de cette conversion.</p>	<p>On appelle conversion d'une proposition l'opération par laquelle, sans changer la qualité, on intervertit le sujet et l'attribut, de manière cependant que la proposition demeure infailiblement vraie après l'opération si elle l'était auparavant.</p>
<p>V. — Du raisonnement.</p>	<p>1° Considéré en lui-même.</p>	<p>1° Nature du raisonnement.</p>	<p>3° Utilité de la conversion.</p>	<p>La conversion des propositions est quelquefois très utile pour ramener un argument à sa forme la plus simple, et, par ce moyen, en mieux saisir la vérité ou la fausseté.</p>
				<p>Voir, en psychologie (p. 92), la définition du raisonnement. (A)</p>

A. — Le raisonnement est une opération de l'esprit par laquelle d'une chose on infère une autre. De là résultent deux choses : l'une que le progrès du raisonnement va du certain au douteux, et du plus clair au moins clair, c'est-à-dire que le certain sert de fondement pour rechercher le douteux, et que ce qui est clair sert de moyen pour examiner ce qui est obscur. Par exemple, je suis en doute si je suivrai la vertu ou le plaisir. Ce qui se trouve de certain en moi, c'est que je veux être heureux ; et trouvant que je ne puis l'être sans vertu, je me détermine à la suivre. — La seconde chose qui résulte de ce qui a été dit, c'est que dans ce progrès du raisonnement, il en faut venir à quelque proposition qui soit claire par elle-même ; car, s'il fallait tout prouver, le raisonnement n'aurait point de fin, et jamais rien ne se conclurait. — Le fondement de tout cela est que les idées peuvent s'unir les unes aux autres...., de sorte que qui unit une idée avec une autre, lui unit par conséquent toutes celles qui sont unies avec celle-là, et c'est cet enchaînement qu'on appelle raisonnement. Par exemple, si je trouve que l'idée de père est jointe à celle de roi, je trouverai, par conséquent, que les idées de bonté, de tendresse, de soin des peuples y sont jointes aussi, parce que toutes ces idées sont jointes à celle de père.

La force du raisonnement consiste dans une proposition qui en contient une autre, et qui, par conséquent, est universelle. Par exemple, cette proposition affirmative : « Le prince doit réprimer les violences », est renfermée dans cette proposition pareillement affirmative : « Tout homme qui a en main la puissance, doit réprimer les violences ; » et savoir tirer l'une de l'autre, c'est ce qui s'appelle argument ou raisonnement. — Il en est de même des propositions négatives ; par exemple, celle-ci : « Nul sujet ne doit se révolter contre son prince, » est enfermée dans cette autre : « Nul particulier ne doit troubler le repos public. » — Ainsi, la force du raisonnement consiste à trouver une proposition qui contienne en soi celle dont on veut faire la preuve : c'est ce qu'on appelle dans l'École : *Dici de omni, dici de nullo* ; c'est-à-dire que tout ce qui convient à une chose, convient à tout ce à quoi cette chose convient, et au contraire. Par exemple, ce qui convient à un homme sage en général, convient à chaque homme sage en particulier ; et, au contraire, ce qui est nié de tout homme sage en particulier, convient à chaque homme sage en général. Autre exemple : ce qui convient en général à tout triangle, convient en particulier à l'isocèle et aux autres ; et au contraire, ce qui est nié de tout triangle en général, est nié de l'isocèle et de tous les autres en particulier. (Bossuet, *Logique*, liv. III, ch. I)

TRAITÉ ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE.

V. — Du raisonnement. (Suite.)	1° Considéré en lui-même. (Suite.)	2° Espèces de raisonnements. On distingue:	<p>1° Le raisonnement par déduction, qui fait sortir d'une vérité universelle la vérité particulière qui y est renfermée.</p> <p>2° Le raisonnement par induction, dans lequel on affirme de tous les êtres qui composent une espèce ou un genre, les propriétés observées chez quelques individus.</p> <p>Remarque. { 1° Nous traiterons en détail de ces deux formes de raisonnement dans la logique appliquée. 2° Ce que nous allons dire sur le raisonnement considéré dans son expression s'applique spécialement au raisonnement <i>déductif</i>.</p>
	2° Considéré dans son expression.	<p>Observation.</p> <p>1° Nature du syllogisme.</p> <p>2° Éléments du syllogisme.</p>	<p>L'argument est l'expression du raisonnement, comme la proposition l'est du jugement, et le terme de l'idée. Sa formule la plus parfaite est le <i>syllogisme</i>, dont nous allons nous occuper.</p> <p>Le syllogisme est un argument composé de trois propositions, unies de manière que la troisième, qui s'appelle <i>conclusion</i>, découle nécessairement des deux premières, appelées <i>prémises</i>.</p> <p>1° Les termes, que les logiciens désignent par des noms spéciaux.</p> <p>1° L'attribut de la conclusion se nomme le <i>grand terme</i> ou <i>grand extrême</i>.</p> <p>2° Le sujet de la conclusion est le <i>petit terme</i> ou <i>petit extrême</i>.</p> <p>3° Le <i>moyen terme</i> est celui auquel, dans les deux prémisses, sont comparés les extrêmes. (A)</p> <p>2° Les propositions désignées également par certains noms qu'il faut connaître.</p> <p>1° Celle des prémisses qui contient le grand terme s'appelle <i>majeure</i>.</p> <p>2° Celle qui contient le petit terme s'appelle <i>mineure</i>.</p> <p>3° La proposition qui contient le grand et le petit termes s'appelle <i>conclusion</i>.</p> <p>Observation. { Les termes et les propositions sont la <i>matière</i> du syllogisme; le lien logique qui les enchaîne en est la <i>forme</i>.</p>

A. — La nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition qu'alors on appelle *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appelée le *petit terme*; parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, et celle qui en est l'attribut est aussi appelée le *grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, et cette troisième idée s'appelle *moyen*. — Or il ne servirait de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'âme est spirituelle, et que, ne la pénétrant pas d'abord, je choisisse, pour m'en éclaircir, l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'âme, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituelle, par le moyen duquel je puisse juger qu'il convient ou ne convient pas à l'âme. Je dirai bien, par exemple : l'âme pense ; mais je n'en pourrai pas conclure : donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* et celui de *spirituelle*. — Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les arguments qu'on appelle *conjonctifs*. Mais, en l'une ou l'autre manière, cette comparaison demande deux propositions. (*Logique de Port-Royal*, troisième partie, ch. 1.)

V. — Du raisonnement.
(Suite.)

2° Considéré dans son expression.
(Suite.)

3° Principe sur lequel il repose. Ce principe se présente sous trois formes :

4° Règles du syllogisme.

1° Deux choses qui conviennent à une même troisième se conviennent entre elles; et deux choses dont l'une convient à une troisième, quand l'autre ne lui convient pas, ne se conviennent pas entre elles.

2° Tout ce qu'on affirme ou qu'on nie d'un genre, doit être affirmé ou nié de chacune des espèces que ce genre contient.

3° Tout ce qui est dans le contenu est dans le contenant. — Tout ce qui est hors du contenant est hors du contenu. (A)

1° *Terminus esto triplex, medius majorque minorque.* Tout syllogisme doit avoir trois termes : le moyen terme, le grand et le petit extrême. Cette règle est l'expression de l'essence du syllogisme.

2° *Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.* Aucun des deux extrêmes ne doit être pris, dans la conclusion, plus généralement que dans les prémisses. La conclusion, pour être légitime, doit être tirée des prémisses : elle doit donc y être contenue. Mais elle n'y serait pas contenue si l'un des termes avait une extension plus grande en elle que dans les prémisses : car le plus n'est pas contenu dans le moins.

3° *Nequaquam medium capit conclusio fas est.* La conclusion ne doit jamais renfermer le moyen terme. En effet, le moyen terme sert de terme de comparaison. Or la comparaison se fait dans les prémisses et le résultat est annoncé dans la conclusion. Donc le moyen terme ne doit pas y paraître; sa fonction est finie.

4° *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* Le moyen terme doit être pris au moins une fois universellement; car si le moyen terme était pris deux fois particulièrement, il pourrait convenir au grand terme dans l'une de ses parties et au petit terme dans l'autre partie : on n'en pourrait évidemment pas conclure la convenance du grand et du petit terme.

5° *Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.* On ne peut rien conclure de deux prémisses négatives. Deux prémisses négatives déclarent que ni l'un ni l'autre extrême n'est égal au moyen terme; mais de ce que deux choses sont différentes d'une troisième, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient différentes entre elles, ni non plus qu'elles soient identiques.

6° *Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.* Deux prémisses affirmatives ne peuvent donner une conclusion négative; car si les deux extrêmes con-

A. — La pensée, dans son mouvement vers le vrai, dans son discours; procède de ce qu'elle connaît à ce qu'elle ignore. Or, nous l'avons souvent dit, elle peut passer du connu à l'inconnu de deux manières. En premier lieu, elle peut aller d'un point à l'autre, par voie d'identité et de déduction, si l'inconnu est impliqué dans le connu, et n'en diffère ainsi que par une différence de forme, sous laquelle on n'apercevait pas l'identité. Ou bien la pensée passe du connu à l'inconnu par voie de transcendance ou d'induction dialectique, si l'inconnu n'est pas contenu dans le connu, et ne lui est lié que par un tout autre rapport que le rapport d'identité. Alors il y a *transcendance* de la pensée: du même au différent, et non plus seulement descente du contenant au contenu, ou passage de plain-pied du même au même. Le syllogisme est le premier de ces deux procédés.

La théorie du syllogisme est un des travaux les plus ingénieux, les plus curieux, et les plus rigoureusement exacts qu'ait produits la philosophie. C'est une théorie faite comme la géométrie; elle n'a pas varié depuis Aristote, et ne peut varier.

Nous trouvons un excellent résumé tiré de saint Thomas d'Aquin sur la nature du syllogisme. Nous le donnons ici en abrégé.

Qu'est-ce que le syllogisme? Quelles sont ses formes? Quelles sont ses règles? Le syllogisme ayant pour but de démontrer l'identité, totale ou partielle, de deux termes dont on ne voit pas tout d'abord l'identité, fait usage d'un intermédiaire, et, montrant les deux termes comme identiques à un troisième, les démontre identiques entre eux. Le fondement du syllogisme est cet axiome: « Deux termes identiques à un troisième sont identiques entre eux. » (*Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.*) Pour plus de clarté, distinguons dans le syllogisme la *matière* et la *forme*. — Quant à la matière, distinguons la matière prochaine et la matière éloignée. La matière éloignée ce sont les *termes*. La matière prochaine, ce sont les *propositions*. Les propositions se composent de termes, et le syllogisme se compose de propositions.

Or la règle générale du syllogisme, quant à la matière, est celle-ci: il ne peut renfermer que trois termes, et trois propositions formées de ces termes. — La raison en est évidente. Tout syllogisme, en effet, consiste à unir dans la conclusion deux termes, qui ont d'abord été unis dans les prémisses avec un troisième terme; donc il ne faut que trois termes et trois propositions. De ces propositions, la première pose l'unité du premier terme et du troisième, la seconde pose l'unité du second terme et du troisième, la troisième pose l'unité des deux premiers termes entre eux.

L'attribut de la conclusion se nomme le *grand extrême*, parce que l'attribut a plus d'extension que le sujet; le sujet de la conclusion s'appelle *petit extrême*, et le troisième terme, qui unit les deux autres par les prémisses, se nomme *moyen terme*, parce qu'il est le lien des deux autres.

La première proposition, celle qui unit le grand extrême au moyen terme s'appelle *majeure*. Celle qui unit le petit extrême au moyen terme s'appelle *mineure*. Et la troisième qui unit les deux extrêmes s'appelle *conclusion*. — Un exemple éclaircira ceci. Je veux prouver que Dieu est aimable: Pour unir les deux extrêmes

V. — Du raisonnement.
(Suite.)

2° Considéré dans son expression.
(Suite.)

3° Règles du syllogisme.
(Suite.)

viennent tous deux au moyen, ils se conviennent entre eux, et la conclusion est nécessairement affirmative.

7° *Pejorem sequitur semper conclusio partem.* La conclusion suit toujours la plus faible des prémisses ; c'est-à-dire : la conclusion doit être négative, si l'une des prémisses est négative ; elle doit être particulière, si l'une des prémisses est particulière. 1° La conclusion doit être négative si l'une des prémisses est négative, car deux choses dont l'une convient et l'autre ne convient pas à une même troisième, ne se conviennent pas entre elles. 2° Si l'une des prémisses est universelle et l'autre particulière, la première déclare que l'un des extrêmes convient au moyen selon toute son étendue, et la seconde, que l'autre extrême ne convient au moyen que selon une partie de son étendue. Or deux choses dont l'une convient universellement, et l'autre ne convient que partiellement à une troisième, ne peuvent se convenir entre elles de toutes manières, mais seulement en partie. Donc la conclusion doit être particulière.

8° *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.* Deux prémisses particulières ne donnent pas de conclusion. En effet : 1° si les deux prémisses sont négatives, c'est le cas d'appliquer la cinquième règle, qui porte que l'on ne peut rien conclure de deux propositions négatives. 2° Si les deux prémisses sont affirmatives, on ne peut rien conclure non plus, car dans les propositions particulières-affirmatives, le sujet et l'attribut sont pris particulièrement, et par conséquent le moyen terme, qui est toujours sujet ou attribut, est pris deux fois particulièrement, ce qui est contraire à la quatrième règle. 3° Si l'une des prémisses est affirmative et l'autre négative, la conclusion doit être négative, d'après la règle précédente. Mais pour qu'on puisse déduire une conclusion de deux prémisses quelconques, il est nécessaire qu'il y ait au moins deux termes universels dans les prémisses, savoir : le moyen terme, qui doit être pris au moins une fois universellement, et le grand terme, qui, universel dans la conclusion, comme attribut de la proposition négative, doit être aussi universel dans les prémisses, selon la deuxième règle. Or jamais deux termes ne peuvent être réputés universels dans des prémisses qui sont toutes deux particulières, et dont l'une est affirmative. Car trois des quatre termes qui les composent sont particuliers, savoir : les deux sujets de propositions parti-

qui sont *Dieu* et *aimable*, je cherche un troisième terme dans lequel ils s'unissent, et je trouve le moyen terme *bon*; et j'unis ces trois termes :

Tout ce qui est bon est aimable. Dieu est bon. Donc Dieu est aimable. *Aimable* est le grand extrême. *Dieu* est le petit extrême. *Bon* est le moyen terme.

La première proposition, qui unit *bon* et *aimable*, c'est la *majeure*. La seconde, qui unit *bon* et *Dieu*, c'est la *mineure*. La troisième, qui unit les deux termes *Dieu* et *aimable*, est la *conclusion*.

On voit que, dans le syllogisme, chaque terme doit être répété deux fois, sans plus. Les deux extrêmes entrent chacun une fois dans les prémisses, puis une fois encore dans la conclusion. Le moyen terme entre deux fois dans les prémisses, et n'entre pas dans la conclusion.

On appelle *forme* du syllogisme la disposition de la matière, *termes* ou *propositions*.

La disposition des termes dépend de la combinaison du moyen terme et des extrêmes selon qu'on prend le moyen terme comme *attribut*, ou comme *sujet*, dans les prémisses; c'est ce qui détermine la *figure syllogistique*.

La disposition des propositions s'entend de leur combinaison en tant qu'*universelles*, *particulières*, *affirmatives* ou *négatives*. C'est ce qu'on appelle *mode* du syllogisme. (A. Gratry, *Logique*, p. 279.)

V. — Du raisonnement. (Suite.)	2° Considéré dans son expression. (Suite.)	5° Règles du syllogisme. (Suite.)	Remarque.	culières, et l'attribut de la prémisses affirmative. Donc, dans ce cas encore, on ne peut rien conclure.
		6° Des figures du syllogisme.	1° Nature des figures.	<p>La <i>Logique de Port-Royal</i> et divers auteurs modernes ont cru devoir supprimer quelques-unes de ces règles. Plusieurs vont jusqu'à dire qu'une seule règle suffit : <i>Une des prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre déclarer qu'elle y est contenue.</i> — Sans doute, cette règle embrasse dans sa généralité tous les syllogismes ; mais, par cela même qu'elle est générale, elle est vague et d'une application difficile. Les règles des anciens nous fournissent, mieux que toutes les autres, le moyen de découvrir le vico d'un mauvais raisonnement.</p> <p>On appelle figures du syllogisme les différentes manières dont le moyen terme peut être disposé relativement aux deux extrêmes dans les deux prémisses. (A)</p> <p>1° Sujet de la majeure et attribut de la mineure : <i>sub-præ.</i> 2° Attribut dans les deux : <i>præ-præ.</i> 3° Sujet dans les deux : <i>sub-sub.</i> 4° Attribut dans la majeure et sujet dans la mineure : <i>præ-sub.</i></p> <p>Remarque. — Cette dernière figure est rejetée par plusieurs philosophes.</p>
		7° Des modes du syllogisme.	1° Nature des modes.	On appelle modes du syllogisme les diverses manières de combiner les propositions qu'il renferme d'après leur quantité et leur qualité.
			2° Usage des figures et des modes.	Les propositions A, E, I, O, prises trois à trois, peuvent se combiner de soixante-quatre manières, dont cinquante-quatre, contrairement aux règles du syllogisme, ne donnent aucune conclusion légitime. Il en reste donc dix, ce qui, dans les trois figures, donnerait trente modes concluants. Mais seize de ces modes sont exclus par les règles particulières à chaque figure ; restent donc en définitive quatorze modes concluants. En tenant compte de la quatrième figure, il y en a cinq de plus,

A. — Tous les syllogismes possibles se divisent en quatre figures, qui comprennent chacune plusieurs modes. Quand on connaît bien toutes les figures et tous les modes, on peut discerner la fausseté d'un argument par des moyens en quelque sorte extérieurs, en établissant que dans la figure à laquelle il se rapporte, le mode dans lequel il doit par sa forme être rangé n'existe point.

Il va sans dire que ces moyens mécaniques de juger la valeur d'un raisonnement ne doivent être employés que comme des auxiliaires, soit dans la démonstration, soit dans la discussion, et qu'on doit bien plus s'exercer à pénétrer le vice d'un syllogisme, en le considérant en lui-même, qu'à le réfuter sans s'inquiéter de sa signification par le simple examen de sa forme. (Jacques, Simon et Saisset, *Manuel de Philosophie*, p. 233.)

V. — Du raisonnement.
(Suite.)

2° Considéré dans son expression.
(Suite.)

7° Des modes du syllogisme.
(Suite.)

2° Usage des figures et des modes.
(Suite.)

8° Des divers arguments qui se rapportent au syllogisme. On distingue :

1° L'enthymème (ἐνθύμημα).

2° L'épichérème (ἐπιχέρημα, appuyer de la main).

ce qui donne en tout dix-neuf modes, concluants. Ils sont groupés par figures dans les vers mnémotechniques suivants :

1. *Barbara, Celarent, Darii, Ferio.* — 4 *Bamalpton, Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisonorum.* — 2 — *Cesare, Camestres, Festino, Baroco.* — 3. *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferisvn.*

« Ces dix-neufs modes de syllogisme ne sont, en effet, que des modes, c'est-à-dire des formes extérieures qui se réduisent, quant au sens, aux quatre formes de la première figure, appelées modes parfaits. L'opération qui ramène à ces quatre types tous les autres modes s'appelle *réduction des syllogismes* ; elle consiste dans la conversion simple ou par accident des propositions et dans la transposition des prémisses. Les formules précédentes indiquent : 1° par les trois premières voyelles de chaque mot, la nature des trois propositions et, par conséquent, le mode du syllogisme qu'elles représentent ; 2° par la consonne initiale, le mode de la première figure auquel ceux des autres figures doivent être ramenés. 3° par les lettres *p. m. c.* les opérations à effectuer pour opérer la réduction, *s* indiquant la conversion simple, *p* la conversion par accident, *m* la transposition des prémisses, et *c* une réduction spéciale dite par l'absurde. » (E. Gille.) (A)

C'est un argument dans lequel on sous-entend une des prémisses du syllogisme. (Dieu est bon, donc il est aimable.) (B)

C'est un syllogisme dans lequel une des prémisses ou toutes les deux sont accompagnées de leurs preuves. La Milonienne de Cicéron se résume dans cet épichérème : Il est permis de tuer un injuste agresseur : c'est ce que démontrent la loi naturelle, la loi positive, etc. Or Clodius est injuste agresseur de Milon : c'est ce que prouvent son caractère, ses antécédents, ses préparatifs, etc. Donc, Milon a pu légitimement tuer Clodius.

A. — Il y a en tout dix-neuf modes ou dix-neuf espèces de syllogismes, sur lesquels on peut faire les remarques suivantes. — Il n'y a que cinq modes qui ne renferment que des propositions universelles. Les quatorze autres en renferment de particulières. — Il y a sept modes qui concluent affirmativement ; il y en a douze qui concluent négativement. — Un seul mode (A A A) présente une conclusion affirmative universelle. C'est le seul aussi où les trois termes soient égaux, c'est-à-dire aient la même quantité et la même qualité. Il n'y a que cette forme unique qui soit composée de la même lettre trois fois répétée. Quatre ont une conclusion négative-universelle ; six, une conclusion affirmative-particulière ; huit, une conclusion négative-particulière... Mais il y a, sur les dix-neuf modes du syllogisme, une remarque plus importante à faire ; c'est que ces dix-neuf modes ne sont, en effet, que des modes, c'est-à-dire que des formes extérieures, qui, quant au sens, se réduisent à un moindre nombre.... Chaque mode se ramène, par une opération appelée en logique *réduction des syllogismes*, à l'un des quatre modes AAA, EAE, AII, EIO, qui sont appelés modes parfaits.

Mais avant d'expliquer tout ceci, nous réclamons l'attention entière des élèves de philosophie qui liront ces pages. Nous les engageons fort à ne les point passer et à ne pas se laisser effrayer par les signes ou termes algébriques dont cette partie de la logique est hérissée. Nous les prions de considérer que leurs condisciples qui étudient l'algèbre s'occupent fort sérieusement, pendant cinq ans de leur vie, et parfois plus, de combinaisons et d'opérations sur les lettres a , b , c , x et y , opérations qui ne sont ni plus ingénieuses ni plus parfaitement exactes, et très-souvent, en rien plus applicables que les combinaisons logiques dont il s'agit. Pourquoi donc ne consacrerait-on pas huit jours dans sa vie à connaître l'ingénieux artifice du syllogisme ? C'est que l'algèbre est à la mode, et que la logique n'y est pas. Il n'y a pas aujourd'hui d'écolier qui ne sache se moquer d'un *Barbara* et d'un *Baroco* ; mais il n'en est aucun qui n'incline la tête avec respect devant un x ou un y . On admire ab , et l'on méprise a , e , i , o . — Mais les écoliers, et j'en sais d'assez savants pour cela, nous répondront peut-être que, par l'algèbre, l'esprit humain a découvert la loi de la gravitation universelle, tandis que le syllogisme ne découvre rien. — A quoi nous répondrons nous-même que l'algèbre et le syllogisme sont la même chose et que, par conséquent, le syllogisme a découvert tout ce qu'a découvert l'algèbre. C'est ce que nous pourrions prouver en appliquant précisément le syllogisme en forme au problème de la gravitation universelle, et en montrant que la belle découverte de Newton se déduit des découvertes de Képler par voie d'identité. Mais sans donner ici ces formules syllogistiques, nous recommandons ce travail à tous ceux qui voudront s'exercer au raisonnement.... Bien entendu que, dans le fait, Newton n'a procédé ni par algèbre, ni par syllogisme. Il n'a pas déduit, il a réellement découvert. Mais il eût pu déduire, et il a pu et dû vérifier son illumination soudaine par déduction. (A. Gratry, *Logique*, p. 334.)

B. — Les enthymèmes, syllogismes complets dans la pensée, comme semble

V. — Du raisonnement.
(Suite.)

2° Considéré dans son expression.
(Suite.)

8° Des divers arguments qui se rapportent au syllogisme.
(Suite.)
On distingue :

9° Des syllogismes irréguliers.
On distingue :

3° Le prosyllogisme ou polysyllogisme.

On appelle ainsi un double syllogisme où la conclusion du premier sert de majeure au second. Exemple :

Ce qui est simple ne peut périr par décomposition.

Or une substance spirituelle est simple : Donc une substance spirituelle ne peut périr par décomposition ;

Or l'âme humaine est une substance spirituelle.

Donc l'âme humaine ne peut périr par décomposition.

C'est un argument formé d'une série de propositions enchaînées de telle sorte, que l'attribut de la première devienne le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde, sujet de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à la conclusion, qui joint le sujet de la première et l'attribut de la dernière. — C'est un prosyllogisme abrégé. Exemple : —

L'âme humaine est simple.

— Ce qui est simple est indissoluble. — Ce qui est indissoluble ne peut pas périr.

— Ce qui ne peut pas périr est immortel. Donc, l'âme humaine est immortelle.

Le dilemme est un double syllogisme n'ayant qu'une même conclusion défavorable à l'adversaire. Tel est le dilemme de Tertullien contre un décret porté par Trajan : « Ou les chrétiens sont coupables, ou ils sont innocents. — S'ils sont coupables, pourquoi défendez-vous de les rechercher ? S'ils sont innocents, pourquoi punissez-vous ceux qu'on dénonce ? »

5° Le dilemme.

1° Le syllogisme conditionnel.

Le syllogisme conditionnel est un syllogisme où la majeure est une proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion.

Exemple : S'il y a un Dieu, il le faut aimer ; or, il y a un Dieu ; donc il le faut aimer.

2° Le syllogisme disjonctif.

Le syllogisme disjonctif est celui qui a pour majeure une proposition disjonctive, c'est-à-dire dont les parties sont jointes par *ou*, *vel*, etc. Exemple : Ceux qui ont tué César sont parricides ou défenseurs de la liberté ; or ils ne sont point parricides ; donc ils sont défenseurs de la liberté.

l'indiquer l'étymologie du mot, sont exprimés elliptiquement : ce sont des débris de syllogismes, que l'on reconnaît à quelqu'un de ces mots : « parce que, puisque, car, donc, par conséquent, etc. ; » si je veux expliquer pourquoi j'estime cet homme, je dirai : *parce qu'il est bon*, et je me garderai d'exprimer la règle de mon jugement, à savoir que la bonté est estimable. Je n'y penserai peut-être pas distinctement. Les majeures sont souvent omises ; mais les mineures ne sont pas toujours exprimées ; parfois aussi la conclusion manque, tant elle est facile. De là, ces expressions résumées qu'Aristote avait appelées des sentences enthymématiques : « *non ignara mali miseris succurrere disco* ; » ou ces sortes d'exclamations nommées épiphonèmes par les rhéteurs : « *Tantæne animis cælestibus iræ !* » Telles sont les formes ordinaires de la conversation, et le langage de la science la plus sévère n'affecte pas non plus, sauf une absolue nécessité, de se servir de syllogismes en forme. (E. Charles, *Logique*, p. 69.)

— La forme ordinaire du syllogisme a souvent besoin d'être remplacée par d'autres plus variées, plus faciles et plus rapides. Aussi l'orateur ou le poète, même lorsqu'ils veulent se rapprocher le plus des formes de l'argumentation, emploient-ils des tours différents, et propres à en déguiser l'aridité.

Cet oiseau raisonnait, il faut qu'on le confesse.

.

Voyez que d'arguments il fit :

Quand ce peuple est pris, il s'enfuit ;
 Donc il faut le croquer aussitôt qu'on le happe,
 Tout ! il est impossible. Et puis pour le besoin
 N'en dois-je point garder ? Donc il faut avoir soin
 De le nourrir sans qu'il échappe.
 Mais comment ? ôtons-lui les pieds...
 Quel autre art de penser Aristote et sa suite
 Enseignent-ils, par votre foi ?

Voilà le syllogisme défiguré ; mais il prend une allure plus libre et moins uniforme ; l'appareil logique disparaît. Quelle que soit la manière de déguiser l'aridité et l'uniformité du raisonnement, le fond ne change pas, le nombre des idées et des termes est le même. Un esprit tant soit peu exercé pourra facilement les dégager et les recombinaison selon les lois de la logique. « Toutes les fois que nous trouvons dans le discours ces particules : *parce que, car, puisque, donc...* c'est la marque indubitable du raisonnement. » (Bossuet, cité par Ch. Bénard.)

V. — Du raisonnement.
(Suite.)2° Considéré dans son expression.
(Suite.)9° Des syllogismes irréguliers.
(Suite.)
On distingue :

3° Le syllogisme copulatif.

Le syllogisme copulatif est celui dont une proposition au moins est copulative, c'est-à-dire affirme que deux attributs ne conviennent pas au même sujet. Exemple : On ne peut servir en même temps Dieu et le démon. Or l'avare sert le démon. Donc il ne sert pas Dieu.

1° Nature des sophismes.

Les sophismes sont des arguments faux et faits pour tromper. Ils se distinguent des paralogismes, qui sont des arguments faux, mais faits sans intention de tromper.

1° Le sophisme d'équivoque, ou figure de diction. C'est un argument dans lequel, de l'identité du nom, on passe à l'identité de la chose, prenant en divers sens une expression qui présente plusieurs significations, tout en restant la même. Exemple : Le chien est une constellation. Or le chien aboie. Donc il y a une certaine constellation qui aboie.

2° Le sophisme de composition. Il consiste à affirmer de plusieurs choses réunies ce qui ne leur convient qu' quand elles sont isolées. Exemple : Les aveugles voient. Cela n'est vrai que dans le sens divisé, et ce serait commettre une grave erreur, que de prendre ces paroles dans le sens absolu.

10° Des sophismes.

2° Espèces.
On distingue :

3° Le sophisme de division. « Il consiste à appliquer isolément à plusieurs choses ce qui ne leur convient qu'autant qu'elles sont réunies; à prétendre, par exemple, que chaque soldat d'une armée victorieuse a mis en fuite toute l'armée vaincue. »

4° La pétition de principe. C'est un sophisme dans lequel on cherche à prouver une chose par la chose même en question, au moyen d'un simple changement de nom. Exemple : l'âme humaine survit au corps. Donc elle est immortelle.

5° Le cercle vicieux. C'est un sophisme par lequel l'argumentation revient toujours à son point de départ, ou dans lequel on prouve les deux propositions l'une par l'autre. Exemple : Dieu est parce que le monde existe, et le monde existe parce que Dieu est. (A)

A. — Un syllogisme qui n'a que deux termes est une *pétition de principe* ou un *cercle vicieux*: l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive, voilà l'expression abrégée de ce raisonnement : « tout ce qui a une vertu dormitive fait dormir or l'opium a cette vertu ; donc, etc. » Il n'y a là que deux termes, dont l'un, le majeur, est exprimé sous deux formes ; car faire dormir ou avoir une vertu dormitive, ce sont deux expressions d'une même propriété. Il en résulte que l'on croit raisonner, mais qu'on tourne, ou plutôt que l'on réste sur place, et qu'on répond à la question par la question. C'est une pétition de principes. Le cercle vicieux ne s'en distingue guère ; il en est une forme aggravée : on s'y enferme en donnant pour preuve d'une proposition, non pas cette proposition même, comme dans l'exemple précédent, mais une autre qui en dépend, qui n'est vraie que par elle, qui en est la conséquence, ou le corollaire, comme si l'on prouvait l'existence de l'âme par son immortalité, ou n'importe quelle vérité de psychologie par une conception métaphysique fondée sur elle. (E. Charles, *Logique*, p. 212.)

V. — Du raisonnement. (Suite.)	2° Considéré dans son expression. (Suite.)	10° Des sophismes. (Suite.)	2° Espèces. (Suite.) On distingue :	<p>6° <i>L'ignorance du sujet.</i> C'est un sophisme par lequel l'adversaire passe à côté de la question, et s'efforce de prouver ce qui n'est même pas mis en doute. Exemple : l'adoration des images imputée aux catholiques par les protestants. (A)</p> <p>7° <i>Prendre pour cause ce qui n'est pas cause.</i> Exemple : Il pleut après la nouvelle lune ; donc il pleut à cause de la nouvelle lune : <i>post hoc, ergo propter hoc.</i></p> <p>8° <i>Le passage d'un genre à un autre.</i> Il consiste à passer d'un ordre de choses à un autre tout différent, et à conclure à pari. Exemple : les physiologistes matérialistes disent : l'âme n'existe pas, car on ne l'a pas trouvée sous le scalpel.</p> <p>9° <i>Le sophisme d'accident.</i> Il se commet quand on attribue à un individu comme essentiel et habituel, ce qui ne lui convient qu'accidentellement. Exemple : Louis est ivre ; donc il est ivrogne. (B)</p> <p>10° <i>L'induction vicieuse ou énumération imparfaite.</i> C'est un argument par lequel on attribue à l'espèce ce qui n'appartient qu'à certains individus de cette espèce. Exemple : quelques médecins se trompent — Donc, tous les médecins sont des ignorants. (C)</p> <p>1° Définir soigneusement les mots dont le sens n'est pas clair.</p> <p>2° Faire abstraction de tout ce qui n'est pas l'objet en question, se rappelant que les ornements servent souvent à dissimuler l'erreur, etc. (D)</p> <p>3° Ramener l'argument à un syllogisme régulier. Cette opération faite, il sera facile de voir si le principe est vrai, et si les conséquences en dérivent rigoureusement. (E)</p>
			3° Remèdes.	

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Donner une définition de la logique. — Enumérer les questions principales qu'elle se charge de résoudre. — Signaler les rapports qu'elle soutient avec les autres sciences.

A. — S'écarter du sujet et prouver autre chose que ce qui est en question, est le vice le plus habituel dans les discussions. On dispute avec chaleur et on ne s'entend pas. La passion ou la mauvaise foi fait que l'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie. Qu'il s'agisse, par exemple, de prouver que l'excès du vin est nuisible, le sophiste prouvera qu'il ravive les esprits, qu'il réjouit l'âme, qu'il donne du courage à l'homme, qu'il augmente sa vigueur et son activité. Mais son adversaire lui démontrerait facilement que, malgré tous ces avantages, le vin est à la fois nuisible à l'âme et au corps, quand on en boit avec excès. (*Wat's Logic.*)

B. — Un sauvage étant malade a été soulagé en buvant de l'eau pure qu'il a puisée à une source voisine. Il éprouve de nouveau le même mal ; il a recours au même remède. Pour en assurer l'effet, il se détermine à copier toutes les circonstances qui ont eu lieu dans la première expérience. Il fera usage de la même coupe, puisera à la même source, prendra la même attitude, tournera le visage du même côté. La source passera pour avoir des propriétés particulières. La coupe sera mise à part, etc. (*Dugald-Stewart, Philosophie de l'esprit humain, t. II.*)

C. — Un trait d'histoire ne prouve pas ; un petit conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace et un apophthegme de Cléomène ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables. (*Malebranche, Recherche de la vérité, liv. II.*)

D. — Les erreurs de sentiment ne sont pas les seules contre lesquelles nous ayons à nous prémunir ; il en est d'une autre espèce, moins redoutées peut-être, et tout aussi dangereuses. Ce sont les pensées revêtues d'images brillantes. On ne saurait dire la puissance des artifices de langage, et le danger qu'ils peuvent cacher. A l'aide d'un vêtement grave et philosophique, une pensée superficielle acquiert l'apparence de la profondeur. Une vulgarité triviale parvient, sous de nobles atours, à déguiser sa roture ; et telle proposition fautive qui, sèchement énoncée, trahirait sur-le-champ sa fausseté, se place, grâce au voile ingénieux dont on la couvre, parmi les vérités incontestées. — Les écrivains profonds, sentencieux ou qui visent à la profondeur, offrent souvent le défaut et le danger que je signale. Comme leur parole est écoutée avec d'autant plus d'assentiment et de respect, qu'ils paraissent plus profondément convaincus, il suit de là que le lecteur prend pour des axiomes inébranlables, pour des maximes d'éternelle vérité, ce qui n'est parfois que le rêve du philosophe, un piège tendu à la bonne foi des imprudents. (*Balmès, Art d'arriver au vrai, p. 184.*)

E. — J'ai fait autrefois, à propos d'une discussion mathématique, avec un fort savant homme, l'expérience que voici. Nous cherchions l'un et l'autre la vérité, et

- 2° La logique est-elle une science, comme le prétendait Kant, ou un art, comme l'ont enseigné Bossuet et Arnauld?
 - 3° Faut-il définir la logique: *l'art de raisonner*? — Quels sont ses rapports avec les autres sciences?
 - 4° « On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, et on devrait, au contraire, se servir des sciences pour perfectionner la raison. » (*Logique de Port-Royal*). Montrer la justesse de cette pensée.
 - 5° Qu'est-ce que la proposition? Quelles sont les différentes espèces de propositions? Quels sont les divers changements que l'on peut faire subir à une proposition?
 - 6° Théorie de la proposition. Ses éléments. Ses diverses espèces. Importance de cette théorie relativement au syllogisme?
 - 7° Théorie du syllogisme; sa place dans la logique moderne.
 - 8° Quel est le principe de la raison sur lequel s'appuient tous les syllogismes et tous les arguments formés du syllogisme?
 - 9° Quelle différence y a-t-il entre les modes et les figures du syllogisme? — Combien y a-t-il de figures? — En quoi consistent-elles? — Quels sont les modes concluants dans les deux premières figures?
 - 10° Qu'entend-on par dilemme, sorite, euthymème, épichérème, prosyllogisme? — Qu'est-ce qu'un argument *ad hominem*. — Un argument à fortiori. — Une réduction à l'absurde? — Donner des exemples.
 - 11° Qu'appelle-t-on en logique les dilemmes? En donner des exemples.
 - 12° Définir et distinguer en donnant des exemples le syllogisme, l'enthymème, le sorite et le dilemme.
 - 13° Sur cette proposition de Condillac: « Que tout raisonnement se réduit à la perception d'une identité totale ou partielle. »
 - 14° Des diverses manières de mal raisonner que l'on nomme sophismes. — Quelles sont les principales sources des mauvais raisonnements? — Donner des exemples.
 - 15° Examiner le sophisme de logique qui consiste à supposer vrai ce qui est en question, ou pétition de principe. — Donner des exemples de ce genre de sophisme.
-

nous avons échangé plusieurs lettres avec beaucoup de courtoisie, mais non cependant sans nous plaindre l'un de l'autre, chacun de nous reprochant à son adversaire de dénaturer, involontairement sans doute, le sens et les paroles de l'autre. Je proposai alors d'employer la forme syllogistique : mon adversaire y consentit ; nous poussâmes l'essai jusqu'au douzième prosyllogisme. A partir de ce moment même, toute plainte cessa ; chacun des deux comprit l'autre, non sans grand profit pour tous les deux. Je suis persuadé que si l'on en agissait plus souvent ainsi, si l'on s'envoyait mutuellement des syllogismes et des prosyllogismes avec les réponses en forme, on pourrait par là très souvent, dans les plus importantes questions scientifiques, en venir au fond des choses, et se défaire de beaucoup d'imaginations et de rêves : l'on couperait court, par la nature même du procédé, aux répétitions, aux exagérations, aux divagations, aux expositions incomplètes, aux réticences, aux omissions involontaires ou volontaires, aux désordres, aux malentendus, aux émotions fâcheuses qui en résultent. (Leibniz, *Lettre à Wagner*, p. 423)

DEUXIÈME SECTION.

MÉTHODE OU LOGIQUE APPLIQUÉE.

N° XVIII. — Méthode des sciences exactes : axiomes ; définitions ; démonstration.

- 1° Sa nature. } La méthode est l'ensemble des procédés que doit employer l'esprit humain dans la recherche et la démonstration scientifique de la vérité. (A)
- I. — De la méthode en général. } 2° Ses espèces. } 1° Générale, qui comprend les procédés communs aux méthodes particulières, et dont les règles sont :
- 1° « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la reconnaisse évidemment être telle ; éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présente si clairement et si distinctement, que l'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.
 - 2° Diviser chacune des difficultés que l'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre.
 - 3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.
 - 4° Faire partout des dénombrements si exacts et des revues si générales, qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre. » (Descartes.)
 - 5° Ne jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qu'il y ait à les concilier avec d'autres vérités. (Bossuet.)
 - 6° Consulter l'histoire de toutes les sciences que l'on étudie.
- 2° Particulières, qui enseignent les procédés propres à l'étude d'une science déterminée.
- 3° Ses avantages. } 1° Elle guide l'intelligence dans sa marche, prévient les écarts, favorise l'attention et soutient la mémoire.
2° Elle donne aux notions acquises de la netteté et de la précision, assigne une place à chacune, et prépare par là de nouvelles découvertes. (B)
- Observation. } La méthode dont on se sert dans les sciences exactes est celle que nous appellerons méthode *synthétique* ; la méthode employée dans les sciences expérimentales est la méthode *analytique*. Avant de décrire les divers procédés qui composent ces méthodes, nous devons faire connaître l'analyse et la synthèse qui en sont le point de départ.

A. — On peut appeler généralement méthode l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà. (*Logique de Port-Royal.*)

B. — Il ne saurait y avoir de méthodes pour faire des découvertes, parce que les théories philosophiques ne peuvent pas plus donner le sentiment inventif et la justesse de l'esprit à ceux qui ne les possèdent pas, que la connaissance des théories acoustiques ou optiques ne peut donner une oreille juste ou une bonne vue à ceux qui en sont naturellement privés. Seulement, les bonnes méthodes peuvent nous apprendre à développer et à mieux utiliser les facultés que la nature nous a dévolues, tandis que les mauvaises méthodes peuvent nous empêcher d'en tirer un heureux profit. C'est ainsi que le génie de l'invention, si précieux dans les sciences, peut être diminué ou même étouffé par une mauvaise méthode, tandis qu'une bonne méthode peut l'accroître et le développer. En un mot, une bonne méthode favorise le développement scientifique et prémunit le savant contre les causes d'erreur si nombreuses qu'il rencontre dans la recherche de la vérité; c'est là le seul objet que puisse se proposer la méthode expérimentale. (C. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 61.)

II. — De l'analyse.

- 1° Sa nature. } L'analyse consiste à prendre un objet qui forme un tout concret, et à le décomposer réellement ou intellectuellement en ses diverses parties, pour étudier chacune à part. (A)
- 1° Expéri-mentale. } Elle sépare réellement les parties d'un tout physiquement divisible, par exemple, les éléments dont se forme l'eau.
- 2° Ses espèces. } 2° Rationnelle. } Elle s'applique aux sciences de raisonnement. Elle part de la question même à résoudre, elle en décompose les données, les compare, en tire les conséquences, etc. Pour résoudre, par exemple, au moyen de l'analyse, la question de la spiritualité de l'âme, j'examine mon âme, j'y découvre diverses opérations, entre autres la comparaison; étudiant ce que suppose cette opération, je vois qu'elle exige que le sujet possède en même temps les deux idées à comparer; insistant encore, je reconnais que cette condition n'est possible que dans le cas d'un être simple; — donc, l'âme est simple, spirituelle.
- Remarque. } On appelle un tel procédé analyse parce que, comme dans l'analyse expérimentale, on va du plus composé au plus simple, la proposition particulière qui sert de point de départ étant plus complexe que la proposition générale à laquelle on aboutit.
- 3° Ses règles. } 1° Ne rien omettre, ne rien supposer.
2° Chercher à pénétrer jusqu'aux éléments simples et irréductibles.
3° Ne pas descendre toutefois à des détails trop minimes; éviter de réduire, pour ainsi dire, l'objet en poussière. (B)
- 4° Distinction importante. } Il importe de ne pas confondre l'analyse avec la méthode analytique. La méthode analytique comprend tous les procédés en usage dans l'étude des sciences expérimentales. L'analyse sert à faire le premier pas; elle étudie les éléments d'un tout. Nous parlerons plus longuement de la méthode analytique au numéro suivant.

III. — De la synthèse.

- 1° Sa nature. } La synthèse consiste à réunir les éléments séparés par l'analyse, afin de reconstruire un tout. (C)
- 1° Expéri-mentale. } Elle consiste à reconstruire un tout physique avec les éléments séparés par l'analyse. On refait une montre avec ses rouages épars.
- 2° Ses espèces. } 2° Rationnelle. } Elle consiste à poser un principe général, évident ou déjà démontré, et à faire voir que telle ou telle proposition n'en est qu'une conséquence et y est renfermée. « Supposons que je veuille établir par la synthèse que l'âme est immortelle; je pars d'un principe certain: que Dieu est juste; j'en déduis cette conséquence, qu'il doit punir ou récompenser tous les actes proportionnellement au mérite ou au démerite, et cette vérité me conduit elle-même (après l'analyse des diverses sanctions de cette vie), à reconnaître l'existence d'une vie future. »

A. — L'analyse rend l'étude plus facile et plus efficace, et, de ces deux services qu'elle nous rend, le second est le plus important : s'expliquer une chose, c'est savoir d'abord de quoi elle se compose. Tel est d'ailleurs le mouvement instinctif de l'intelligence. Condillac suppose que tout à coup une fenêtre donnant sur une belle campagne vient à s'ouvrir, et que, d'un coup d'œil, les spectateurs embrassent tout le tableau. Si elle se referme, pourront-ils se rendre compte de ce qu'ils ont aperçu ? « Voilà comme on peut voir beaucoup et ne rien apprendre. » Mais que la fenêtre se rouvre pour ne plus se fermer ; « si, semblables aux hommes en extase, nous continuons de voir à la fois cette multitude d'objets différents, » nous n'en saurons guère davantage. Si nous regardons chaque partie l'une après l'autre, nous attachant à chaque détail de ce vaste ensemble, nous obtenons une vraie et durable connaissance du paysage. Nous savons naturellement quelles sont les conditions d'une vue distincte ; l'enfant les cherche à sa manière en détruisant ce qu'il a sous la main pour voir comment c'est fait ; l'homme ignorant s'y soumet chaque fois qu'il réfléchit, chaque fois qu'il parle. Toutes nos facultés sont acharnées à diviser, à abstraire, à analyser, c'est ainsi qu'elles mettent de la clarté dans la masse confuse des faits, véritable chaos, dont on peut dire, en détournant le sens d'un mot d'Anaxagore : « Au commencement, tout était confondu ; ensuite vint l'intelligence, qui ordonna les choses en les divisant. » (E. Charles, *Logique*, p. 93.)

B. — Lorsque je rencontre une belle fleur, je me hâte de l'admirer, avant que mon voisin le savant ait eu le temps de m'en faire la description. (Goethe.)

C. — La synthèse consiste à combiner, mais après avoir isolé ; elle n'est scientifique qu'à cette condition. Pour savoir composer, il faut avoir décomposé ; pour faire une eau minérale, il faut savoir de quoi se compose cette eau ; tant vaut l'analyse, tant vaut la synthèse. La seconde n'est pas aussi distincte de la première que le ferait croire l'opposition des deux mots ; elle en est la suite et la raison, et même elle s'y mêle toujours un peu. Il est bien difficile de démonter les ressorts d'une montre sans apercevoir du même coup comment ils sont agencés, ou d'isoler plusieurs corps combinés sans remarquer qu'ils diffèrent de quantité. Les deux procédés se mêlent de si près, qu'il y a des divergences singulières entre les philosophes, lorsqu'ils veulent marquer quelles sont celles de nos opérations intellectuelles qui tiennent de l'un ou de l'autre. Tel auteur très estimé nomme synthétique un acte qu'un autre, d'égale autorité, déclare analytique ...

Il reste évident que les deux procédés sont mêlés par nature, mais que l'art du savant consiste à donner à chacun d'eux sa place. La synthèse, qui dans l'ordre d'importance scientifique a le premier rang, ne peut précéder l'analyse ni y suppléer. Ce serait vouloir conclure sans prémisses, deviner le sens d'une phrase écrite en langue étrangère sans savoir celui de chacun de ses mots. De là ces règles banales à force d'être vraies : que l'analyse doit être poussée aussi loin que possible,

II. — De l'analyse. (Suite.)	2° Ses espèces. (Suite.)	2° Rationnelle. (Suite.)	Remarque.	Ce procédé porte le nom de <i>synthèse</i> , parce que, comme dans la <i>synthèse expérimentale</i> , on va du plus simple au plus composé, la proposition générale d'où l'on part étant moins complexe que la proposition particulière à laquelle on aboutit.
	3° Ses règles.	1° Réunir tous les matériaux séparés par l'analyse, n'en rejetant et n'en méconnaissant aucun. 2° Reproduire les rapports des objets tels qu'ils existent, ne pas les intervertir ou en imaginer d'autres.		
	4° Distinction importante.	La <i>synthèse</i> ne doit pas être confondue avec la <i>méthode synthétique</i> . La <i>méthode synthétique</i> est plus vaste. Nous dirons tout à l'heure les procédés qu'elle emploie. La <i>synthèse</i> ne peut tout au plus que lui fournir des vérités universelles dont elle se servira comme d'un point de départ.		
IV. — Rapports de l'analyse et de la synthèse.	Ces deux procédés, quoique distincts et opposés, se complètent et se contrôlent mutuellement. Par l'analyse, nous connaissons les parties séparées d'un tout; par la synthèse, nous connaissons mieux l'ordre et le rapport de ces parties. L'analyse nous fait voir les objets dans leurs détails; la synthèse nous les montre dans leur ensemble et leur unité. (A)			
Observation.	Ces préliminaires étaient nécessaires pour l'intelligence de ce qui va suivre; nous allons décrire maintenant les divers procédés de la méthode synthétique et montrer son application aux sciences exactes.			
V. — De la méthode de synthétique ou déductive.	Sa nature.	La méthode synthétique ou <i>déductive</i> est l'ensemble des procédés par lesquels l'esprit descend du général au particulier; elle a pour but de faire apercevoir un rapport que l'esprit n'apercevait pas entre une vérité générale et une vérité particulière qui s'y trouve contenue.		
	Nous parlerons :	1° Des principes qui servent de point de départ à la déduction (axiomes et définitions). 2° Du procédé déductif lui-même. 3° De son résultat, ou de la démonstration.		
	1° Des axiomes.	1° Nature des axiomes.	On appelle axiome une <i>proposition analytique évidente</i> . (Une proposition est dite analytique lorsque l'idée de son attribut s'obtient par l'analyse de l'idée de son sujet, dans laquelle elle est contenue). Exemple d'axiome: Tout effet a sa raison d'être.	
		2° Caractères auxquels on les reconnaît.	1° Quand la seule considération du sujet et de l'attribut d'une proposition suffit pour faire voir clairement que l'idée de l'attribut est renfermée dans l'idée du sujet, ou en est exclue, la proposition qui énonce le rapport de ces deux termes est un axiome. (B) 2° Quand cette seule considération ne suffit pas, on doit croire que la proposition a besoin de démonstration.	
		3° Règles à suivre pour en faire usage.	1° Ne demander en axiomes que des vérités parfaitement évidentes. 2° Ne pas aller plus outre, sans avoir demandé si l'axiome proposé est accordé comme principe de démonstration. (Pascal, cité par la <i>Logique de Port-Royal</i> .)	

qu'elle ne doit rien omettre, ne rien supposer, et que la synthèse, à son tour, doit réunir tous les éléments sans en rien retrancher, sans y rien ajouter; sinon elle est un système étroit, inapplicable à l'ensemble des choses pour lesquelles il est fait, ou bien, au contraire, une conception trop générale ou trop hardie. Cependant une analyse, même quand elle n'aboutit pas à une synthèse, n'est ni fausse, ni même tout à fait inutile; les matériaux sont amassés, mais l'édifice n'est pas commencé. Au contraire, une synthèse ne peut jamais être un début; elle est toujours précédée d'une analyse plus ou moins dissimulée, même dans les cas où elle a l'air d'une anticipation ou d'une divination de la vérité. Quoique plus difficile, elle est plus recherchée par l'esprit humain, qui s'y précipite et qui a hâte de conclure. (E. Charles, *Logique*, p. 96.)

A. — Il y a deux méthodes particulières correspondant aux deux procédés dont nous avons parlé, et ces deux méthodes reçoivent leurs noms de leur point de départ. Ainsi quand on commence par l'analyse, on suit la méthode *analytique*; quand on commence par la synthèse, on suit la méthode *synthétique*. Ces deux méthodes portent, du reste, différents noms qu'il faut connaître. La méthode analytique s'appelle aussi *méthode expérimentale, à posteriori, ascendante, inductive*. La méthode synthétique, au contraire, est appelée *rationnelle, à priori, descendante, déductive*. Pour comprendre d'une manière générale en quoi ces deux méthodes se ressemblent et en quoi elles diffèrent, on peut, disent les logiciens de Port-Royal, les comparer aux deux manières d'établir que tel prince, Louis XIV par exemple, descend de saint Louis: l'une, partant de Louis XIV, remonte du fils au père jusqu'à saint Louis, c'est la méthode d'analyse; l'autre, partant de saint Louis, descend de père en fils jusqu'à Louis XIV, c'est la méthode de synthèse. Elles se ressemblent et diffèrent encore, disent les mêmes logiciens, comme le chemin que suivent deux voyageurs, dont l'un s'élève de la vallée sur la montagne, et l'autre descend de la montagne dans la vallée. (R. P. Regnault, *Cours de philosophie*, p. 259.)

B. — Lorsque, pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne puisse le faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement renfermée dans l'idée du sujet, on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que pourrait lui donner la démonstration, qui ne pourrait faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisième idée pour montrer cette liaison, ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troisième idée.

V. — De la méthode synthétique ou déductive. (Suite.)

2° Des définitions.

1° Nature de la définition.

La définition est une proposition par laquelle on détermine le sens d'un mot ou la nature d'une chose.

1° Définition de mots.

Elle explique dans quel sens on prend tel ou tel mot. Elle est particulière ou générale, selon qu'elle explique le sens attribué à un mot par un individu isolé, ou l'acception consacrée par un usage universellement reçu.

Elle fait connaître la nature même des choses.

2° Espèces.

2° Définition de choses.

Espèces.

1° Définition causale, qui fait connaître une chose par la manière dont elle est engendrée.

2° Définition descriptive, qui énumère, soit les propriétés accidentelles, soit les effets, soit la fin des objets dont on parle; ex. : le microscope est un instrument destiné à grossir les objets pour la vue, etc.

3° Définition logique ou proprement dite. C'est la détermination de la nature d'une chose par l'indication de ses propriétés essentielles. « Elle se fait par le genre prochain et la différence spécifique, c'est-à-dire en plaçant un objet dans une certaine classe par l'énonciation de ses attributs généraux et en le séparant des autres objets de cette classe par l'énonciation de ses attributs propres. Ex. : l'homme est un animal raisonnable. »

3° Utilité.

1° « Tout traité doctrinal que la raison veut développer avec méthode doit commencer par une bonne définition, afin que le lecteur comprenne bien l'état de la question. » (Cicéron.)

2° L'expérience prouve que la plupart des discussions viennent de ce qu'on ne s'entend pas, ou sur le sens des mots, ou sur la valeur des choses, ou sur la portée des questions qu'on traite.

4° Règles.

1° Il ne faut pas vouloir tout définir : il y a des notions indéfinissables, comme il y a des vérités indémonstrables.

2° La définition doit être claire; sans cette qualité, son but, qui est d'expliquer une chose obscure, ne serait pas atteint.

3° Elle doit être brève, c'est-à-dire ne renfermer aucun mot inutile, et cela pour la même raison.

4° Elle doit être réciproque, c'est-à-dire qu'on doit pouvoir renverser les termes de la proposition sans en altérer la vérité. Il faut pour cela qu'elle convienne à tout l'objet défini, en exprimant toutes ses qualités essentielles, et seulement à l'objet défini, en le distinguant de tout autre.

Quand la seule considération des idées du sujet et de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome ; mais elle doit être démontrée en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. (*Logique de Port-Royal, IV^e partie.*)

V. — De la
méthode
synthétique
ou déduc-
tive.
(Suite.)

	1° Sa na- ture.	{ La déduction consiste à tirer les conséquences d'un principe général, axiome ou définition. (A)
	2° Ses élé- ments. Elle se com- pose de trois propo- sitions.	{ 1° La première pose le principe général où doit rentrer l'inconnu. 2° La seconde expose ce qui peut faire rentrer l'inconnu dans le principe général. 3° La troisième affirme qu'en effet l'inconnu rentre dans le principe général.
3° De la déduc- tion.	3° Son prin- cipe.	{ Ce qui est vrai de chacune des parties d'un tout est vrai de telle ou telle partie de ce tout prise en particulier, et ce qui n'est vrai d'aucune partie d'un tout, ne saurait être vrai de telle ou telle partie de ce tout prise en particulier.
	4° Ses règles.	{ 1° So bien assurer de la vérité de la proposition générale, et en déterminer le sens avec précision. 2° Bien voir si la conséquence est contenue dans le principe général et conforme aux données.
	Remar- que.	{ La forme principale du raisonnement déductif est le syllogisme, dont nous avons exposé plus haut la nature et les règles.
	5° Son utilité.	{ 1° On peut, sans doute, faire du syllogisme un usage immodéré en le détournant de son but, et en l'appliquant à l'invention, plutôt qu'à la démonstration de la vérité. 2° Sagement employé, le syllogisme donne au raisonnement une <i>clarté</i> qu'il n'a pas dans le discours ordinaire; il accoutume l'esprit à classer ses pensées dans un ordre logique; enfin il découvre le vice des faux raisonnements.
	Observation.	{ Le but de la déduction est d'arriver à la <i>démonstration</i> .
	1° Sa nature.	{ La démonstration est un <i>raisonnement dans lequel une conclusion est tirée de principes certains</i> .
4° De la démon- stration.	2° Ses élé- ments.	{ Dans toute démonstration, on peut distinguer trois choses: 1° une proposition contestée et douteuse; 2° une proposition certaine et admise par ceux à qui on a affaire; 3° un ou plusieurs raisonnements employés pour montrer que la première proposition est renfermée dans la seconde, et qu'elle est également certaine et hors de doute.
	3° Son but.	{ Le but de la démonstration est de mettre en rapport avec une vérité générale une vérité particulière qui s'y trouve comprise ou qui la reproduit sous une autre forme, et de montrer à l'esprit ce rapport qu'il n'apercevait pas.
	4° Ses espè- ces.	1° La démonstration <i>directe</i> . Elle tire ses preuves de la nature même du sujet, et montre comment et pourquoi une proposition est renfermée dans une autre.
		2° La démonstration <i>indirecte</i> ou <i>par l'absurde</i> . Elle prouve la vérité d'une proposition en démontrant la fausseté de la proposition contradictoire (B).

A. — Rapportons ici les moyens par lesquels notre entendement peut s'élever à la connaissance sans crainte de se tromper. Or il en existe deux, l'intuition et la déduction. Par *intuition*, j'entends, non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination naturellement désordonnée, mais la conception d'un esprit attentif, si distincte et si claire, qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il comprend, ou, ce qui revient au même, la conception évidente d'un esprit sain et attentif, conception qui naît de la seule lumière de la raison, et est plus sûre parce qu'elle est plus simple que la déduction elle-même, qui cependant, comme je l'ai dit plus haut, ne peut manquer d'être bien faite par l'homme. C'est ainsi que chacun peut voir intuitivement qu'il existe, qu'il pense qu'un triangle est terminé par trois lignes, ni plus ni moins, qu'un globe n'a qu'une surface, et tant d'autres choses qui sont en plus grand nombre qu'on ne le croit communément, parce qu'on dédaigne de faire attention à ces choses si faciles. On pourrait peut-être se demander pourquoi à l'intuition nous ajoutons cette autre manière de connaître *par déduction*, c'est-à-dire par l'opération qui, d'une chose dont nous avons la connaissance certaine, tire des connaissances qui s'en déduisent nécessairement. Mais nous avons dû admettre ce nouveau mode ; car il est un grand nombre de choses qui, sans être évidentes par elles-mêmes, portent cependant le caractère de la certitude, parce qu'elles sont déduites de principes vrais et incontestés par un mouvement continu et non interrompu de la pensée, avec une intuition distincte de chaque chose ; tout de même que nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne tient au premier, encore que d'un coup d'œil nous ne puissions embrasser les anneaux intermédiaires, pourvu qu'après les avoir parcourus successivement nous nous rappelions que, depuis le premier jusqu'au dernier, tous se tiennent entre eux. Aussi distinguons-nous l'intuition de la déduction en ce que dans l'une on conçoit une certaine marche ou succession, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'autre, et en outre que la déduction n'a pas besoin d'une évidence présente comme l'intuition, parce qu'elle emprunte en quelque sorte toute sa certitude de la mémoire ; d'où il suit que l'on peut dire que les premières propositions, dérivées immédiatement des principes, peuvent être, suivant la manière de les considérer, connues, tantôt par intuition, tantôt par déduction ; tandis que les principes eux-mêmes ne sont connus que par intuition et les conséquences éloignées que par déduction. (Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, règle III.)

B. — Ces sortes de démonstrations, qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivrait si elle était autrement, sont très ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'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. — Ce n'est pas que ces démonstrations soient tout à fait à rejeter ; car on peut quelquefois s'en servir pour prouver des négatives qui ne sont proprement

V. — De la méthode synthétique ou déductive. (Suite.)	4° De la démonstration. (Suite.)	4° Ses Espèces (Suite.)	3° La démonstration <i>à priori</i> . Elle est ainsi appelée parce qu'elle s'appuie sur des principes antérieurs, d'une priorité de temps ou de raison, à la vérité que l'on cherche. <i>Ex.</i> : Dieu est juste, donc il récompense la vertu.
			4° La démonstration <i>à posteriori</i> . Elle part d'un fait ou d'une vérité expérimentale, postérieure, en réalité, à la vérité que l'on veut démontrer, mais connue avant elle. <i>Ex.</i> : le monde existe, donc Dieu existe.
		5° Son utilité.	5° L'argument <i>ad hominem</i> , qui n'établit point une proposition comme vraie en soi, mais seulement comme inattaquable pour celui avec qui on dispute.
			La démonstration bien faite produit l'évidence médiate et la certitude scientifique : « Le fruit de la démonstration est la science. » (Bossuet).

VI. — Application de la méthode synthétique aux sciences exactes	1° Observation.	On donne aux mathématiques le nom de sciences exactes, non pas que les autres sciences soient dépourvues de certitude, car alors elles ne mériteraient plus ce nom; mais parce que les mathématiques emploient surtout la méthode déductive, qui est de toutes les démonstrations la plus rigoureuse.
	2° Méthode particulière d sciences exactes.	1° Le point de départ est un axiome ou une définition. (A) 2° La démonstration se fait par la méthode syllogistique ou la déduction. 3° Cette démonstration est directe et <i>à priori</i> , quelquefois pourtant indirecte, c'est-à-dire par l'absurde 4° Le résultat obtenu, c'est l'évidence médiate et la certitude métaphysique.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Importance de la méthode. — Expliquer le mot de Descartes : « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon; le principal est de l'appliquer bien. »
- 2° Quels sont les différents sens des mots si souvent employés d'analyse et de synthèse?
- 3° De l'analyse et de son usage dans les sciences naturelles et dans les sciences exactes.
- 4° Qu'entend-on par méthode d'analyse ou d'invention et par méthode de synthèse ou d'enseignement? Expliquer et justifier le sens de ces deux expressions.
- 5° En quoi l'analyse et la synthèse ordinaires ressemblent à l'analyse et à la synthèse des géomètres, et en quoi elles en diffèrent.
- 6° Règles de la définition; donner des exemples.
- 7° Différence de la définition de mots et de la définition de choses. — Règles de l'une et de l'autre. Exemples.
- 8° Utilité des définitions. Quelles choses doivent être définies? Règles de Pascal.
- 9° Qu'appelle-t-on des axiomes? Quelle est la différence entre les axiomes et les vérités démontrées? Montrer l'importance de la règle suivant laquelle on ne demande en axiomes que des choses parfaitement évidentes.
- 10° Est-il vrai de dire avec Pascal, que la méthode la plus parfaite serait celle où l'on définirait tous les termes et où l'on prouverait toutes les propositions?
- 11° Distinguer la méthode démonstrative de la méthode expérimentale. — De l'union de ces deux méthodes dans les diverses sciences.

que des corollaires d'autres propositions, ou claires d'elles-mêmes ou démontrées auparavant par une autre voie ; et alors cette sorte de démonstration, en se réduisant à l'impossible, tient plutôt lieu d'explication que d'une démonstration nouvelle. — Enfin, on peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres ; et que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. (*Logique de Port-Royal, IV^e partie.*)

A. — La définition, exprimant l'essence générale et propre de la chose à définir sert en réalité de principe au raisonnement. Dans les mathématiques, les définitions ont deux objets : elles préviennent l'ambiguïté des termes ; elles servent aussi de principes à la déduction. Les idées qu'elles désignent sont très simples ; ce sont les plus simples de l'entendement. Aussi sont-elles incontestables, et comme le raisonnement tout entier s'appuie sur elles, elles communiquent à la démonstration, avec les axiomes, leur clarté et leur nécessité. Ainsi s'explique la place qu'elles occupent. Elles figurent au début même de la science. Mais n'oublions pas que c'est seulement dans les mathématiques pures que nous pouvons placer les définitions au commencement de nos recherches. Dans beaucoup de cas une discussion est donc nécessaire pour montrer que les définitions correspondent aux faits réels, et souvent une définition juste est le but même que nous nous proposons dans ces recherches. (*Dugald-Stewart, Philosophie de l'esprit humain, t. IV.*)

**N° XIX. — Méthode des sciences physiques et naturelles.
Observation et expérimentation, hypothèse, induction. —
Classification, analogie, définitions empiriques.**

Prélimi- nales.	De la mé- thode ana- lytique, in- ductive ou d'inven- tion.	1° Sa nature.	La méthode inductive est l'ensemble des procédés par lesquels l'esprit s'élève des faits isolés aux causes qui les produisent et aux lois qui les régissent. (A) 1° Les divers moyens que nous avons d'arriver à la connaissance des faits ou des êtres particuliers que la nature nous offre. 2° Les opérations par lesquels l'esprit s'élève de la connaissance des phéno- mènes particuliers à la détermination des lois qui les régissent. 3° Les opérations par lesquels l'esprit forme les genres auxquels se rattachent tous les êtres observables.
		2° Ses pro- cédés. Nous étu- dierons :	

I. — CONNAISSANCE DES FAITS.

Les faits sont connus. { 1° Par l'observation.
2° Par l'expérimentation.

I.—De l'obser- vation.	1° Nature de l'observation.	L'observation est l'étude attentive et successive des phénomènes ou des objets qui se présentent à nous, afin d'en connaître la nature et les caractères.
	2° Les faits peuvent se passer :	1° Dans la nature physique. { Ils forment l'objet de l'observation externe. 2° Dans l'âme humaine. { Ils forment l'objet de l'observation interne ou psychologique.
	Remarque	1° Ce que nous allons dire se rapporte surtout à l'observation des faits externes. 2° Cette observation a lieu, tantôt au moyen des sens seuls, tantôt au moyen des sens aidés d'instruments.
	3° Qualités de l'observateur.	1° Les principales qualités que doit réunir tout bon observateur sont : l'adresse, la patience (B), l'attention, la pénétration, l'exactitude et l'impartialité. 2° Le seul énoncé de ces qualités suffit pour en faire sentir l'importance.
	4° Règles de l'observation.	1° Application sérieuse, persévérante, d'un esprit calme, dégagé de toute prévention, intelligent et habile. 2° Examen successif et détaillé (C) des parties de l'objet, étude des diverses circonstances qui accompagnent le fait; tenir compte des plus petits détails, qui ont souvent leur importance. 3° Synthèse de toutes les parties, que l'observation doit comparer et classer, pour dégager ensuite, et presque toujours à l'aide de l'expérimentation, la loi du phénomène. (Bacon.)
5° Importance de l'observation.	1° L'homme, ministre et interprète de la nature, n'étend ses connaissances qu'autant qu'il découvre l'ordre naturel des choses, soit par l'observation, soit par la réflexion; il ne sait et ne peut rien au delà. » (Bacon, <i>Nov. Org.</i>) 2° L'histoire des sciences a toujours démontré la vanité des hypothèses qui n'ont point l'expérience pour point d'appui. (D)	

A. — Nous sommes tellement accoutumés à croire à la constance des phénomènes de même espèce, que nous apercevons à peine que cette croyance se présente sous la forme de l'induction, et nous concevons plus difficilement encore qu'on en mette en question la validité. Le fer se rouille, exposé à l'humidité; il se rouillera toujours dans les mêmes circonstances. Un corps qui n'est pas soutenu tombe à terre, et la pomme détachée de l'arbre tombera toujours pour nous comme pour Newton. Le soleil s'est levé hier et tous les jours précédents; il se lèvera demain. Tous les loups que j'ai vus sont carnassiers et tous les chevaux solipèdes; il en sera de même de tous les chevaux et de tous les loups qu'on verra. Ce sont là des choses que nous concluons, que nous prévoyons sans balancer et dont nous disons qu'elles doivent être. Pourquoi, cependant? et d'où vient que l'uniformité nous paraît de droit dans le cours de la nature? On ne peut dire que nous l'ayons constatée par l'observation; car nous n'avons pas tout observé, et nous prédisons des phénomènes futurs; apparemment nous ne les avons pas vus. — On dira que l'expérience nous prouve que nous sommes fondés à conclure ainsi du connu à l'inconnu, du passé à l'avenir du particulier au général. Mais l'expérience ne nous le prouve que pour chaque cas particulier, et à mesure qu'elle se réalise actuellement. Il n'y a point d'expérience de l'inconnu ni de l'avenir. L'expérience, ou plutôt la mémoire des expériences ne nous donne que la somme des observations antérieures, et l'induction précède l'expérience. L'une affirme l'autre par avance, et celle-ci confirme celle-là, mais elle ne la fonde pas. Induire, dans ce sens, c'est préjuger l'expérience, et il s'agit de savoir d'où nous vient ce préjugé naturel. (Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, etc.*, p. 340.)

B. — La nature ne chemine pas aussi vite dans les opérations que l'imagination dans les rêves; il faut quatre-vingts ans pour suivre la planète Herschell. Le cousin sort comme un éclair de son étui de nymphe: il en faut étudier plusieurs pour savoir l'histoire de cette opération curieuse... L'impatience a souvent fait manquer bien des découvertes. (Sennebler, *l'Art d'observer*, t. I, p. 238.)

C. — La nature elle-même indique l'ordre à suivre: c'est celui dans lequel elle offre les objets: il y en a qui appellent plus particulièrement les regards, ils sont plus frappants, et les autres semblent se ranger autour d'eux: voilà ceux qu'on doit observer d'abord, et quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, et chacun à leur place. (Condillac.)

D. — L'art d'observer est lui-même une grande science. (Fontenelle.)

— Dans le chaos de phénomènes et d'objets concrets, complexes et multiples, qui composent la matière immense de nos études, la première chose à faire, c'est d'observer, c'est-à-dire d'examiner les phénomènes et les êtres tels que le monde physique et moral les offre spontanément à nos regards. Serviteur et interprète de la nature, l'homme n'arrive à lui commander qu'en écoutant d'abord attentivement sa voix et en lui obéissant. C'est par les sens, la vue, le toucher, l'ouïe, l'odorat et

- II.—De l'expérimentation.
- 1° Nature de l'expérimentation. } L'expérimentation est l'art de provoquer l'apparition des phénomènes par des moyens appropriés, dans des conditions choisies et déterminées par le but qu'on se propose.
 - 2° Son importance. }
 - 1° L'observation pure et simple est un procédé trop passif; elle attend que les phénomènes se montrent, ils vont dans l'ordre ou ils se présentent, souvent isolés; or
 - 2° « La nature laisse plus aisément échapper son secret lorsqu'elle est tourmentée et comme torturée par l'art que quand on l'abandonne à son cours naturel. » D'où l'importance de l'expérimentation. (A)
 - 4° Ses règles. Elle doit être: }
 - 1° *Variée*, c'est-à-dire renouvelée dans les circonstances les plus diverses. *Exemple*: vous avez greffé sur des arbres fruitiers, essayez la même greffe sur des arbres sauvages.
 - 2° *Étendue*, c'est-à-dire répétée dans des proportions plus vastes et sur une plus grande échelle. C'est ce qu'ont fait Arago et Dulong, qui, pour vérifier la loi de Mariotte, ont soumis un gaz à la pression de vingt-sept atmosphères.
 - 3° *Renversée*, c'est-à-dire faite tour à tour par deux procédés contraire, par exemple, l'analyse et la synthèse. Ainsi, on s'assure des éléments que renferme l'eau en la décomposant pour la recomposer ensuite.

II. — DÉTERMINATION DES LOIS.

- Observations. } 1° Après la constatation des faits, qui a lieu au moyen de l'observation et de l'expérimentation, l'esprit s'élève du particulier au général au moyen du *procédé inductif*.
- 2° Le procédé inductif s'emploie sous trois formes: }
 - 1° L'*induction proprement dite*, lorsque les observations particulières et le jugement général appartiennent à un seul et même genre de faits, d'idées ou d'être.
 - 2° L'*analogie*, lorsque des observations faites sur un certain genre, l'esprit passe à un autre genre voisin et semblable.
 - 3° L'*hypothèse*, si la généralisation dépasse les faits observés.
- 1.—De l'induction proprement dite. } 1° Sa nature. } L'induction est une opération par laquelle l'esprit affirme de tout un genre ce qui n'a été véritablement connu que pour un certain nombre de faits particuliers, pris dans ce genre. (B)
- 2° Analyse de l'induction. }
 - 1° Point de départ de l'induction. — Part de l'expérience. }
 - 1° Il a fallu tout d'abord observer un certain nombre de fois des phénomènes du même genre.
 - 2° Il faut que la mémoire retienne les observations faites, et que la comparaison en constate la similitude.
 - 3° Il faut enfin que l'esprit possède l'idée de genre.
 - 2° L'induction n'est pas purement expérimentale. — Part de la raison. }
 - 1° Il y a une immense disproportion entre ce jugement fourni par l'expérience: « Les corps que j'ai observés tombent, » et cet autre: « Tous les corps tombent. »

même le goût, que nous sommes avertis des changements et des propriétés diverses des corps en relation avec le nôtre. Mais nos connaissances seraient bien restreintes si le savant n'augmentait et ne régularisait la puissance de ses organes par des appareils spéciaux, tels que le télescope, le microscope, la règle, le compas, la balance, le thermomètre, l'électroscope, etc. Ainsi armée, l'observation s'étend plus loin, atteint plus de phénomènes, les note et les enregistre avec une exactitude mécanique que ne comporterait pas la mobilité de nos impressions sensibles. On peut citer comme exemple le météorographe du P. Secchi, les instruments délicats et ingénieux qui servent à ausculter, qui permettent de voir dans le larynx ou qui reproduisent les traits et la marche d'une maladie ou d'un symptôme avec la perfection que l'on trouve dans les tableaux graphiques. (E. Labbé, *Manuel de la dissertation philosophique*, p. 339.)

A. — Ce n'est pas assez de rassembler un grand nombre d'expériences et de les choisir. L'expérience vague et qui n'a d'autre guide qu'elle-même n'est qu'un tâtonnement... Au lieu d'errer à l'aventure et de vouloir tout faire avant le temps, la méthode commence par allumer son flambeau, dont elle se sert ensuite pour monter le chemin, en partant, non de l'expérience vague et faite après coup, mais de l'expérience bien digérée, bien ordonnée. Puis elle en extrait les principes. Enfin, de ces principes une fois solidement établis, elle déduit de nouvelles expériences, sachant assez que le Verbe divin lui-même, lorsqu'il travailla sur la masse immense des êtres, ne le fit pas sans ordre et sans méthode. (Bacon, *Novum Organum*, I, aph. 72.)

B. — L'induction est l'opération de l'esprit par laquelle nous inférons que ce que nous savons être vrai dans un ou plusieurs cas particuliers sera vrai dans tous les cas qui ressemblent aux premiers sous certains rapports assignables. En d'autres termes, l'induction est le procédé par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe, est vrai de la classe entière, ou ce qui est vrai certaines fois le sera toujours dans des circonstances semblables. L'induction peut être brièvement définie : une *généralisation de l'expérience*. Elle consiste à inférer de quelques cas particuliers où un phénomène est observé, qu'il se rencontrera dans tous les cas d'une certaine classe, c'est-à-dire dans tous les cas qui ressemblent aux premiers en ce qu'ils offrent d'essentiel. Par quel moyen les circonstances essentielles peuvent être distinguées de celles qui ne le sont pas, et pourquoi quelques circonstances sont essentielles et d'autres non, nous ne sommes pas encore en mesure de l'expliquer. Il faut d'abord observer qu'il y a un principe impliqué dans l'énoncé même de ce qui est l'induction, un postulat relatif au cours de la nature et à l'ordre de l'univers, à savoir : qu'il y a dans la nature des cas parallèles ; que ce qui arrive une fois arrivera encore dans des circonstances suffisamment semblables, et de plus arrivera aussi souvent que les mêmes circonstances se représenteront. C'est là, dis-je, un postulat impliqué dans chaque induction. Et si nous consultons le cours actuel de la nature, nous y en trouverons la garantie. L'univers, autant que nous le con-

<p>I.—De l'induction proprement dite. (Suite.)</p>	<p>2° Analyse de l'induction. (Suite.)</p>	<p>2° L'induction n'est pas purement expérimentale. — Part de la raison. (Suite.)</p>	<p>2° « Quelque étendue qu'on suppose l'expérience, elle ne donne le droit d'affirmer que ce que l'on a perçu, jamais celui de dépasser d'une seule unité les faits nécessairement peu nombreux auxquels elle s'est appliquée; par conséquent, l'esprit ne peut affirmer l'existence d'une loi générale, qu'à la lumière de quelque principe rationnel. » 3° Ce principe est celui-ci : « La nature est régie par des lois constantes et universelles. » (A)</p>
	<p>3° Son importance.</p>	<p>1° Elle est l'instrument indispensable pour l'acquisition des sciences physiques et naturelles. La science ne doit pas se borner à enregistrer des faits, elle doit chercher les lois qui les régissent. C'est ce qu'elle fait au moyen de l'induction. 2° « L'induction, en grandissant la sphère de nos connaissances, augmente aussi indéfiniment la puissance humaine. Si l'homme connaît la loi des phénomènes de la nature et des forces qui l'animent, par là même il a prise sur eux. Dès lors, il n'est plus seulement l'interprète et le ministre de la nature, il devient son maître, il soumet ses forces et ses agents, il en fait autant d'instruments dociles à sa volonté et appropriés à ses desseins. » 3° L'induction nous guide constamment dans les choses de la vie : c'est grâce à elle que nous attribuons aux signes qui manifestent les pensées une signification fixe et permanente, etc.</p>	
	<p>4° Ses règles.</p>	<p>1° Faire avec attention et méthodiquement les observations et les expériences. 2° Les multiplier et les varier autant qu'il est nécessaire pour distinguer ce qui appartient à l'essence d'un être ou d'une espèce d'êtres d'avec ce qui lui est accidentel. Pour faciliter la distinction des circonstances accidentelles et des circonstances nécessaires, Bacon avait dressé trois sortes de tables. 1° Une <i>table de présence</i>, renfermant les circonstances dans lesquelles le phénomène se produit. 2° Une <i>table d'absence</i>, contenant les circonstances dans lesquelles le phénomène ne se produit pas. 3° Une <i>table de degré</i>, indiquant les circonstances dans lesquelles le phénomène a été produit avec différentes variations ou modifications. 3° N'étendre la loi qu'aux faits et aux êtres du même genre.</p>	
	<p>II.—De l'analogie.</p>	<p>1° Sa nature.</p>	<p>1° Considérée dans les choses, l'analogie est une simple ressemblance. 2° Considérée comme méthode, l'analogie est le procédé par lequel l'esprit, à la vue de plusieurs objets qui ont des qualités apparentes semblables, prononce que les qualités non apparentes sont également semblables. (B)</p>

naïssons, est ainsi constitué, que ce qui est vrai dans un cas quelconque, est vrai aussi dans tous les cas d'une certaine nature. (Stuart-Mill, *Système de logique*, t. I, p. 324.)

A. — C'est un fait trop peu remarqué et qui mérite cependant de l'être, que le rôle que jouent dans les sciences d'observation certaines vérités primitives conçues par la raison. Les *axiomes* ne sont point, comme on le pense communément, la propriété exclusive des sciences de raisonnement. Les sciences de faits ont aussi les leurs, sans lesquels l'observateur ne saurait faire un pas, ni comprendre la nature. La notion des circonstances constitutives de tout phénomène porte tous les caractères, et exerce, dans les recherches naturelles, toute l'influence d'un véritable axiome. Cette notion n'est autre que la loi nécessaire de tout phénomène, que l'expression de ce qui se passe inévitablement toutes les fois qu'un changement se produit dans la nature. D'où nous vient la connaissance de cette loi? D'où savons-nous qu'elle est universelle? Sur quel fondement croyons-nous que tous les phénomènes présents, passés et futurs, dans quelque coin de l'espace qu'ils aient pu ou qu'ils puissent se produire, y sont soumis? Nous l'avons déjà dit, cette conviction n'est point le fruit de l'expérience. L'expérience n'atteint point tous les cas, et dans les phénomènes qu'elle saisit, elle ne verrait jamais autre chose que des faits qui se succèdent, si la notion même de la loi de tout phénomène ne lui aidait à découvrir les rapports qui existent entre ces faits... Nous concevons tout cela (l'existence d'une cause pour tous les phénomènes et d'un ordre constant dans leur production) par la seule réflexion, avant que l'observation ait constaté la cause, l'opération, la raison suffisante et le résultat : tout cela nous paraît vrai, non parce que nous voyons que cela est, mais parce que nous comprenons que cela doit être; et, précisément à cause de cette nécessité, notre raison l'applique hardiment à tous les cas possibles, et le conçoit comme la loi universelle de tout phénomène. — (Th. Jouffroy, *Esquisse de philosophie morale de D. Stewart* (Préface).

OBSERVATION. — Newton exprime ainsi le principe d'induction : « *Effectuum naturalium ejusdem generis eadem sunt causæ.* » Le principe de l'induction se trouve ainsi ramené à celui de la causalité. L'idée de loi est inséparable de celle de cause.

B. — L'analogie n'est pas à proprement parler une ressemblance incomplète; c'est une similitude de rapports, comme celle qui constitue une proposition mathématique. Deux ailes d'oiseaux sont semblables, une aile et une nageoire de poisson sont analogues, parce qu'elles servent au même usage. Une ville et un enfant ne se ressemblent pas; pourtant la première est à l'égard de ses colonies dans le même rapport qu'une mère à l'égard de ses enfants, elle est la « métropole ». Aussi ces propositions affirmant des analogies peuvent s'écrire en style mathématique : la patrie est à ses colonies ce qu'une mère est à ses enfants. Mais dans une proportion, il est facile, étant donné un rapport et l'un des deux termes de l'autre, de trouver le quatrième. Ce n'est pas aussi clair dès qu'il ne s'agit plus de nombres; il faut que les deux rapports soient constatés par l'expérience : la terre

II. — De l'analogie. (Suite.)	2° Différences de l'analogie et de l'induction.	1° L'analogie conclut de l'individu aux individus de la même espèce; l'induction conclut de quelques individus à toute l'espèce. 2° L'analogie se fonde ordinairement sur des ressemblances accidentelles et imparfaites; l'induction sur des similitudes essentielles. 3° L'analogie ne peut donner par elle-même qu'une probabilité plus ou moins grande, tandis que l'induction bien conduite produit la certitude.
	3° Fondement.	Il y a unité dans le plan de l'univers, ou : les lois qui régissent le monde sont en petit nombre.
	4° Règle unique.	Il faut mesurer exactement la probabilité des conclusions sur le nombre et l'importance des rapports observés.
	5° Importance.	Le rôle de l'analogie est considérable dans les sciences, elle est la base des classifications dans les sciences naturelles; c'est à elle que Cuvier dut de reconstruire des animaux anciens à l'aide de quelques débris fossiles. — En médecine, elle est presque l'unique ressource du praticien. (A)

III. — De l'hypothèse.	1° Nature.	L'hypothèse, est le procédé par lequel on admet provisoirement, sans preuves suffisantes, une loi, une cause, quelquefois même des faits, pour expliquer certains phénomènes déjà observés. Ex: L'eau monte dans les corps de pompe. Pourquoi? Parce que la nature a horreur du vide. — Cette explication est une hypothèse.
	2° Inconvénients de certaines hypothèses.	L'hypothèse, quand elle est pratiquée sans règles et qu'elle est le fruit d'une intelligence commune, détourne l'esprit de l'observation, et par là même, met obstacle à de nouvelles découvertes.
	3° Règles.	1° Il faut étudier toutes les circonstances des phénomènes, et préférer l'hypothèse qui explique le plus grand nombre de circonstances remarquables. 2° L'hypothèse choisie, il faut la vérifier; et la vérification ne consiste pas seulement à examiner si elle est d'accord avec tous les faits connus, il faut, de plus, en tirer les conséquences par voie de déduction, et prévoir ce qui doit nécessairement arriver si elle est vraie. Lorsque l'expérience a justifié la prévision, l'hypothèse peut prendre place à côté des vérités démontrées.
	4° Importance.	Ainsi pratiquée, 1° Elle permet de lier et de coordonner, en les expliquant, des faits qui, sans elle, demeureraient épars. 2° Elle sert de point de départ pour faire de nouvelles découvertes. 3° Elle peut nous conduire à la loi véritable, dont elle est comme une anticipation, et, lors même qu'on en découvre la fausseté, elle est encore un avertissement pour les recherches à venir. (B)
	5° Exemples remarquables.	Les lois de la circulation du sang, de la pesanteur de l'air, de l'attraction universelle, etc., ont été découvertes à la suite d'hypothèses vraiment scientifiques.

est aux animaux ce que Mars est à ses habitants, si on a observé que Mars est habité. Le terme inconnu ne peut ici se déterminer par une opération arithmétique ou logique. L'incertitude est inévitable ; elle varie suivant que les ressemblances constatées sont plus nombreuses, plus essentielles et surtout plus étroitement unies à la ressemblance que l'on conjecture. Si le lien est nécessaire, il n'y a plus d'incertitude, ni d'analogie, il y a une induction certaine. (E. Charles, *Logique*, p. 156.)

A. — L'imagination se plaît dans les analogies et les comparaisons. Elle multiplie les rapports entre les faits du même ordre ou d'ordre différent ; elle unit le monde physique et le monde moral, transportant les lois de l'un à l'autre. C'est une des ressources principales de la poésie, l'origine de la *métaphore* ; mais la science doit se délier de ce penchant naturel, n'admettre qu'avec réserve les analogies, ne leur accorder le rang d'explications véritables que quand elles ont été vérifiées par des procédés plus sévères d'expérience et de raisonnement. (Ch. Bénard, *Précis de philosophie*, p. 430.)

B. — Ceux qui ont condamné l'emploi des hypothèses et des idées préconçues dans la méthode expérimentale, ont eu tort de confondre l'invention de l'expérience avec la constatation de ses résultats. Il est vrai de dire qu'il faut constater les résultats de l'expérience avec un esprit dépouillé d'hypothèse et d'idées préconçues. Mais il faudrait bien se garder de proscrire l'usage des hypothèses et des idées quand il s'agit d'instituer l'expérience ou d'imaginer des moyens d'observation. On doit, au contraire, comme nous le verrons bientôt, donner libre carrière à son imagination ; c'est l'idée qui est le principe de tout raisonnement et de toute invention, c'est à elle que revient toute espèce d'initiative. On ne saurait l'étouffer ni la chasser sous prétexte qu'elle peut nuire, il ne faut que la régler et lui donner un critérium, ce qui est bien différent. — Le savant complet est celui qui embrasse à la fois la théorie et la pratique expérimentale : 1° il constate un fait ; 2° à propos de ce fait, une idée naît dans son esprit ; 3° en vue de cette idée, il raisonne, institue une expérience, en imagine et en réalise les conditions matérielles ; 4° de cette expérience résultent de nouveaux phénomènes qu'il faut observer, et ainsi de suite. L'esprit du savant se trouve, en quelque sorte, toujours placé entre deux observations : l'une qui sert de point de départ au raisonnement, l'autre qui lui sert de conclusion..... Une idée anticipée ou une hypothèse est donc le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela, on ne saurait faire aucune investigation ni s'instruire ; on ne pourrait qu'entasser des observations stériles. Si l'on expérimentait sans idée préconçue, on irait à l'aventure ; mais, d'un autre côté, si l'on observait avec des idées préconçues, on ferait de mauvaises observations, et l'on serait exposé à prendre des conceptions de son esprit pour la réalité. — Il n'y a pas de règle à donner pour faire naître dans le cerveau, à propos d'une observation donnée, une idée juste et féconde, qui soit pour l'expérimentateur une sorte d'anticipation intuitive de l'esprit vers une recherche heureuse. L'idée une fois émise, on

III. — FORMATION DES GENRES.

- Observations. { 1° La science ne s'occupe des êtres qu'en les considérant d'une manière générale, c'est-à-dire réunis en groupes qu'on appelle genres.
2° La formation de ces groupes généraux est l'objet des *classifications*, qui supposent elles-mêmes la *division*.

- I — De la division.
- 1° Nature. { La division est une opération de l'esprit par laquelle on partage un tout en ses parties.
1° Partition. { La partition correspond au tout *totum* ; c'est le partage d'un tout concret en ses parties ; exemple : partage d'un royaume en ses provinces.
1° Nature. { C'est le partage d'un tout abstrait en ses diverses parties. Ex. : la substance divisée en spirituelle et matérielle. Elle correspond au tout *omne*.
2° Règles. Elle doit être : { 1° Entière : il faut que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise.
2° Distincte ou opposée : il ne faut pas qu'une partie rentre dans une autre.
3° Graduée : il faut, autant que possible, commencer la division par les parties les plus considérables de l'objet, et descendre ensuite à des parties de moins en moins considérables.
3° Nécessité. { La nécessité de la division résulte de la nature de notre intelligence, trop faible pour pouvoir connaître, sans le diviser, un objet quelque peu complexe. (A)

- II — De la classification.
- 1° Nature. { La classification est une opération qui consiste à grouper dans certaines catégories différents objets, d'après leurs ressemblances et leurs différences.
Remarque. { On appelle aussi classification le résultat de l'opération précédente. A ce nouveau point de vue, la classification se définit : un système dans lequel des objets ou des êtres sont rangés méthodiquement d'après leurs propriétés communes.
2° Développement de la définition. { En histoire naturelle, par exemple, on réunit dans une même *espèce* les individus qui ont une constitution identique, et dans un même *genre* les espèces qui ont une ressemblance essentielle. Plusieurs genres forment une *famille* ; plusieurs familles, un *ordre*. Au-dessus de l'ordre est la *classe* ; au-dessus de la classe est quelquefois l'*embranchement* ; enfin au-dessus de tout est le *règne*.
1° Artificielle. { Elle repose sur des caractères *superficiels*, d'une importance secondaire, souvent choisis un peu arbitrairement. (Classification de Linné.)
3° Espèces. { 2° Naturelle. { Elle est fondée sur la constitution générale des êtres, sur des ressemblances réelles et profondes et sur la subordination des propriétés caractéristiques. (Classification de Jussieu.)

peut seulement dire comment il faut la soumettre à des préceptes définis et à des règles logiques, précises, dont aucun expérimentateur ne saurait s'écarter; mais son apparition a été spontanée et sa nature tout individuelle. C'est un sentiment particulier, un *quid proprium* qui constitue l'originalité, l'invention et le génie de chacun. Une idée neuve apparaît comme une relation nouvelle et inattendue que l'esprit aperçoit entre les choses. Il arrive même qu'un fait ou une observation reste très longtemps devant les yeux du savant sans lui rien inspirer, puis tout à coup vient un trait de lumière, et l'esprit interprète le même fait tout autrement qu'auparavant, et lui trouve des rapports tout nouveaux. L'idée neuve apparaît alors avec la rapidité de l'éclair comme une sorte de révélation subite; ce qui prouve bien que, dans ce cas, le discernement réside dans un sentiment des choses qui est non-seulement personnel, mais qui est même relatif à l'état actuel dans lequel se trouve l'esprit. — L'idée expérimentale résulte d'une sorte de *pressentiment* de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière. On peut dire, sous ce rapport, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la *forme*. L'expérience peut seule nous l'apprendre. (Cl. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 43.)

A. — La division diffère de l'analyse, quoiqu'elle s'en rapproche beaucoup : elle est la distribution d'un tout en ses parties. Mais il y a deux sortes de tout, le *totum* et l'*omne*, le tout individuel et le tout générique, un homme tout entier, ou tous les hommes. Diviser la première totalité en parties, c'est, pour ainsi dire, la couper en morceaux, en plaçant les points de section où la nature semble les avoir mis, par exemple diviser le corps humain en tête, tronc, membres et extrémités; c'est une *partition*. Distribuer le genre humain dans ses races, race aryenne, sémitique, touranienne, etc., c'est faire une *division* proprement dite... On ne divise donc que des classes, et la division est comme la contre-épreuve de la généralisation et de la classification. Ainsi, l'on divisera le règne animal en embranchements, les embranchements en classes, les classes en familles, etc., jusqu'à ce qu'on arrive à l'espèce, qui ne pourra plus que se diviser en variétés. Le but de ces opérations est facile à discerner : mettre de l'ordre dans les idées, et, comme le dit Descartes, en supposer parfois entre celles qui ne se suivent pas naturellement. — La classification se rapporte à la division comme la synthèse à l'analyse; elle constitue ces généralités que la division résout dans leurs éléments, elle va du simple au composé, comme l'autre du composé au simple, de tel animal, à son espèce, de telles espèces à leur genre, et ainsi de suite; elle compose et la division décompose. (E. Charles, *Logique*, p. 101.)

II. — De la classification. (Suite.)	4° Règles de la classification naturelle.	2° La classification naturelle doit reposer sur des caractères saillants, constants, et, comme on dit en histoire naturelle, vraiment <i>dominateurs</i> . Elle ne peut être, par là même, que le fruit d'un travail sérieux, d'une science déjà avancée. (A) 2° Elle doit être, comme la division, <i>entière, distincte ou opposée, et graduée</i> .			
	5° Utilité.	<table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;">1° De la classification artificielle.</td> <td style="vertical-align: top;"> 1° Elle met un certain ordre dans nos connaissances. 2° Elle soulage la mémoire. 3° Elle est la seule avantageuse dans certains cas : un pharmacien, par exemple, rangera ses plantes d'après leurs propriétés médicinales. </td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top;">2° De la classification naturelle.</td> <td style="vertical-align: top;"> 1° Elle nous fait connaître les caractères généraux d'un être par la place seule qui lui est assignée dans la classification. 2° Elle met dans nos connaissances un ordre parallèle à celui qui règne dans la nature, et nous fait, pour ainsi dire, pénétrer dans le plan du Créateur. 3° Elle substitue un petit nombre d'idées générales, claires et distinctes, à une quantité innombrable d'idées individuelles, qui resteraient obscures et difficiles à retenir. </td> </tr> </table>	1° De la classification artificielle.	1° Elle met un certain ordre dans nos connaissances. 2° Elle soulage la mémoire. 3° Elle est la seule avantageuse dans certains cas : un pharmacien, par exemple, rangera ses plantes d'après leurs propriétés médicinales.	2° De la classification naturelle.
1° De la classification artificielle.	1° Elle met un certain ordre dans nos connaissances. 2° Elle soulage la mémoire. 3° Elle est la seule avantageuse dans certains cas : un pharmacien, par exemple, rangera ses plantes d'après leurs propriétés médicinales.				
2° De la classification naturelle.	1° Elle nous fait connaître les caractères généraux d'un être par la place seule qui lui est assignée dans la classification. 2° Elle met dans nos connaissances un ordre parallèle à celui qui règne dans la nature, et nous fait, pour ainsi dire, pénétrer dans le plan du Créateur. 3° Elle substitue un petit nombre d'idées générales, claires et distinctes, à une quantité innombrable d'idées individuelles, qui resteraient obscures et difficiles à retenir.				

IV. — RÉCAPITULATION.

I. — Ordre des opérations de la méthode analytique.	1° Avant tout, elle observe ou expérimente. 2° Elle classe artificiellement les résultats de l'observation. 3° A l'occasion des faits observés, elle imagine des hypothèses. 4° Au moyen de la deduction, dont elle emprunte ici le secours, elle tire de son hypothèse le plus grand nombre possible de conséquences. 5° Elle vérifie ces conséquences par l'expérience. (B) 6° Par l'induction et, à son défaut, par l'analogie, elle ramène la multiplicité presque infinie des faits et des objets individuels à un petit nombre de lois ou de genres. 7° Elle coordonne et enchaîne ces derniers résultats dans des classifications naturelles. 8° Au moyen des sciences déductives, elle fait sortir des lois qu'elle a découvertes les applications dont elles sont susceptibles. (E. Gille.)
---	---

II. — Application de la méthode analytique aux sciences expérimentales.	1° Observations. <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;">1° Nous rappelons qu'il faut entendre par sciences physiques : les sciences qui étudient les phénomènes de la nature avec les lois qui les régissent (physique), et celles qui étudient les éléments dont se composent les corps, avec les lois qui président à ces compositions (chimie).</td> </tr> <tr> <td style="vertical-align: top;">2° Les sciences naturelles ont pour objet la connaissance et la classification des différents êtres qui composent le triple règne minéral, végétal et animal.</td> </tr> </table>	1° Nous rappelons qu'il faut entendre par sciences physiques : les sciences qui étudient les phénomènes de la nature avec les lois qui les régissent (physique), et celles qui étudient les éléments dont se composent les corps, avec les lois qui président à ces compositions (chimie).	2° Les sciences naturelles ont pour objet la connaissance et la classification des différents êtres qui composent le triple règne minéral, végétal et animal.
1° Nous rappelons qu'il faut entendre par sciences physiques : les sciences qui étudient les phénomènes de la nature avec les lois qui les régissent (physique), et celles qui étudient les éléments dont se composent les corps, avec les lois qui président à ces compositions (chimie).			
2° Les sciences naturelles ont pour objet la connaissance et la classification des différents êtres qui composent le triple règne minéral, végétal et animal.			

A. — En résumé, deux grandes notions philosophiques dominent la théorie de la méthode naturelle, savoir : *la formation des groupes naturels* et ensuite *leur succession hiérarchique*. La formation des groupes naturels consiste à saisir entre des espèces plus ou moins nombreuses un tel ensemble d'analogies essentielles, que, malgré les différences caractéristiques, les êtres appartenant à une même catégorie soient toujours plus semblables entre eux qu'à aucun de ceux qui n'en font pas partie..... Mais la méthode naturelle est surtout caractérisée, au point de vue philosophique, par l'établissement de la vraie hiérarchie organique. De là résulte la possibilité de concevoir finalement l'ensemble des espèces vivantes disposées dans un ordre tel, que l'une d'entre elles soit constamment inférieure à toutes celles qui précèdent et supérieure à celles qui suivent, quelle que soit la difficulté de réaliser jamais jusqu'à ce degré de précision ce type hiérarchique. (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 42^e leçon.)

B. — On définit l'induction en disant que c'est un procédé de l'esprit qui va du particulier au général, tandis que la déduction serait le procédé inverse qui irait du général au particulier. Je n'ai certainement pas la prétention d'entrer dans une discussion philosophique, qui serait ici hors de sa place et de ma compétence ; seulement, en qualité d'expérimentateur, je me bornerai à dire que, dans la pratique, il me paraît bien difficile de justifier cette distinction et de séparer nettement l'induction de la déduction. Si l'esprit de l'expérimentateur procède ordinairement en partant d'observations particulières pour remonter à des principes, à des lois, ou à des propositions générales, il procède aussi nécessairement de ces mêmes propositions générales ou lois pour aller à des faits particuliers, qu'il déduit logiquement de ces principes. Seulement, quand la certitude du principe n'est pas absolue, il s'agit toujours d'une déduction provisoire qui réclame la vérification expérimentale. Toutes les variétés apparentes du raisonnement ne tiennent qu'à la nature du sujet que l'on traite et à sa plus ou moins grande complexité. (Cl. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 61.)

II. — Appli- cation de la méthode analytique aux sciences expérimen- tales. (Suite)	2° Méthode des sciences phy- siques.	1° L'observation et l'expérimentation nous font connaître les phénomènes des corps et les éléments qui les composent.
		2° L'analogie, l'induction, ou l'hypothèse nous donnent la connaissance des lois qui président au retour de ces phénomènes ou à la disposition de ces éléments.
	3° Méthode des sciences na- turelles.	1° L'observation, l'analogie, la classification, sont les procédés les plus ordinaires de ces sciences. (A)

III. — Résultat remarquable de l'emploi du procédé inductif: dé- finition em- pirique.	1° Nature de la définition em- pirique.	La définition empirique est propre aux sciences d'observation; elle a pour but de faire connaître la nature des êtres réels et complexes que ces sciences étudient; elle est le fruit de longues recherches et le résumé des découvertes de la science.
		2° Caractères de cette défini- tion.
		1° « Les définitions empiriques sont, comme dit Leibniz, provisionnelles et contingentes, parce que nous ne sommes presque jamais certains qu'un fait nouveau, un cas particulier, ne viendra pas modifier l'idée que nous nous sommes formée d'un genre ou d'une espèce. »
		2° Elles diffèrent des définitions rationnelles, propres aux sciences exactes, en ce que celles-ci se rapportent à des idées abstraites, et ne supposent aucun travail scientifique. (B)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'entend-on par méthode expérimentale? — En donner les règles. — Citer des exemples.
- 2° Distinguer l'observation de l'expérimentation.
- 3° Comment s'élève-t-on à l'idée de loi dans les sciences de la nature? Qu'est-ce qu'une loi physique? En quoi les lois physiques diffèrent-elles de la loi morale?
- 4° Comparer l'induction et la déduction. — Ces deux espèces de raisonnement sont-elles entièrement opposées? — Peut-on, à un certain point de vue, réduire l'une à l'autre?
- 5° L'induction est-elle réductible à l'expérience? Ne suppose-t-elle pas un principe rationnel, et quel est ce principe?
- 6° Faire la part de l'expérience et de la raison dans l'induction.
- 7° En quoi la méthode expérimentale diffère-t-elle de l'empirisme?
- 8° Des hypothèses. — De l'emploi des hypothèses dans les sciences positives.
- 9° De l'emploi des hypothèses dans les sciences. — A quelle condition l'hypothèse scientifique devient-elle une loi?
- 10° De l'hypothèse, son utilité et ses dangers. — Caractères d'une bonne hypothèse. — Citer des exemples.
- 11° Des classifications naturelles. — Prendre des exemples dans la science.
- 12° Des classifications. — Montrer par des exemples détaillés la différence des classifications naturelles et des classifications artificielles.
- 13° Montrer le lien de la généralisation et de la classification.
- 14° La théorie de l'expérience conduit-elle nécessairement à l'empirisme? — Montrer la différence des deux idées que ces deux termes impliquent.

A. — En étudiant la méthode expérimentale, nous avons exposé par là même la méthode des sciences physiques et naturelles, car c'est dans ces sciences que cette méthode trouve ses plus parfaites applications. Résumons-en seulement les points suivants : — 1° L'observation est d'usage nécessaire dans toutes les sciences physiques et naturelles ; mais il est certaines sciences où elle est seule applicable et ne se joint pas à l'expérimentation ; par exemple, l'astronomie, l'anatomie, la zoologie descriptive, etc. — 2° L'expérimentation est d'application en physique et en chimie, en physiologie. Elle s'applique aussi à la minéralogie et même à la zoologie, pour se rendre compte par analogie de la formation des minéraux et des roches. — 3° Le calcul n'est pas de l'essence de la méthode expérimentale ; mais il s'y joint comme un secours puissant, qui anticipe sur l'expérience, et qui en détermine à priori les conditions, que l'expérience doit ensuite justifier. — La classification joue surtout un rôle dans les sciences naturelles descriptives (zoologie, botanique, minéralogie) ; elle intervient en chimie par la théorie de la nomenclature. — 5° La méthode comparative ou analogique, utile dans toutes les autres sciences, est particulièrement féconde en histoire naturelle et en zoologie. Elle implique, en effet : la comparaison des diverses parties de l'organisme ; la comparaison des races ou variétés ; enfin la comparaison de la série organique tout entière. (P. Janet, *Traité de philosophie*, p. 485.)

B. — Le rôle des définitions varie avec les sciences qui les emploient. Dans les sciences expérimentales, elles résument les données de l'observation et le travail des classifications naturelles ; dans les sciences rationnelles, elles servent de principes à la déduction ; dans les démonstrations et les controverses, elles sont nécessaires pour bien établir la question. (E. Gille, *Cours de Philosophie*, p. 290)

— Si la définition a pour objet des idées claires, simples, faciles à saisir, qui ne demandent pas de préparation, d'initiation, on peut les placer au commencement de la science, ce qui a lieu en géométrie. Mais quand les définitions ont pour objet des idées auxquelles l'esprit ne s'élève que lentement et successivement, alors on les place à la fin de la science : elles en sont comme le résumé. Ainsi, la définition de l'homme n'est possible qu'après l'étude de la nature humaine.

N° XX. — De la méthode dans les sciences morales. — Le témoignage des hommes ; la méthode historique.

- Observations.
- 1° Les divers procédés de la méthode inductive et de la méthode déductive sont des moyens de connaître tout à fait *individuels et personnels* ; il est évident que ces moyens ne nous suffisent pas, car ils ne nous manifestent rien du passé, et laissent l'homme réduit à ses propres ressources.
 - 2° Nous bénéficions de la science d'autrui au moyen du témoignage, qu'on peut définir : la *communication faite à quelqu'un d'une vérité qu'il ignorait.* (A)
 - 3° Il faut donc ajouter aux méthodes inductive et déductive la méthode d'autorité, qui détermine les conditions dans lesquelles la foi au témoignage nous permet de recueillir les fruits des découvertes de nos semblables.
 - 4° Le témoignage peut venir de Dieu ou des hommes ; or Dieu étant par essence infallible et véridique, ne peut en aucun cas tromper ; les règles que nous allons exposer s'appliquent donc uniquement au témoignage des hommes.
 - 5° Le témoignage, divin ou humain, peut avoir pour objet, soit un fait, soit un point de doctrine ou de science ; d'où l'on distingue le témoignage *historique* et le témoignage *doctrinal*.
 - 6° Nous indiquerons tout d'abord la méthode qui convient aux sciences historiques ; nous ferons connaître ensuite les procédés qu'on emploie ordinairement, lorsqu'il s'agit du groupe beaucoup plus étendu des sciences morales.

I. — AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE DOCTRINAL.

- I. — Définitions préliminaires.
- 1° On appelle *témoin* celui qui fait la transmission d'une vérité.
 - 2° L'assentiment donné à la vérité ainsi transmise s'appelle *foi*.
 - 3° Ce qui fait que l'on ajoute foi à un témoin, c'est son *autorité*.
 - 4° Les doctrines peuvent être, ou purement *spéculatives*, comme l'hypothèse que le soleil tourne autour de la terre, ou *pratiques*, c'est-à-dire capables d'exercer une certaine influence sur la conduite morale de l'homme. *Ex.* : le dogme de l'immortalité de l'âme.

II. — Autorité du témoignage relatif aux doctrines.	1° Purement spéculatives.	Règles.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Tenir pour douteuse toute doctrine controversée parmi les savants spéciaux, lors même qu'elle serait admise par le consentement unanime de la foule. 2° Regarder comme indubitable toute proposition qui, après avoir été <i>suffisamment étudiée</i>, est unanimement admise par les savants compétents.
	2° Pratiques.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Proposition 2° Preuves. 	<p>Le témoignage unanime des peuples, revêtu de certaines conditions, est une preuve irréfragable de vérité dans les questions morales et religieuses.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1° Dieu, sous peine de manquer de sagesse et de bonté, a dû mettre à notre portée la solution de ces questions, puisque nos devoirs et notre bonheur y sont attachés. 2° Quand un témoignage porte sur des vérités <i>pratiques</i>, importantes, contraires ou du moins étrangères aux passions et à l'imagination, l'accord unanime des peuples ne peut être que le résultat d'un penchant naturel ou d'une révélation primitive. Il a donc Dieu pour cause première ; c'est le cas d'appliquer la maxime : <i>Vox populi, vox Dei.</i> (B)

A. — Nous ne croyons pas seulement en nos propres perceptions; nous croyons en la perception de nos semblables. Lorsqu'ils nous disent avoir vu quelque chose, nous estimons que cette chose existe et qu'ils ont bien vu. La foi au témoignage est naturelle et nécessaire. Dans son enfance, l'homme se laisse guider par ses parents et par ses maîtres; il est persuadé de la sincérité de leurs paroles et de la supériorité de leurs lumières; il est même frappé de cette espèce d'infailibilité qui se remarque dans leurs prévisions; toutes les conséquences d'une action téméraire, faite contre l'avis de ceux qui le guident, lui ont été annoncées, et l'événement répond presque toujours à la prophétie. — Arrivé à l'âge de la raison éclairée et de la vraie liberté, l'homme comprend qu'il sait peu de chose par lui-même, qu'il ignorait, sans le secours d'autrui, et l'histoire des autres hommes, et même une grande partie de sa propre histoire; qu'il ne pourrait vérifier toutes les découvertes, tous les calculs, toutes les relations, tous les renseignements qui lui sont transmis par ses semblables. Alors la foi naïve de l'enfant a fait place à une foi réfléchie. On ne croit plus seulement parce qu'on est porté à croire, mais aussi parce qu'on sent la nécessité de croire. (Aulard, *Éléments de philosophie*, p. 267.)

B. — « Filles de la superstition, de l'intérêt ou de la peur, toutes les religions, dit l'incrédule, sont des inventions humaines. » — Et l'inventeur, quel est-il? L'origine des religions se perd dans la nuit des temps. Partout où l'homme se montre en société, nous voyons apparaître aussitôt un prêtre, un autel, un culte. Quel est donc ce génie inventeur dont le nom s'est effacé de la mémoire des hommes, et dont les générations, sur toute la surface de la terre, se sont transmis les enseignements? Si l'invention a pris naissance chez un peuple civilisé, comment des peuples barbares, comment des sauvages même l'ont-ils adoptée? Et si la barbarie fut son berceau, comment a-t-elle fait la conquête des peuples civilisés?..... Les découvertes les plus utiles, les plus nécessaires, restent, durant des siècles, le privilège de certains peuples; elles ne sont transmises à l'aide des relations qu'avec une extrême lenteur, même aux nations les plus voisines; pourquoi n'en a-t-il pas été de même de la religion? Comment se fait-il que de cette invention merveilleuse, tous les peuples aient eu connaissance, sans distinction de langue, de pays, de mœurs, de climat, de barbarie ou de civilisation? Ici, point de milieu. La religion procède d'une révélation primitive ou d'une inspiration de la nature. S'il y a révélation, Dieu a parlé; s'il n'y en a point, Dieu a donc gravé le sentiment religieux au fond de notre cœur. Non, non! la religion n'est point une invention humaine; et bien qu'en différents siècles, en divers pays, cette fille du ciel ait été défigurée, avilie, déshonorée, elle conserve toujours quelque chose de son origine immortelle. Notre âme elle-même garde comme un parfum d'en haut. Au milieu des monstruosité que nous présente l'histoire, les traces d'une révélation primitive sont encore visibles à tous les yeux. (Balmès, *Art d'arriver au vrai*, p. 197.)

II. — AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE HISTORIQUE.

Observations préliminaires.	1° Notions relatives aux témoins.	1° On appelle témoins <i>oculaires</i> ou <i>immédiats</i> ceux qui ont assisté à un événement. 2° On appelle témoins <i>auriculaires</i> ou <i>médiate</i> s ceux qui n'ont pas perçu eux-mêmes le fait, mais qui l'ont appris des autres hommes.
	2° Notions relatives aux faits.	Les faits sont <i>contemporains</i> ou <i>passés</i> par rapport à ceux qui les racontent; <i>privés</i> ou <i>publiés</i> , suivant qu'ils se sont passés en présence d'un petit ou d'un grand nombre de témoins.
	3° Division de la question.	Nous exposerons les règles de la certitude historique; 1° pour les faits <i>contemporains</i> , 2° pour les faits <i>passés</i> .
I° — Règles concernant les faits contemporains.	1° Relatives aux faits.	1° Les faits doivent être <i>possibles</i> , c'est-à-dire n'être pas en contradiction avec les lois <i>nécessaires</i> de la raison. REMARQUE: Les miracles, qui sont une dérogation aux lois <i>contingentes</i> du monde physique, ne peuvent être niés sous prétexte d'impossibilité. 2° La vraisemblance du fait n'est pas une condition essentielle de sa réalité; toutefois, il sera prudent de se tenir en garde contre l'in vraisemblance et le merveilleux.
	2° Relatives aux témoins.	1° Il faut que les témoins n'aient pas été trompés. On pourra s'assurer de leur capacité, en examinant si le fait rapporté est important, sensible, public, de la compétence des témoins et intéressant pour eux, etc. 2° Il faut que les témoins ne veuillent pas tromper. Cette condition sera certainement remplie, s'ils sont nombreux et unanimes dans leurs témoignages, au moins sur la substance du fait; s'ils sont d'une probité reconnue, s'ils n'ont aucun intérêt à mentir; à plus forte raison, si le mensonge leur est préjudiciable: « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » (Pascal.) (A)
	3° Relatives aux dépositions elles-mêmes.	Il faut que les dépositions soient claires, précises, et aussi simples que possible. « L'obscurité du langage indiquerait, ou la faiblesse d'esprit, ou la légèreté, ou la mauvaise foi du témoin. »
II° — Règles concernant les faits passés.	Observation.	Les faits passés sont connus par la tradition, qui peut être: <ul style="list-style-type: none"> 1° Orale. 2° Écrite. 3° Monumentale.
	1° Tradition orale.	1° Nature. La tradition orale est un témoignage que les générations se transmettent de vive voix et d'âge en âge. 1° Il faut que la tradition soit universelle, c'est-à-dire qu'elle ait cours dans toute la contrée intéressée à l'événement qui est transmis. L'opposition des intérêts et des passions rend alors l'imposture impossible. 2° Il faut que la tradition n'ait pas été interrompue. Supprimez un anneau de la chaîne, il ne reste plus qu'un bruit sans consistance, comme les légendes du moyen âge, sur les faits depuis longtemps passés. 3° Elle doit porter sur des faits importants. Les grandes révolutions, les événements qui touchent à l'honneur d'un peuple, ne sont pas défigurés sans que les contemporains ou les descendants protestent; des faits insignifiants pourront au contraire, être facilement altérés sans réclamation. (B)
	2° Règles.	

A — C'est en étudiant les moyens dont le témoin dispose pour arriver à la vérité que nous connaissons s'il a pu, ou non, être trompé lui-même. Parmi les moyens, je comprends la capacité du témoin et toutes les qualités personnelles qui le rendent plus ou moins digne de foi. — Un homme raconte un fait dont il ne peut dire : Je l'ai vu. Peut-être les lois d'une bonne éducation nous empêcheront-elles de lui demander de qui il le tient ; mais les lois d'une bonne logique nous prescrivent de tenir grand compte de cette circonstance, et de pas nous départir de nos scrupules à cet égard. — Je traverse un pays qui m'est inconnu, et j'entends dire : « L'année présente est une année d'abondance pour la contrée ; depuis longtemps on n'avait obtenu d'aussi belles récoltes. » Que dois-je faire avant d'arrêter mon jugement ? M'enquérir d'abord de la personne qui parle. — C'est un vieillard, propriétaire fort riche, dans les environs, et établi sur ses terres. Il est passionné pour la statistique et s'en occupe avec persévérance. Son intérêt, sa profession, ses goûts particuliers, une longue expérience lui fournissent tous les moyens de s'éclairer ; il sait ce qu'il affirme ; je n'en puis douter. — C'est le fils de ce vieillard ; celui-ci ne vient chez son père qu'en partie de plaisir, et, distrait par la vie des grandes villes, il s'occupe fort peu de ce qui se passe dans les champs. Il peut bien savoir ce qu'il avance, pour l'avoir ouï dire ; mais, à part cette circonstance, son témoignage est peu sûr. — C'est un voyageur qui parcourt de temps à autre le pays pour des affaires qui n'ont aucun rapport avec l'agriculture. Son témoignage mérite peu de foi ; les moyens qu'il a eus d'apprendre ce qu'il donne comme certain sont sans valeur : il parle à l'aventure.

S'il importe de se prémunir contre l'erreur involontaire dans laquelle ce témoin peut tomber, il n'importe pas moins de se mettre en garde contre son défaut de véracité. A cet effet, informez-vous de l'opinion qu'on a de lui sur ce point, et surtout examinez si quelque passion ou son intérêt ne le poussent pas à mentir. — Prêteriez-vous une entière confiance aux récits d'un homme de guerre célébrant des faits d'armes en récompense desquels il espère un grade, un emploi, une décoration ? Il est aisé de comprendre l'usage que pourrait faire d'un semblable moyen l'aventurier sans honneur et sans délicatesse. Tenez pour suspect un témoin fortement intéressé à voir admettre son témoignage. Croire à sa véracité sur parole serait, pour le moins, montrer une légèreté extrême. — Lorsque nous voulons calculer la probabilité d'un événement qui ne nous est connu que par le témoignage d'autrui, il nous est indispensable de tenir compte, simultanément, des deux conditions dont nous venons de parler : connaissance et véracité de la part du témoin. Mais, outre le témoignage d'autrui, souvent nous possédons certaines données qui nous aident à apprécier ce qu'on nous raconte, et dont nous devons faire usage pour diminuer les chances d'erreurs. Expérience et réflexion, voilà nos meilleurs maîtres. (Balmès, *ouvrage cité*, p.69.)

B. — Nos pères ont cité les témoins ou les auteurs de la révolution de 1789. Cet événement nous a été transmis par eux. Qui s'avisera de contester leur témoignage ?

<p>II. — Règles concernant les faits passés, (Suite.)</p>	<p>2° Tradition écrite.</p>	<p>1° Nature.</p>	<p>La tradition écrite, ou histoire, est le récit des faits passés, fixé par l'écriture.</p> <p>Remarque. } L'histoire ne mérite son nom qu'autant qu'elle est authentique, intégrale et véridique.</p> <p>Explication. } 1° Une histoire est authentique, quand elle est bien de l'époque et de l'auteur auxquels on l'attribue. 2° Elle est intégrale, quand elle n'a pas subi d'altération essentielle. 3° Elle est vraie, quand les événements qu'elle contient se sont réellement accomplis.</p>
	<p>1° On reconnaît l'authenticité :</p>	<p>1° A des signes intrinsèques. } 1° Conformité de l'ouvrage avec le caractère de l'auteur présumé. 2° Ressemblance constante entre le style du livre et le style des autres ouvrages de l'auteur. 3° Accord des faits racontés avec ce qu'on connaît des usages, des événements de l'époque.</p> <p>2° A des signes extrinsèques. } 1° Conformité du style de l'ouvrage avec celui de l'époque. 2° Accord de la tradition orale avec les historiens pour attribuer tel livre à tel auteur.</p>	
<p>II. — Règles concernant les faits passés, (Suite.)</p>	<p>2° Tradition écrite.</p>	<p>2° Règles de la critique historique :</p>	<p>1° A des signes intrinsèques. } Ils consistent dans une parfaite unité de style et de pensée, qui manifeste la même unité de conception et d'exécution.</p> <p>2° On reconnaît également l'intégrité :</p> <p>2° A des signes extrinsèques. } 1° Diffusion de l'ouvrage; on n'a pu falsifier tous les exemplaires s'il est très répandu. 2° Identité des diverses éditions de l'ouvrage, quand elles proviennent d'une source différente. 3° Analyses et citations qu'on a pu faire de cet ouvrage depuis le temps où a vécu l'historien jusqu'à nous.</p>
	<p>3° On peut admettre la vérité d'un historien :</p>	<p>1° Lorsqu'il n'a pas été trompé. Il ne l'aura pas été, si : } 1° Les faits qu'il rapporte sont importants et faciles à constater. 2° Il a puisé ses renseignements à des sources certaines. 3° A plus forte raison, s'il a été acteur ou témoin oculaire.</p> <p>2° Lorsque, de plus, il n'a pas été trompeur; il ne saurait l'être, si : } 1° Il jouit d'une réputation non équivoque de sincérité. 2° Il se montre au-dessus des préjugés de nation, de parti, de secte. 3° Son histoire n'a pas soulevé de réclamations. (A)</p>	

Tous les partis, s'ils diffèrent dans l'appréciation, s'accordent dans la reconnaissance des faits accomplis. Plusieurs même auraient intérêt à les nier, et ils ne les nient pas. Quelques contemporains vivent encore qui auraient également intérêt à les nier, et il ne les nient pas. Voilà donc un grand événement incontestable et incontesté. Nous le tenons de nos auteurs, nous le transmettrons à nos enfants. Ceux-ci seront-ils, plus que nous, admis à douter ? Point du tout. L'unanimité des lignes traditionnelles leur interdira toute contestation ; ils ne pourront voir dans la Révolution française, attestée par nous sur la foi de nos pères, un mensonge concerté pour les tromper. Il en sera de même pour les générations à venir ; point de contradictions dans la tradition, point d'incertitude possible dans la série des générations. D'ailleurs, les générations ne meurent pas brusquement, de telle sorte que, l'une finissant, l'autre commence ; elles sont, pour ainsi dire, entrelacées les unes dans les autres. Les survivants sont toujours là pour attester l'intégrité de la tradition et pour empêcher qu'elle ne soit altérée. — On n'imagine donc point que le fait de la Révolution française, fait important, transmis de bouche en bouche, puisse être contesté par ceux qui viendront après nous. Réciproquement, il ne serait pas plus raisonnable de contester l'existence de Charlemagne, les exploits de Philippe-Auguste, les désastres de la guerre de Cent ans, quoique ces événements se soient accomplis en des temps déjà éloignés de nous. (Aulard, *Éléments de Philosophie*, p. 276.)

A. — Préférez un historien contemporain ; mais contrôlez son témoignage par celui d'un écrivain de la même époque, défendant des opinions et des intérêts différents, et ayez soin de séparer, dans leurs écrits, le fait des causes qu'ils lui assignent, des résultats qu'ils lui attribuent et des jugements qui leur sont personnels. — Presque toujours il y a dans les événements un fait dominant qui ressort avec trop d'évidence pour que la partialité de l'écrivain ose le nier. En pareil cas, l'historien exagère ou atténue ; il prodigue les couleurs défavorables ou flatteuses ; il cherche des explications, invente des causes, signale des conséquences, etc. ; mais le fait persiste et les efforts de la mauvaise foi doivent avertir le lecteur judicieux de ne s'arrêter qu'au fait, de ne voir que le fait, de le voir tel qu'il est. *Exemple* : Les admirateurs passionnés de Napoléon diront à la postérité le fanatisme et la cruauté de la nation espagnole, nation barbare et sans intelligence, qui refusa de vivre heureuse sous le sceptre glorieux d'un héros ; ils présenteront sous le jour le plus favorable les motifs qui forcèrent le grand capitaine d'intervenir dans la Péninsule ; ils trouveront mille explications plausibles de ses revers, et, dans tous les cas, ni l'entreprise, ni les revers, ne porteront atteinte à sa gloire ; mais n'importe : un lecteur judicieux et réfléchi découvrira, s'il veut être attentif, la vérité sous les voiles dont on la couvre. En effet, quelle que soit sa répugnance, l'historien sera forcé de convenir qu'avant de commencer la lutte, et pendant que les forces du marquis de la Romana servaient la France dans le Nord, le chef des

II. — Règles concernant les faits passés, (Suite.)	Tradition monumentale.	1° Nature des monuments.	Les monuments sont des œuvres d'art (temples, colonnes, médailles, etc.) destinées à perpétuer le souvenir de quelque fait important.	Il est facile de voir si la première condition est remplie, car si le fait dont un monument doit perpétuer la mémoire était faux, l'érection de ce monument, qui exprime le témoignage de toute une génération, soulèverait une violente opposition, dont le souvenir passerait à la postérité. La seconde condition est remplie: 1° Lorsque le monument porte une inscription en langue connue; 2° Lorsque, ne portant pas d'inscription, il s'explique par une tradition orale ou écrite.
		2° Règles.	1° Le monument doit être sincère et véridique, c'est-à-dire que son existence doit être liée à la réalité du fait dont il est destiné à perpétuer le souvenir. 2° Il faut que le monument exprime ce fait d'une manière intelligible.	

- Remarques importantes.
- 1° La méthode d'autorité, dont nous venons d'exposer les règles, s'applique à l'histoire proprement dite et aux sciences historiques, telles que la géographie, la jurisprudence, les langues, la théologie.
 - 2° Les sciences morales forment un groupe très général, dans lequel rentrent les sciences historiques; on leur applique une méthode mixte.
 - 3° Nous allons donner une notion de ces sciences, et faire connaître brièvement la méthode qui leur convient.

III. — DES SCIENCES MORALES ET DE LEUR MÉTHODE.

- I. — Objet des sciences morales.
- 1° Principal. { L'objet propre des sciences morales est l'étude de l'homme considéré comme être pensant et libre.
 - 2° Accessoire. { Ces sciences traitent aussi de Dieu, notre législateur, des règles ou lois qu'il nous impose, de la société, au milieu de laquelle l'homme est appelé à vivre pour développer ses facultés et arriver à sa fin.

- II. — Elles comprennent:
- 1° La *psychologie*, science des faits intimes, fondement et condition des autres sciences. Une psychologie fautive est toujours le point de départ d'un système de morale erroné.
 - 2° La *morale proprement dite*, ou science de la fin de l'homme.
 - 3° Le *droit, naturel ou positif*, qui fait partie de la morale, mais qui insiste particulièrement sur les droits, tandis que celle-ci se préoccupe surtout des devoirs.
 - 4° La *pédagogie*, qui enseigne les moyens d'éclairer l'intelligence et de former le cœur des enfants.
 - 5° La *politique*, qui enseigne l'art de conduire les hommes, de les rendre meilleurs et plus heureux.
 - 6° L'*histoire*, qui raconte les événements et les explique.

Français fit passer en Espagne, sous des prétextes d'amitié, une puissante armée ; qu'il s'empara de la sorte des villes principales et de toutes les places fortes, y compris la capitale des Espagnes ; qu'il plaça sur le trône son frère Joseph ; et qu'enfin, après six ans de luites acharnées, l'armée française et Joseph, repoussés du sol espagnol, se virent contraints de repasser la frontière. — Voilà le fait : on peut donner aux détails telle couleur qu'on voudra ; — le lecteur sensé ne manquera point de dire : « L'historien défend avec talent la réputation de son héros ; mais, de la narration même, il ressort : 1° qu'il occupa un pays ami sous des prétextes trompeurs ; 2° qu'il l'envahit sans motifs ; 3° qu'il attaqua des allés confiants et fidèles, au cœur même de leur pays ; 4° qu'il usa de trahison pour enlever à son trône un roi malheureux ; 5° qu'il combattit pendant six années, sans pouvoir planter sur les montagnes ibériques son invincible drapeau. Ainsi donc, d'un côté, la bonne foi de l'allié, la loyauté du vassal, l'intrépide opiniâtreté du guerrier patriote : héroïsme et bon droit ; de l'autre, le génie et la valeur, mais aussi la mauvaise foi, l'usurpation, les stériles malheurs d'une guerre longue et ruineuse, injustice et astuce dans la conception de l'entreprise ; échec dans l'exécution Balmès, *Art d'arriver au vrai*, p. 86.)

- III. — Méthode générale.
- 1° Observation. } Dans cet ensemble de sciences, il y a, tantôt des faits à constater pour en connaître les lois, tantôt des principes qui s'imposent, et dont il faut déduire les conséquences.
 - 2° Indication de la méthode. } La méthode qui convient aux sciences morales est donc une méthode mixte ; elle emprunte tout à la fois aux sciences physiques et aux sciences exactes leurs procédés divers.
-
- IV. — Méthodes particulières.
- 1° Pour la psychologie. }
 - 1° On constate les faits par l'observation.
 - 2° On les analyse, on les compare, on les classe, et, par l'induction, on les ramène à des lois.
 - 3° On part de certaines définitions ou principes, et on en tire, par déduction, des conclusions qui démontrent que l'âme est, par exemple, spirituelle, etc. (A)
 - 2° Pour la morale. }
 - 1° On constate, par l'observation, que l'homme est libre.
 - 2° L'intelligence, en partant de la notion de Dieu, maître absolu, prouve par la déduction, et confirme par le procédé inductif, l'existence d'une loi morale entourée d'une sanction efficace, et l'obligation pour l'homme d'y conformer sa conduite, par l'accomplissement de tous ses devoirs.
 - 3° Pour le droit positif. }
 - 1° On part des principes essentiels du droit naturel, dont la source dernière est en Dieu ; on en déduit certaines conséquences, afin de rapprocher ces conséquences des lois humaines, qui n'y doivent pas être contraires.
 - 2° Il faut joindre au raisonnement l'observation attentive des faits, pour vérifier si ces lois sont pratiques.
 - 4° Pour la pédagogie. } Tout système sérieux d'éducation suppose une connaissance approfondie de notre nature, de nos aptitudes, de nos instincts pervers et de nos passions généreuses, par conséquent, l'observation.
 - 5° Pour la politique. }
 - 1° Il faut connaître d'abord les lois fondamentales d'une société quelconque.
 - 2° Il est nécessaire d'ajouter à cette connaissance celle des passions humaines, du caractère et des besoins du peuple auquel on veut être utile.
 - 6° Pour l'histoire. }
 - 1° La connaissance des faits est fournie par le témoignage.
 - 2° Les actes extérieurs ne sont que des manifestations d'une puissance intérieure qui est connue par voie d'induction.

A. — Je me prononce pour cette méthode, qui place le point de départ de toute saine philosophie dans l'étude de la nature humaine, et, par conséquent, dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement, pour tirer de l'observation toutes les conséquences qu'elle renferme. On se trompe quand on dit que la vraie philosophie est une science de faits, si l'on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation, mais elle n'a d'autres limites que celle de la raison elle-même, de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête point, et avec le calcul s'élève aux lois générales de la nature et au système du monde. Le raisonnement est en philosophie ce que le calcul est en physique; car, après tout, le calcul n'est que le raisonnement sous sa forme la plus simple. Le calcul n'est pas une puissance mystérieuse, c'est la puissance même de la raison humaine; tout son caractère particulier est dans sa langue. La philosophie abdique, elle renonce à sa fin, qui est l'intelligence et l'explication de toutes choses par l'emploi légitime de nos facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité (?) de la raison; et, d'un autre côté, elle s'égare et égare la raison elle-même, quand elle l'emploie au hasard, au lieu de la mettre au service de faits scrupuleusement observés et classés rigoureusement. Ainsi, deux périls: un essor mal réglé, qui, dédaignant l'observation, ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes, et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme; négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. Le scepticisme et l'hypothèse, voilà les deux écueils de la philosophie. La vraie méthode évite l'un et l'autre. Elle ne commence point par la fin et ne finit point au commencement. Elle appuie le raisonnement sur une observation suffisante; car, autant vaut l'observation, autant vaudra plus tard toute notre science. (V. Cousin, *Fragments de Philosophie contemporaine*, p. 46.)

APPENDICE.

DU DOUTE CONSIDÉRÉ COMME PROCÉDÉ MÉTHODIQUE.

- I. — Exposition.
- 1° D'après Descartes, l'esprit humain, pour marcher sûrement à la recherche de la vérité, doit douter un instant de toutes les vérités, même de celles qui lui ont paru jusque-là d'une évidence mathématique, non pour persister dans ce doute universel et absolu, mais pour écarter toute erreur et ne pas regarder comme certain ce qui n'est que probable, et comme vrai ce qui est faux.
 - 2° En soumettant tout à l'examen, Descartes voulait voir s'il ne se trouverait pas une vérité si évidente par elle-même, qu'il fût impossible à l'esprit humain de la révoquer en doute, et qui pût ainsi lui servir comme de fondement pour rebâtir l'édifice de la science contre les négations impudentes des sceptiques absolus. (Voir la *Logique critique*.)
 - 3° Ce procédé a reçu le nom de *doute méthodique* ou *hypothétique*.
- II. — Appréciation du doute méthodique en général.
- 1° Le doute méthodique diffère essentiellement du doute des sceptiques, en ce qu'il est purement fictif et provisoire.
 - 2° Sagement conduit, il est parfaitement légitime. En effet, le philosophe qui l'emploie « cherche uniquement à obtenir la science des vérités qu'il connaît, c'est-à-dire à les rattacher à leurs principes logiques, afin de satisfaire sa propre intelligence et de pouvoir convaincre de contradiction ceux qui refuseraient de les admettre. »
- III. — Critique du doute méthodique employé par Descartes.
- 1° Les termes dont il se sert sont ambigus :
 - 1° De quelle certitude parle-t-il ? Philosophique ou vulgaire ? Son doute est-il réel ou supposé ? Descartes ne s'explique avec clarté sur aucun de ces points. (A)
 - 2° Il ne pouvait pas, même pour un instant, rejeter le *principe de contradiction* : s'il n'est plus certain que la même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps, il est possible que Descartes, en pensant, ne pense pas. (B)
 - 2° Son doute, même fictif, est exagéré :
 - 1° Il ne devait pas non plus douter de la légitimité de sa raison. Pendant qu'il prétend ne tenir aucun compte de la raison et de sa valeur, il se sert constamment de cette même raison pour douter et pour abattre. Une pareille méthode est inconsciente.
 - COROLLAIRE : La formule : *Cogito, ergo sum*, ne saurait être regardée comme un fondement suffisant de la philosophie. (C)
 - 3° Sa Règle de certitude, telle qu'il la propose, peut conduire au rationalisme.
 - En donnant la perception claire comme unique règle de certitude, il rejette comme incertaines les vérités que nous devons au témoignage divin, et dont nous n'avons pas la perception claire et évidente. Attribuer une telle importance à la perception personnelle, c'est pencher vers le rationalisme. (Voir l'*Histoire de la Philosophie*.)

A. — Pour donner aux connaissances philosophiques un fondement inébranlable, Descartes croyait nécessaire d'examiner avant tout jusqu'où l'homme pourrait d'une certaine manière étendre ses doutes ; ayant ainsi trouvé ce dont il est absolument impossible de douter, on devait, en partant de là, chercher à démontrer toutes les autres vérités avec une telle rigueur, qu'elles eussent la même certitude. Il n'avait pas l'intention toutefois, comme déjà nous l'avons dit, de faire dépendre de la réussite de ce procédé la certitude de toutes les doctrines dont s'occupe la philosophie. Il admettait explicitement que l'homme peut obtenir la certitude autrement que par la démonstration philosophique. Cependant, pour être conséquent, il devait soutenir qu'une autre méthode ne conduit pas à une connaissance vraiment scientifique, et qu'une philosophie qui ne procède pas avec cette rigueur manque de fondement en tant que science philosophique. (R. P. Kleutgen, *la Philosophie scolastique exposée et défendue*, t. I, p. 453.)

B. — Descartes nous dit qu'il faut douter du témoignage de la raison sur les vérités métaphysiques, et de la conscience qui nous rapporte nos sensations. Or le fameux *Cogito, ergo sum*, nous est rapporté par la raison et la conscience. Donc on peut en douter, et si on doute de cela, il ne reste plus qu'un doute universel et absolu. Et, en effet, celui qui peut douter que deux et deux font quatre, pourquoi ne douterait-il pas qu'il pense, ou que celui qui pense existe ? Dès lors, tout principe s'évanouit, toute vérité s'éclipse. Le principe de contradiction lui-même, « illusion d'un malin esprit, » dit Descartes, est incertain ; et, logiquement, la raison humaine doit embrasser le scepticisme. (Abbé Guers, *Vrais Principes de philosophie scolastique*, p. 69.)

C. — Le premier principe de Descartes, « je pense, donc je suis, » est établi ou comme un *fait subjectif*, un phénomène intérieur de conscience, ou il est posé comme un *jugement* ayant une valeur *objective* réelle. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le principe de Descartes n'est qu'un fait purement subjectif, l'édifice construit sur ce fondement n'aura, lui aussi, qu'une valeur subjective. Le passage du moi au non-moi est impossible, puisque tous les ponts sont détruits. Dans le second cas, c'est-à-dire si le principe établi a une valeur objective, Descartes, en disant : « Je pense, donc je suis, » suppose déjà comme certaines, et la véracité de la raison, qui établit ce fondement, et la réalité objective des idées, et la vérité du principe de contradiction. Donc, ou le fondement de Descartes n'est pas l'unique base de nos connaissances, ou bien la certitude objective est impossible, et l'on devient kantiste. (R. P. Jaffre, *Cours de Philosophie*, p. 655.)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'appelle-t-on sciences morales ? — En quoi les sciences morales diffèrent-elles des sciences physiques ?
- 2° En quoi l'évidence géométrique diffère-t-elle de l'évidence morale ?
- 3° Montrer que les vérités de l'ordre moral ne sont pas susceptibles du même genre de démonstration que les vérités mathématiques et que les vérités de l'ordre physique.
- 4° Montrer qu'il y a une grande différence entre la méthode de la psychologie et celle des sciences physiques ; qu'exagérer la ressemblance des deux méthodes conduit au positivisme (matérialisme mitigé).
- 5° Comparer la méthode ontologique, qui part en philosophie de l'étude de l'être absolu, avec la méthode psychologique, qui part de l'étude de l'homme.
- 6° Qu'appelle-t-on sciences morales et politiques ? Quelles sont ces sciences ? En quoi se distinguent-elles des sciences physiques et naturelles ?
- 7° Sur cette pensée de Cicéron : « In omni re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est. »
- 8° Des règles du témoignage humain, selon qu'il s'applique à des doctrines ou à des faits.
- 9° Appliquer les règles du témoignage à la critique historique.
- 10° Des différentes manières de douter. — N'en est-il pas une qu'on doit proscrire absolument, une qu'on peut admettre en certaines circonstances et à certaines conditions ?
- 11° En quoi consiste ce que Fénelon appelle le doute universel du vrai philosophe ? Importance de ce doute pour la recherche de la vérité. — Différence de ce doute et du doute absolu.
- 12° Sur cette pensée de Publius Syrus : « Nescire quædam magna pars sapientiæ. »

N. XXI. — Des erreurs et des sophismes.

I.— Définition } L'erreur est un jugement par lequel nous affirmons ce qui n'est pas ;
de l'erreur. } en d'autres termes, c'est un jugement faux. (A)

II.— Éclaircis-
sements sur
la nature de
l'erreur.

1° Il ne faut pas
la confondre
avec :

1° L'ignorance : on est dans l'ignorance lorsqu'on ne sait pas la vérité et qu'on a conscience de ne pas la savoir.
2° Le préjugé, qui est une opinion reçue sans examen, quelquefois vraie, plus souvent fausse. (B)

2° Dans quelle
faculté l'er-
reur a sa
source :

1° Suivant Descartes et Malebranche, le jugement est un acte de la volonté. L'erreur, qui est un jugement, a donc, d'après ces philosophes, son origine première dans la volonté. L'entendement ne nous trompe pas, il voit bien ce qu'il voit, mais la volonté affirme au delà de ce qu'a vu l'intelligence : de là l'erreur. Descartes et Malebranche soutiennent avec raison que l'erreur vient d'une absence de proportion entre nos affirmations et nos perceptions ; mais l'affirmation, ou jugement, n'est pas, comme ils le disent, un acte de la volonté. (C)
2° La vraie source de l'erreur, comme de tous nos jugements, est donc l'intelligence. Remarquons toutefois que la volonté dirigeant les autres facultés, peut prolonger l'attention ou précipiter le jugement, et ainsi exercer sur la vérité ou la fausseté de nos affirmations une très grande influence.

A. — Comment se fait-il que notre esprit puisse commettre des erreurs, c'est-à-dire affirmer ce qui n'est pas ? Est-ce donc que notre intelligence nous fait voir les choses autrement qu'elles n'existent ? S'il en était ainsi, si nos facultés dans leur exercice naturel n'étaient qu'un miroir infidèle de la réalité, il serait difficile de répondre au scepticisme : ce serait de sa part cause gagnée. Car si l'intelligence était tellement faite, que d'elle-même elle nous représentât, tantôt ce qui est, tantôt ce qui n'est pas, il serait impossible de distinguer les cas où elle nous tromperait et ceux où elle ne nous tromperait pas. Il n'y aurait plus aucun moyen pour nous d'atteindre à la certitude et à la vérité. Mais il n'en est pas ainsi ; car s'il est très vrai que notre intelligence est limitée et qu'elle ne voit pas tout ce qui est, il est très vrai aussi qu'elle ne peut voir ce qui n'est pas : « Le néant n'est pas intelligible, » dit Malebranche ; ce n'est donc pas notre intelligence qui se trompe elle-même ; l'erreur doit avoir des causes indépendantes de la constitution de notre intelligence..... En un mot, l'erreur ne peut être dans l'intelligence en elle-même, mais seulement dans l'emploi que nous en faisons ; et comme cet emploi est double à savoir, l'induction et la déduction, l'erreur ne peut jamais exister que dans nos jugements inductifs ou déductifs, en un mot, dans nos jugements dérivés. (P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie*, p. 317.)

B. — Il est à remarquer que les préjugés les plus tenaces sont toujours ceux dont les fondements sont les moins solides. On se peut détromper d'une erreur raisonnée, par cela même qu'on raisonne. Un raisonnement mieux fait peut désabuser du premier. Mais comment combattre ce qui n'a ni principe ni conséquence : et tels sont tous les faux préjugés ; ils naissent et croissent insensiblement par des circonstances fortuites, et se trouvent enfin généralement établis chez les hommes, sans qu'ils en aient aperçu les progrès. (Duclos, *Considérations sur les mœurs*.)

— De l'ignorance à la science il y a moins loin que du préjugé ou de l'erreur à la vérité. Il est très difficile de redresser les jugements erronés, d'où qu'ils viennent, de l'éducation ou de nous-mêmes ; il est plus aisé de bien conduire une intelligence qui n'a pas encore été dépravée et qui naturellement aspire à la vérité. Un enfant, qui ne sait rien, apprend plus vite que celui qui sait mal, et qui a été dirigé suivant une mauvaise méthode. (Aulard, *Éléments de Philosophie*, p. 288.)

C. — Il ne dépend pas de moi de voir ou de ne pas voir la convenance de deux idées, quand mon esprit y est tourné. (Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20.)

- III. — Espèces. Les erreurs sont :
- 1° *Involontaires*, quand nous nous trompons de bonne foi et à notre insu.
 - 2° *Volontaires*, quand nous égarons de propos délibéré nos semblables ou nous-mêmes. Ces dernières prennent le nom de *sophismes*.
- REMARQUE : Nous avons déjà traité des sophismes en exposant la théorie du syllogisme.

- IV. — Causes de nos erreurs.
- 1° Classification des modernes.
- 1° Causes intellectuelles.
 - 1° Jugements adoptés sans examen et venant du caractère, de l'éducation, etc.
 - 2° Autorité, soit dogmatique, soit morale, de témoins trompés ou trompeurs : l'autorité de ceux qui nous entourent nous impose : nous croyons ce qu'ils disent, et nous faisons ce qu'ils font.
 - 3° Langage, qui nous illusionne, soit par des images, soit par l'ambiguïté des termes. (A)
 - 4° Oubli des règles de la méthode.
 - 2° Causes morales.
 - 1° Préventions sympathiques ou antipathiques pour les personnes ; attrait ou répulsion pour les choses.
 - 2° Vanité, orgueil, paresse, intérêt. (B)
- 2° Classification de Bacon.
- 1° Idoles de l'espèce (*idola tribus*), qui sont communes à tous les hommes, et qui ont leur cause dans la constitution de la nature humaine (préoccupation, influence des passions, incompétence des sens, etc.)
 - 2° Idoles de la caverne (*idola specus*). — « Chaque homme a une sorte de caverne, d'ancre individuel, qui rompt et corrompt la lumière naturelle, en vertu des différentes causes qui sont la nature propre et particulière de chaque individu (éducation, conversations, lectures, etc.). »
 - 3° Idoles de la place publique (*idola fori*), engendrées par les rapports des hommes entre eux, et surtout par l'abus du langage.
 - 4° Idoles du théâtre (*idola theatri*), engendrées par les divers systèmes de philosophie, « Nous les appelons fantômes de théâtre, car tous ces systèmes, successivement inventés et adoptés, sont comme autant de pièces de théâtre que les philosophes ont mises au jour et sont venus jouer chacun à leur tour. »
- 3° Remarques.
- 1° La classification de Bacon est ingénieuse, mais vague et peu solide. On ne saurait, par exemple, admettre la distinction des idoles du *forum* et des idoles du *théâtre*, car ce sont des erreurs qui ont une commune origine, le contact des hommes entre eux.
 - 2° La classification des modernes repose sur l'expérience, et c'est pourquoi nous la préférons.

- V. — Remèdes.
- 1° Par l'étude sérieuse, on prévient ou l'on dissipe les erreurs qui viennent des préjugés ; car l'étude chasse l'ignorance, source de nombreux jugements précipités.
 - 2° Par la réflexion, l'habitude de définir et de mettre les raisonnements en forme, on dissipe les erreurs qui ont leur source dans le langage.
 - 3° Par la modestie et la vertu, on prévient les erreurs qui ont leur source dans les passions.

A. — On apprend les notes avant d'apprendre les idées qui leur appartiennent, et les enfants accoutumés à cela dès le berceau en usent de même pendant toute leur vie, d'autant plus qu'ils ne laissent pas de se faire entendre dans la conversation sans avoir jamais fixé leurs idées en se servant de différentes expressions pour faire concevoir aux autres ce qu'ils veulent dire. Cependant cela remplit souvent leurs discours de vains sons, surtout en matière de morale. Les hommes prennent les mots qu'ils trouvent en usage chez leurs voisins, pour ne pas paraître ignorer ce qu'ils signifient, et ils les emploient avec confiance, sans leur donner un sens certain ; et comme dans ces sortes de discours il leur arrive rarement d'avoir raison, ils sont aussi rarement convaincus d'avoir tort, et les vouloir tirer d'erreur, c'est vouloir déposséder un vagabond. (Leibniz, *Nouveaux Essais.*)

— Outre les imperfections naturelles du langage, il y en a de volontaires, et qui viennent de négligence, et c'est *abuser* des mots que de s'en servir si mal. Le premier et le plus visible abus est qu'on n'y attache point d'idée claire. Quant à ces mots, il y en a deux classes ; les uns n'ont jamais eu d'idées déterminées ni dans leur origine ni dans leur usage ordinaire. La plupart des sectes de philosophie et de religion les ont introduits pour soutenir quelque opinion étrange, ou cacher quelque endroit faible de leur système. Il y a d'autres mots qui, dans leur usage premier et commun, ont quelque idée claire, mais qu'on a appropriés depuis à des matières fort importantes sans leur attacher aucune idée certaine. C'est ainsi que les mots de *sagesse*, de *gloire*, de *grâce*, sont souvent dans la bouche des hommes. (Leibniz *Ouvrage cité*, liv. III.)

B. — Si le désir déréglé de devenir savants rend souvent les hommes plus ignorants, le désir de paraître savants ne les rend pas seulement plus ignorants, mais il semble qu'il leur renverse l'esprit ; car il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun, parce qu'ils le veulent passer, et qui ne disent que des sottises, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. (Malebranche, *Recherche de la vérité.*)

— Un poète voyageur entend, au milieu d'une solitude, le son d'une cloche qui fait diversion à ses rêveries. Bien qu'il n'ait point ployé son intelligence et sa vie sous les enseignements de la foi, l'âme du poète est restée accessible aux inspirations religieuses. Cette voix plaintive de l'airain au milieu du désert le jette dans une mélancolie grave et sévère. Bientôt il aperçoit à travers les grands chênes et comme cachée à leur ombre, la maison de paix où l'innocence et le repentir trouvent un asile contre les vaines agitations du monde. Il arrive ; il demande, avec un mélange de respect et de curiosité, à être introduit dans la sainte demeure. Un vieillard dont les traits respirent le calme et la sérénité, l'accueille avec une cordialité simple et douce ; on le conduit à la chapelle, dans les cloîtres, à la bibliothèque partout où le voyageur peut trouver un intérêt de science ou de plaisir. Le vieux moine lui sert de guide. Il fait preuve dans la conversation de bon goût et de savoir se montre tolérant envers les opinions de l'étranger, sourit doucement à ses sail

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Montrer l'accord de la proposition suivante avec la nature de l'esprit humain : « La cause principale de nos erreurs, c'est que nos jugements s'étendent à plus de choses que la vue claire de notre esprit. » (Malebranche.) — Indiquer le remède à cette cause d'erreur.
- 2° En combien de classes peut-on diviser nos erreurs ? — Quels sont les principaux moyens d'y remédier ? — Donner des exemples.
- 3° Des erreurs qui ont leur origine dans le langage, et des moyens d'y remédier.
- 4° Analyser les principales causes morales des erreurs humaines.
- 5° Montrer la vérité de cette pensée d'Aristote : « Ceux qui ne connaissent pas la valeur des mots font de faux raisonnements, soit en discutant avec eux-mêmes, soit en écoutant les autres. »
- 6° On a dit que toute erreur est près d'une vérité : que pensez-vous de cette maxime ?
- 7° La Rochefoucauld a dit : « L'esprit est souvent la dupe du cœur. » Tout en reconnaissant la vérité de cette maxime, ne peut-on pas la retourner, et dire : « Le cœur est souvent la dupe de l'esprit ? »

DEUXIÈME PARTIE.

LOGIQUE SPÉCULATIVE OU CRITIQUE.

N° XXII. — De la valeur objective de la connaissance ; dogmatisme, scepticisme, idéalisme. — De l'existence du monde extérieur.

- Observations. {
- 1° Après avoir fait connaître les principales opérations de l'intelligence et la manière de les diriger dans la recherche et la démonstration de la vérité, il est intéressant de savoir ce qu'est la vérité considérée en elle-même, quels sont les divers états de l'âme relativement à cette même vérité, et quelle est la valeur des divers moyens qui nous mettent en communication avec elle.
 - 2° La plupart de ces questions sont traitées par les auteurs dès le début de la Logique.
 - 3° Nous les avons renvoyées après la méthodologie, pour nous conformer plus exactement au Programme.

lies, et ne le quitte que pour aller, modeste et grave, où ses devoirs l'appellent. Le cœur du poète est doucement ému; le silence du cloître, interrompu seulement par les chants des psaumes, les objets pieux qui frappent à chaque instant ses regards, le recueillement et la paix qui descendent pour ainsi dire des voûtes silencieuses, avec les demi-jours des vitraux, les qualités charmantes, la bonté, la condescendance du vieillard qui l'accueille, tout le pénètre d'un sentiment profond qu'il ne peut définir; il est subjugué: le Christ a vaincu. Le moment du départ arrive trop tôt à son gré: il s'éloigne rêveur du monastère, emportant des souvenirs qui vivront longtemps dans sa pensée. — Que s'il plait au poète de mêler à ses notes de voyageur quelques réflexions sur les institutions religieuses, faut-il vous le dire? N'en doutez point: les institutions monastiques seront personnifiées dans le couvent qu'il vient de quitter; le couvent sera personnifié dans le vieillard dont le souvenir et l'image touchante sont encore présents à son esprit charmé, etc... Attendez-vous à des strophes éloquentes en faveur des ordres religieux; à des anathèmes contre la philosophie qui les condamne; à des imprécations contre les révolutions qui les détruisent, à des larmes versées sur les ruines et sur les tombeaux. — Mais malheur au monastère, malheur aux institutions monastiques, si, par hasard, un hôte d'une conversation sèche et sévère eût accueilli le voyageur: le moine indifférent ou chagrin aurait représenté le couvent, l'ordre, l'institut, peut-être la religion tout entière. La satire eût remplacé le dithyrambe. Et toutefois, dans les deux suppositions, la valeur des institutions religieuses est la même. — Oui, à la différence près d'un accueil froid et bienveillant fait au poète voyageur. (Balmès, *Art d'arriver au vrai*, p. 379.)

- Division des matières. } Nous nous poserons trois questions: {
- 1° L'intelligence humaine est-elle capable d'arriver, par ses seules forces, à la possession de la vérité ?
 - 2° Quels sont les moyens qui lui permettent d'atteindre la vérité ?
 - 3° Quelle est la certitude propre à chacune de nos facultés intellectuelles ?

I. — L'INTELLIGENCE HUMAINE EST-ELLE CAPABLE D'ARRIVER, PAR SES SEULES FORCES, A LA POSSESSION DE LA VÉRITÉ ?

Remarque. { Avant de répondre à cette question, il est nécessaire de donner quelques définitions et notions préliminaires.

- I. — De la vérité. {
- Le vrai peut être considéré sous trois aspects différents: {
- 1° En lui-même ou objectivement : c'est la vérité *métaphysique*. (A)
 - 2° Dans l'intelligence qui le perçoit ou subjectivement : c'est la vérité *logique*. (B)
 - 3° Dans le signe qui manifeste la pensée ou extérieurement : c'est la vérité *exprimée*.
- 2° Définitions. {
- 1° La vérité *métaphysique* est l'objet même de la pensée; elle se compose des propriétés constitutives qui forment l'essence d'un être.
 - 2° La vérité *logique* est la conformité de notre perception avec l'objet connu.
 - 3° La vérité *exprimée*, que d'autres appellent vérité *morale*, est la conformité du signe qui exprime la pensée avec l'affirmation intérieure.
- REMARQUE: C'est de la vérité logique que nous allons nous occuper.

- II. — Divers états de l'esprit relativement à la vérité. {
- 1° La certitude. {
- 1° C'est la ferme adhésion de l'esprit à une vérité connue, sans aucune crainte de se tromper.
 - 2° Elle n'a pas de degrés; elle existe ou elle n'existe pas, elle est absolue.
- 2° Le doute. {
- 1° Le doute est l'état de l'intelligence qui suspend son jugement dans la crainte de se tromper. (C)
 - 2° Le doute est dit *néгатif*, lorsque nous n'avons aucun motif de croire; *positif*, lorsque les motifs qui s'offrent à nous nous semblent d'égale force et se détruisent. (D)
- 3° L'opinion. {
- 1° L'opinion est l'assentiment donné par l'intelligence à une proposition, pour des motifs plus ou moins vraisemblables, mais toujours avec une certaine crainte de se tromper.
 - 2° Cette valeur imparfaite des motifs, qui peut faire sortir du doute, mais non pas conduire à la certitude, s'appelle *probabilité*; elle peut s'apprécier: {
 - 1° *Mathématiquement*. Son expression est alors une fraction dont le numérateur est le nombre des cas favorables, et le dénominateur, le nombre de tous les cas possibles.
 - 2° *Moralement*, au moyen de jugements que l'on porte sur les phénomènes de l'ordre moral où intervient la liberté.

A. — La vérité est tout ce qui est, son domaine est l'univers; l'existence des choses, leurs attributs et leurs rapports, la nature, l'homme et Dieu considérés sous ce triple aspect: voilà tout ce qu'est le vrai; le vrai est égal à l'être. — La vérité est faite pour l'esprit, mais non par l'esprit; les choses sont, et les vérités subsistent indépendamment de l'esprit; de même, à son tour, l'esprit est fait pour la vérité et non par la vérité; de l'un à l'autre, il y a affinité et harmonie, mais non génération et identité; ils se conviennent, mais ne s'unissent pas. (Damiron, *Leçons de philosophie.*)

B. — Notre connaissance dépend des objets extérieurs; et on dit que la connaissance est vraie lorsqu'elle est conforme à son objet. Si je regarde le soleil comme un corps immense, ma connaissance sera vraie, parce qu'il y a conformité entre mon jugement et la réalité. Au contraire, si je regardais le soleil comme un corps d'une dimension très petite, ma connaissance serait fautive, parce qu'il n'y aurait pas conformité entre mon jugement et la réalité. Avec saint Thomas et tous les scolastiques, nous pouvons donc définir la vérité logique: « la conformité entre notre connaissance et l'objet perçu. » (Abbé Guers, *Vrais Principes de Philosophie scolastique*, p. 48.)

C. — Le mot *scepticisme*, qui dérive du verbe grec *εἰπεῖν*, « je considère, j'examine, » signifie proprement cet état psychologique qui précède le jugement et la résolution, alors que l'intelligence, avant d'adopter une opinion ou un parti, considère le pour et le contre, examine les raisons opposées, et se sent encore indécise sur ce qu'il est bon de croire ou de faire. Cette disposition est si familière à la conscience humaine, qu'elle nous est parfaitement connue. Elle est spéciale aux créatures raisonnables dont l'intelligence est bornée: Dieu et les créatures qui n'obéissent qu'à l'instinct ne peuvent la connaître. En Dieu, l'intelligence saisissant le vrai du premier coup, ne saurait hésiter. Chez les animaux, la considération de ce qui est vrai ou bon n'existant pas, tout se décide par impulsion, rien par raison: or la parfaite égalité de deux impulsions instinctives contraires n'est probablement qu'une hypothèse; et quand bien même ce cas chimérique se réaliserait, le phénomène résultant ne serait pas celui du doute, mais celui de l'équilibre. Le doute résulte quelquefois de l'action opposée de deux raisons; l'équilibre ne résulte jamais que de l'action opposée de deux forces; toutes choses sont susceptibles d'équilibre, hormis la raison; la raison est seule capable de doute. Ainsi, Dieu est au-dessus du doute, et les bêtes au-dessous. Le doute est un phénomène humain; il témoigne, comme tout ce qui est spécial à l'homme, de la grandeur et de l'infirmité de sa nature. (Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 229.)

D. — On doute premièrement d'une chose avant que de l'avoir examinée, et on en doute quelquefois encore plus après l'avoir examinée. Le premier doute peut

III. — Thèse des dogmatiques.

La raison humaine est capable d'arriver, par ses seules forces, à la certitude.

Définition.

On appelle *dogmatiques* ceux qui prétendent que la raison humaine peut arriver à la certitude; *sceptiques*, ceux qui soutiennent le contraire.

- 1° Il est impossible de démontrer cette proposition *directement*; car pour la démontrer, il faudrait s'appuyer sur un principe, et pour admettre ce principe il faudrait déjà supposer ce qui est en question, à savoir la capacité de la raison humaine par rapport à la vérité: ce serait faire un cercle vicieux. (A)
- 2° Nous la démontrerons *indirectement* en faisant voir l'absurdité de la proposition contradictoire, c'est-à-dire en réfutant le scepticisme.
- 3° Avons-nous la certitude? C'est une question de fait, que la conscience résout *affirmativement*.

IV. — Réfutation du scepticisme.

1° *Le doute universel est physiquement impossible.* En effet, tout homme intelligent et raisonnable est enchaîné à la certitude par la nécessité même de sa nature. Il lui est impossible de douter un seul instant d'une foule de vérités, sans abdiquer sa raison et sa constitution intime. Or une telle abdication est au-dessus des forces de l'homme. Donc, etc.

2° *Le doute universel est logiquement absurde.* « En effet, le sceptique est obligé de se placer dans une de ces deux hypothèses: ou il nie la certitude, ou il en doute. Or il ne peut ni la nier ni en douter sans tomber dans la contradiction. S'il la nie et qu'il donne sa négation comme certaine et absolue, elle équivaut à cette proposition: il est *certain* qu'il n'y a pas de *certitude*, ce qui est contradictoire. Dans le cas où sa négation ne serait pas donnée comme certaine, elle ne serait plus philosophique, et ne mériterait plus la discussion. — Si au contraire, il doute de la certitude, il connaît et affirme *avec certitude* son doute et son motif de douter, et se contredit lui-même; car son doute équivaut à cette double affirmation: Je suis *certain* que je *doute* de la certitude; je suis *certain* que j'ai un vrai motif de douter. Il n'y a pas de contradiction plus formelle. »

Objections des sceptiques.

1° Le premier argument des sceptiques est basé sur l'impossibilité de démontrer la puissance de la raison; nous venons de voir qu'ils se contredisent en attaquant la légitimité de nos moyens de connaître.

2° Une seconde objection est tirée de l'opposition des opinions humaines.

OBJECTION. — « On ne voit presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat... Plaisante vérité qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité en deçà des Pyrénées; mensonge au delà! » (Pascal.) (B)

être appelé un simple doute ; le second peut être appelé un doute raisonné, qui tient beaucoup du jugement, parce que tout considéré, on prononce avec connaissance de cause que la chose est douteuse. (Bossuet.)

A. — L'esprit humain peut-il démontrer la légitimité absolue du critérium de la vérité ? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les sceptiques anciens et modernes. Ils n'ont pas assez de pitié pour cette raison si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle, et ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle qui nous vante sa clairvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'enchaîne, dès le premier pas, au plus grossier de tous ; ouvrière ignorante, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son édifice. A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens pyrrhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise : celui qui entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du critérium de la vérité, se sert pour cela de ce même critérium, ou bien il en emploie un autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme ; dans le second, il se perd dans un progrès à l'infini. Assurément, cette argumentation est concluante ; mais les sceptiques n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour eux. A quoi viennent-ils aboutir, en effet ? A ce seul point, qu'on ne peut prouver l'évidence. Mais qui le conteste ? N'est-ce pas là une des matières éternelles du sens commun ? et n'est-ce pas en même temps le premier principe de toute saine logique ? Le père du dogmatisme le plus vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété que, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle des principes de l'existence, il est nécessaire de s'arrêter ? J'ose dire qu'il n'existe aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient moins de peine à s'accorder que sur celle-ci : si tout peut être démontré, rien ne saurait l'être : prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand donc les sceptiques s'écrient qu'il est impossible de prouver que l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse, la vie un long rêve, la raison folle, et la folle raison, il n'y a qu'une seule réponse sensée à leur faire : vous prouvez le plus évidemment du monde qu'on ne peut prouver l'évidence ; la philosophie et le genre humain sont de votre avis. (E. Saissset, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. SCEPTICISME.)

B. — Deux esprits, partant du même point et marchant au même but, ne sauraient faire quatre pas sans se séparer. Que dis-je ? votre propre esprit, différent de lui-même, adopte et rejette, d'un moment à l'autre, le même jugement, d'une persuasion également pleine, et qu'aucun changement, si soudain qu'il soit, ne déconcerte. Étrange instabilité ! tout passe à travers l'entendement, rien n'y séjourne ; et lui-même, chancelant sur sa base inconnue, ressemble à une maison en ruine que les habitants se hâtent d'abandonner. Voilà notre état, plein d'obscurité, d'ignorance et d'incertitude. Je ne sais quelle puissance fatale se joue dédaigneusement de notre raison, sitôt qu'elle se sépare de la raison commune, la pousse et la repousse en tous sens dans des ténèbres impénétrables. La vérité et l'erreur,

IV. — Réfutation du scepticisme. (Suite.)	} Objections des sceptiques. (Suite.)	} 2° Une seconde objection est tirée de l'opposition des opinions humaines. (Suite.)	} RÉPONSES : — 1° Il y a beaucoup de vérités acceptées par tous les hommes, dans tous les siècles et dans tous les pays. (A) 2° L'objection suppose que nous n'avons aucun moyen de discerner le vrai du faux ; or c'est là une prétention insoutenable ; jamais les notions d'erreur et de vérité ne se confondent dans notre esprit ; tous les jours, nous redressons nos jugements, nous apercevons nos méprises, etc.
---	---------------------------------------	--	--

V. — Diverses formes du scepticisme. — Outre le scepticisme absolu de Hume, (B) on distingue :	} 1° Le <i>probabilisme</i> . (Arcésilas, Carnéade, Cicéron.) D'après ces philosophes, la vérité est inaccessible ; il est inutile de la chercher ; nous ne pouvons arriver qu'à l'opinion. — On peut leur reprocher une contradiction analogue à celle des sceptiques proprement dits.	} 1° <i>L'idéalisme proprement dit</i> . (Berkeley, Fichte.) Les partisans de ce système nient l'existence du monde corporel en s'appuyant sur la théorie des idées-images de Locke. Nous ne voyons, disent-ils, que des images ; nous ne pouvons savoir si ces images correspondent à une réalité ; pourquoi, dès lors, admettre l'existence d'objets ? — Conséquence d'une théorie erronée, le scepticisme de Berkeley pèche par la base.
	} 2° <i>L'idéalisme</i> , qui consiste essentiellement dans la négation de la réalité objective de nos connaissances (scepticisme partiel). Il se présente sous deux formes :	} 2° <i>L'idéalisme transcendantal, ou criticisme de Kant</i> . Ce philosophe se propose d'examiner la valeur objective des principes rationnels, et il arrive à cette conclusion que les idées et principes <i>a priori</i> sont de simples formes <i>subjectives</i> de notre intelligence. Il doute de la certitude immédiate des vérités premières ; on peut donc lui appliquer la même réfutation qu'aux sceptiques proprement dits.
	} 3° Le scepticisme <i>théologique</i> ou <i>fidéisme</i> . (Pascal, Huet, Lamennais.) Les partisans de cette doctrine prétendent que la raison est par elle-même incapable de certitude, et qu'elle doit chercher la vérité uniquement dans les enseignements de la foi, contenus, soit dans la sainte Écriture, soit dans une tradition manifestée elle-même par le témoignage unanime des hommes. Ce système renferme un cercle vicieux ; pour consulter l'Écriture ou le témoignage humain, il faut croire à la puissance de la raison.	

VI. — Conclusion. } Le scepticisme, sous quelque forme qu'il se présente, est insoutenable, et l'on peut regarder la thèse dogmatique comme démontrée.

II. — PAR QUEL MOYEN L'INTELLIGENCE PEUT-ELLE DISCERNER LA VÉRITÉ ?

Observations.	} 1° On appelle <i>critérium</i> la règle qui nous sert à distinguer la vérité de l'erreur. 2° Quelques auteurs donnent à ce terme un sens plus général : ils appellent <i>critériums</i> , les <i>facultés</i> spéciales qui mettent l'intelligence en rapport avec la vérité. 3° C'est le premier sens que nous adoptons.
---------------	---

sans fondement dans notre esprit, ressemblent à des ondes mobiles, qui, cédant au moindre souffle, se croisent, se mêlent, se confondent, et viennent incessamment se briser sur le même rivage. (Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, l. II, ch. 1^{re}.)

A. — *Il y a des vérités qui constituent une philosophie éternelle, perennis philosophia.* Si nous ne les remarquons pas, c'est précisément parce que nous nous en servons continuellement et qu'elles nous soutiennent. Ces vérités ne sont pas seulement des vérités de sens commun, elles sont la base de toutes les sciences ; elles se trouvent non seulement dans les mathématiques, mais dans la physique, la morale, le droit, la littérature. (Leibniz.)

B. — Berkeley déjà avait fait remarquer que nous ne percevions par les sens, seule source d'où nous tirions nos idées, rien de ce qu'on nomme une cause ; que nous voyions des faits, nullement un lien qui les rattachât, nullement une force qui les enchainât les uns aux autres. La nature ne nous présentait que des phénomènes s'accompagnant ou se suivant avec une certaine constance ; c'étaient des actes de l'esprit suprême, indépendants les uns des autres, et dont il avait réglé l'ordre à son gré. En nous, pourtant, il semblait que Berkeley reconnût encore, quoique en termes vagues, quelque causalité.

Il n'y en a pas plus, suivant Hume, en nous que hors de nous. Toutes nos idées nous viennent d'impressions. De quelle impression nous viendrait l'idée de cause ? En nous comme hors de nous, l'expérience nous montre certains faits s'accompagnant toujours. Habités à les voir rapprochés, il nous devient difficile d'abord de les séparer ; ils nous semblent alors nécessairement unis ; c'est ce que nous exprimons, et rien autre chose, quand nous disons qu'ils sont des causes les uns des autres. Cela est vrai de nos idées qui n'en sont que des reflets. Nos impressions considérées en elles-mêmes, indépendamment de nous, c'est ce qu'on nomme les objets et le dehors ; nos idées et nos sentiments, c'est le dedans, c'est ce que proprement nous appelons « nous. » Hors de nous et en nous, et au fond c'est même chose, rien donc que des phénomènes qui se succèdent : nul enchaînement nécessaire, nulle cause, nulle raison. Nulle substance non plus ; si nous ne rencontrons pas la cause dans le champ de notre expérience, à plus forte raison n'y rencontrons-nous pas la substance. Tout se réduit ainsi à des impressions et des idées qui se succèdent en nous. Que serait-ce donc, n'étant ni impressions ni idées, que ce prétendu « nous » ? Vainement voudrait-on que l'esprit fût du moins comme un théâtre où des idées viendraient successivement apparaître ? Ne nous laissons pas abuser par cette métaphore. C'est la succession même des idées qui constitue ce que nous appelons notre esprit, et nous n'avons aucune notion, même éloignée et confuse, d'un théâtre où ces scènes seraient représentées. Nous ne sommes pour nous-mêmes qu'une série mouvante de perceptions. Qu'on se figure, si l'on veut se représenter le monde de Hume, des impressions et des idées flottant à la suite les unes des autres, comme en l'air et dans le vide. (Ravaisson, *La Philosophie au XIX^e siècle*, p. 10.)

Le véritable *critérium* de certitude est l'évidence, qu'on peut définir avec les scolastiques : *Fulgor veritatis, mentis assensum rapiens.*

I. — Du véritable <i>critérium</i> de certitude.	Preuve.	Comment se fait-il, que notre intelligence perçoive et croie ? Quel est le motif qui détermine l'affirmation de notre esprit ? « Ce motif est dans les choses elles-mêmes, qui, devenues intelligibles, ne sont plus <i>secundum se</i> , mais se <i>montrent</i> , paraissent, agissent sur l'esprit, et le déterminent à connaître, à juger. Il est dans la propriété qu'ont ces choses d'être visibles ; il est dans leur intelligibilité, leur lumière, qui éclaire et vient frapper notre entendement. Cette lumière de la vérité, à quelque degré et par quelque moyen qu'elle nous arrive, voilà ce qui avant tout <i>motive</i> les jugements que nous portons. » (Damiron.)
II. — Diverses espèces de certitude et d'évidence.	On distingue :	1° L'évidence <i>sensible</i> , qui donne lieu à la certitude <i>physique</i> . La certitude <i>physique</i> , donnée par les sens, se rapporte aux faits extérieurs qui sont à notre portée et repose sur la stabilité des lois de la nature physique.
		2° L'évidence <i>rationnelle</i> , à laquelle correspond la certitude <i>métaphysique</i> . La certitude <i>métaphysique</i> a pour objet les vérités nécessaires et les conséquences qui en découlent logiquement ; elle est donnée par la raison, et repose sur la convenance ou répugnance essentielle de deux idées.
		3° L'évidence <i>morale</i> , qui donne lieu à la certitude <i>morale</i> . La certitude <i>morale</i> a pour objet les faits internes et les faits extérieurs qui ne sont pas à notre portée ; elle est donnée par la conscience et par le témoignage, et repose sur la stabilité des lois du monde moral.
III. — Faux <i>critériums</i> .	1° Autorité divine.	1° Exposé. D'après Huet, évêque d'Avranches, c'est à la foi divine que nous devons la certitude ; et c'est la révélation qui en est le premier <i>critérium</i> .
		2° Réfutation. L'intelligence ne doit et ne peut croire une vérité révélée qu'après s'être démontré à elle-même l'existence et le droit de la révélation, c'est-à-dire qu'en faisant appel au vrai <i>critérium</i> , l'évidence.
	2° Consentement général des hommes.	1° Exposé. D'après Lamennais, les sens, la raison, le sentiment nous trompent ; le consentement général des hommes est le seul canal qui puisse nous transmettre la vérité avec certitude. (A)
		2° Réfutation. Nous l'avons déjà vu, pour croire au consentement général des hommes, il faut être certain par la <i>perception externe</i> que des hommes existent et parlent ; certain par la <i>raison</i> que, dans des cas donnés, leur témoignage ne peut pas tromper ; donc la croyance au témoignage suppose l'évidence <i>sensible</i> et l'évidence <i>rationnelle</i> . (B)

A. — Qu'est-ce que les *sens* peuvent nous apprendre de certain, et sur nous-mêmes et sur les autres? Qu'oserions-nous affirmer sur leur témoignage? La première notion qu'ils nous donnent, c'est de nous en défier. Qui nous dit qu'un sixième *sens*, par un témoignage contraire, ne troublerait pas leur accord? Le *sentiment*, et sous ce nom je comprends l'évidence, n'est pas une preuve plus certaine de vérité que les sensations. Rien ne nous est si évident que nous ne puissions nous permettre de ne le pas trouver demain obscur ou erroné. En vain appellerons-nous le raisonnement à notre secours: fragile barrière contre le doute! Quelle est la vérité que le raisonnement ait laissée intacte? Il sert et trahit indifféremment toutes les causes... Le consentement commun est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a pas d'autre. (Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, t. II.)

B. — En appeler au témoignage pour toutes choses; dépouiller un individu de tout critérium, c'est détruire tous les *critériums*, y compris celui que l'auteur veut établir. On éprouve un étonnement douloureux devant ce système. Que de beautés prodiguées à répéter les vulgarités du scepticisme, pour aboutir au moins philosophique de tous les paradoxes! (Balmès, *Philosophie fondamentale*.)

III.—Faux critères. (Suite.)	3° Sens commun.	1° Exposé.	Th. Reid e l'école écossaise font résider le premier fondement de la certitude dans le <i>sens commun</i> , propension instinctive, naturelle et invincible à croire aveuglément un certain nombre de vérités fondamentales communes à tous les hommes.
		2° Réfutation.	« Il est impossible qu'une propension naturelle joue le rôle de <i>critérium</i> , car, ou bien l'on démontre que cette propension est infallible, et dans ce cas, le principe sur lequel s'appuie la démonstration devient à sa place le dernier fondement de la certitude; ou bien l'on suit aveuglément cette impulsion de la nature à laquelle on ne peut se soustraire, et alors l'intelligence cesse d'être éclairée, et la certitude devient irrationnelle. »
III.—Faux critères. (Suite.)	Observations complémentaires.	1° Descartes place le <i>critérium</i> de la certitude relativement à l'existence du monde extérieur dans la <i>véracité divine</i> ; Malebranche, dans la <i>révélation</i> , qui nous apprend que Dieu a tiré du néant le ciel et la terre. — Ces <i>critériums</i> sont évidemment faux : l'existence du monde matériel est un fait d'évidence immédiate. C'est cette évidence qui est ici le <i>critérium</i> . D'ailleurs, ne faut-il pas s'être élevé jusqu'à Dieu en s'appuyant sur des vérités évidentes et les principes de la raison, pour pouvoir redescendre de la <i>véracité divine</i> à la <i>vérité</i> de nos connaissances?	2° Le <i>critérium</i> de la certitude est placé par Locke dans l' <i>accord de la vérité avec elle-même</i> ; par Leibniz, dans la <i>raison suffisante</i> . — Ces deux <i>critériums</i> sont défectueux : si la vérité ne se contredit pas, c'est précisément parce qu'elle est la vérité; cet accord avec elle-même est donc tout au plus un signe extérieur et dérivé, un caractère qui dépend de l'évidence au lieu de la fonder. — La <i>raison suffisante</i> de Leibniz n'est guère que le principe cartésien (<i>perception claire</i>) complété et développé. — Pour accepter une idée, il ne suffit pas qu'elle soit <i>claire</i> , il faut encore qu'elle soit <i>possible</i> , ou, ce qui revient au même, <i>intelligible</i> . (A)

III. — QUELLE EST LA CERTITUDE PROPRE A CHACUNE DE NOS FACULTÉS INTELLECTUELLES?

- Remarques préliminaires.
- 1° La certitude est toujours, quelle que soit son origine, l'inébranlable assurance de posséder la vérité; elle ne change pas de nature.
 - 2° Toutefois, chacune de nos facultés intellectuelles a sa certitude propre, en ce sens qu'elle est soumise à des conditions d'exercice ou à des lois particulières.
 - 3° Nous allons constater brièvement la légitimité de chacun de ces moyens de connaître.

. — Que pouvons-nous faire, sinon suivre notre raison? et si c'est elle-même qui nous trompe, qui donc nous détrompera? Avons-nous au-dedans de nous une autre raison supérieure à notre raison même, par le secours de laquelle nous pourrions nous délier d'elle, et la redresser?... La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudrait qu'elle sortît d'elle-même et qu'elle se tournât contre elle-même pour les contredire. Quand même elle ne trouverait point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité de douter si une chose peut tout ensemble être et n'être pas. Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter dans une pente si effroyable; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. (Fénelon, *Existence de Dieu*, 2^e part, ch. 1.)

- I. — Certitude de la conscience.
- 1° On ne peut la démontrer sans la supposer. Car une démonstration, pour convaincre l'intelligence, doit d'abord être sentie et aperçue. Or, elle n'est sentie et aperçue que par la conscience. Donc la certitude de la conscience est supposée, même avant que la démonstration soit comprise.
 - 2° On ne peut la nier sans se contredire. « En effet, si la conscience pouvait me tromper, ce serait en me faisant apercevoir en moi-même une modification intérieure que je n'éprouverais pas réellement. Or cela répugne. Car, si la conscience me trompait, le même fait serait et ne serait pas en même temps. Il serait, puisque je l'éprouve et l'aperçois; il ne serait pas, puisque ma conscience se trompe. » Donc, la conscience nous atteste avec une certitude absolue l'existence du moi, aussi bien que de ses divers états. (A)

- II. — Certitude de la mémoire.
- La mémoire peut être considérée comme un principe de certitude. (B)
- Car: 1° l'erreur n'a pu se glisser dans l'acte par lequel nous reproduisons nos idées anciennes. (Une idée reproduite n'est pas plus fautive qu'une idée produite, et toute idée pure et simple est nécessairement vraie.) De plus;
- 2° L'erreur n'a pu se glisser dans l'acte par lequel nous reconnaissons ces perceptions d'autrefois. (Cette reconnaissance n'est que la perception comparative par laquelle nous voyons l'identité de l'idée présente et de l'idée reproduite.)

- 1° La certitude du témoignage des sens est aussi irrécusable que celle du sens intime; nous croyons à l'existence du monde extérieur comme à notre propre existence; c'est un fait.
- 2° Le doute ici ne pourrait manquer de produire les conséquences les plus absurdes dans la théorie, et les plus funestes dans la pratique.
- 3° L'existence du monde extérieur n'a pas besoin d'être prouvée: s'il ne suffit pas de voir et de toucher les corps pour affirmer avec certitude qu'ils existent, il n'y a plus qu'un pas à faire pour nier complètement leur existence. (A)

- III. — Certitude des sens.
- Erreurs des sens.
- 1° Leurs causes.
 - 1° Les erreurs des sens viennent, en général, de ce qu'on méconnaît le rôle de chacun d'eux.
 - 2° Nos sens, sauf le toucher, ne nous donnent que des signes, et nous leur demandons des réalités.
 - 3° Nous demandons souvent à tel sens ce qui relève de tel autre; par exemple: à l'ouïe, la mesure des distances, etc.
 - 2° Moyens de les prévenir. Il faut:
 - 1° Que nos organes soient sains et en bon état.
 - 2° Que les objets soient de nature à être perçus par nos sens, et à leur portée.
 - 3° Que nous ayons soin de ne rien affirmer au delà de ce que nos sens perçoivent directement, ou de ce que nous pouvons légitimement conclure de leurs perceptions.
 - 4° Que nous complétions, autant que possible, les données d'un sens par celles des autres. (Voir la Psychologie.)

A — Si je me trompe, c'est que j'existe; car celui qui n'existe pas, ne peut pas se tromper; si donc je me trompe, il est clair que j'existe; puisque j'existe lors même que je me trompe, comment puis-je me tromper en disant que j'existe? Lorsqu'il est certain que j'existe, serais-je dans l'erreur en le disant? Mais puisque, si je me trompais, j'existerais en me trompant, je ne puis non plus me tromper quand j'affirme mon existence. (St Augustin.)

B. — Les infidélités de la mémoire ont également servi de thème aux déclamations des sceptiques, et fait révoquer en doute l'autorité de cette faculté. Plusieurs philosophes ont cru raffermir cette autorité en lui donnant pour base l'expérience ou le raisonnement. C'était fournir au scepticisme de nouvelles armes. Il suffit de remarquer l'étroite solidarité qui unit à la mémoire les autres facultés dont les opérations sont successives, pour voir qu'il est impossible de lui faire un sort à part et de l'attaquer sans ébranler l'édifice entier de la connaissance humaine. Sans elle, l'esprit humain est semblable au tonneau percé des Danaïdes, si je ne puis me fier à ma mémoire, le fil de mon existence se rompt à chaque moment, et je demanderais en vain à l'expérience ou au raisonnement de le renouer, puisqu'ils ne sont possibles que par la mémoire. Il faut donc lui reconnaître la même autorité qu'aux autres facultés. Toutes les fois que le souvenir est clair, accompagné de l'évidence, la conviction qui s'y attache est aussi irrésistible que si nous avions son objet sous les yeux. Vouloir en douter est absurde en théorie et impossible, dans la pratique. (Ch. Bénard, *Précis de Philosophie*, p. 285.)

C. — Non seulement il y a des objets extérieurs, mais ces objets sont réellement étendus, figurés, impénétrables, et aucune de leurs qualités ignorées n'est incompatible avec celles-ci. Si l'on me demande de le prouver par le raisonnement, je demanderai à mon tour que l'on me prouve d'abord, par le raisonnement, que le raisonnement est plus convaincant que la perception; que l'on prouve au moins que la mémoire, sans laquelle on ne raisonne pas, est une faculté plus véridique que celles dont on rejette le témoignage. — La vie intellectuelle est une succession non interrompue, non pas seulement d'idées, mais de croyances explicites ou implicites. Les croyances de l'esprit sont les forces de l'âme et les mobiles de la volonté. Ce qui nous détermine à croire, nous l'appelons évidence. Il y a donc autant de sortes d'évidence qu'il y a de lois fondamentales de la croyance. La raison ne rend pas compte de l'évidence; l'y condamner, c'est l'anéantir; car elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur les principes antérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point de fin, ni la synthèse de commencement. Ce sont les lois fondamentales de la croyance qui constituent l'intelligence; et comme elles découlent de la même source, elles ont la même autorité; elles jugent au même titre; il n'y a point d'appel du tribunal des uns à celui des autres. Qui se révolte contre une seule se révolte contre toutes, et abdique

IV. — Certitude de la raison. } Nous l'avons vu, il est impossible de démontrer par des arguments la légitimité de la raison ; mais aussi il est impossible de diriger contre la raison une attaque sérieuse ; toute négation de sa légitimité est un acte de foi en elle.

V. — Certitude du raisonnement. } Quoique ce procédé ne nous fasse saisir la vérité qu'à l'aide d'intermédiaires, la certitude qu'il nous donne n'est pas moins grande que celle de la raison intuitive qui atteint directement son objet. Car il se compose d'une série de jugements dont chacun est intuitif, et la perception du rapport est également intuitive ; si le principe est vrai, et que l'évidence se transmette sans interruption à la dernière conséquence, celle-ci est aussi certaine que le principe.

VI. — Certitude du témoignage humain. } 1° Le fait de la certitude relativement aux vérités qui nous sont connues par le témoignage des hommes est incontestable. « Je suis, par exemple, tout aussi certain de l'existence actuelle de Londres que de l'existence de Paris, quoique l'existence de la première de ces deux villes ne me soit connue que par le témoignage des hommes, tandis que chaque jour je constate moi-même l'existence de la seconde. »
2° Cette certitude résulte de l'impossibilité où l'on est d'expliquer autrement que par la vérité l'accord de plusieurs témoins sur une question de fait, lorsque ces témoins diffèrent d'intérêts, de passions, etc.

toute sa nature. Y a-t-il des armes légitimes contre la perception externe ? les mêmes armes se tourneront contre la conscience, la mémoire, la perception morale, la raison elle-même. Suffit-il pour anéantir l'étendue ou pour créer une étendue contradictoire à celle que je perçois, d'une modification de mon intelligence ? D'autres modifications pourront transformer la liberté en nécessité, le vice en vertu et les axiomes de la raison en absurdités choquantes. Qu'en un seul point la nature de la connaissance, la nature, dis-je, et non le degré, soit subordonnée à nos moyens de connaître, n'en est fait de la certitude ; rien n'est vrai, rien n'est faux ; ce n'est point assez dire, tout est faux et vrai tout ensemble, puisque le faux et le vrai ne diffèrent plus du doux et de l'amer. Le néant lui-même est arraché à sa nullité absolue, il entre dans le domaine du relatif ; il est quelque chose ou rien, selon la conformation de l'œil du spectateur. L'utile est l'unique contemplation de l'entendement, la seule législation du cœur : législation capricieuse et impuissante qui n'applique aux actions qu'une règle mobile, et qui n'en a point pour les intentions et les désirs. Je ne déclame point ; toutes les conséquences ont été tirées des doctrines sceptiques avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer ni à contester ; les exemples en sont connus. C'est donc un fait que la morale publique et privée, que l'ordre des sociétés et le bonheur des individus sont engagés dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance. Quand les êtres sont en problème, quelle force reste-t-il aux liens qui les unissent ? On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. (Royer-Collard, *Fragments*, p. 449.)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'entend-on par foi, doute, opinion, science, ignorance, erreur, probabilité, certitude ?
- 2° Qu'est-ce que la probabilité ? — En quoi diffère-t-elle de la certitude ? — Qu'appelle-t-on le probabilisme ?
- 3° De la probabilité. — La distinguer de la certitude. — Dans quel cas est-elle mesurable par le calcul ?
- 4° Quelle différence y a-t-il entre l'opinion et la science ? — Citer des exemples.
- 5° Critérium de la certitude. — Quels sont les différents principes auxquels on attribue le rôle de critérium ?
- 6° Distinguer par des analyses et des exemples l'évidence sensible, l'évidence rationnelle et l'évidence morale.
- 7° Exposer et réfuter les objections des sceptiques contre la certitude de la connaissance humaine.
- 8° Que peut-on répondre à l'argument sceptique tiré de la contradiction des opinions humaines ?
- 9° Des différentes formes de scepticisme. Les énumérer, les classer, les réduire.
- 10° Prouver que ce que dit Platon du sceptique est vrai : « S'il détruit tout, il ne se détruit pas moins lui-même. »
- 11° Montaigne a-t-il raison de dire ; « Le doute est un oreiller commode pour une tête bien faite ? »
- 12° Dire en quels cas les sens nous trompent et en quels cas nous pouvons nous en rapporter à leur témoignage.
- 13° De la certitude propre aux vérités de l'ordre moral.
- 14° Y a-t-il d'autres certitudes que celles des sens et du raisonnement ? — Quelles sont ces certitudes ? — Quel en est le principe ? — Quelles en sont les règles ?
- 15° Justifier cette parole de Royer-Collard : « On ne fait rien au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

ESTHÉTIQUE.

N° XXIII. — Le Beau et l'Art.

- I. — Nature de l'esthétique. } *L'esthétique est la science du beau.*
 2° Son objet est l'être, en tant qu'il plaît à la sensibilité, comme l'objet de la logique est l'être considéré comme saisi par l'intelligence. (A)
 3° Toutefois, l'esthétique ne relève pas uniquement de la sensibilité ; l'intelligence a une grande part dans l'appréciation et la réalisation du beau.
- II. — Division. } 1° D'une part, nous considérerons l'idée du beau en général, telle qu'elle est dans l'esprit humain et telle que nous la suggère la nature ; de l'autre, nous considérerons la reproduction du beau par l'activité humaine.
 2° De là, deux parties : 1° du *Beau*, 2° de l'*Art*.

A. — Si la sensation de l'agréable accompagne souvent l'idée de la beauté, il n'en faut pas conclure que l'une soit l'autre. — L'observation atteste que toutes les choses agréables ne nous paraissent pas belles, et que, parmi les choses agréables, ce ne sont pas les plus agréables qui sont les plus belles, preuve évidente que l'agréable n'est pas le beau, car si l'un est identique à l'autre, ils ne doivent jamais être séparés, et ils doivent toujours être proportionnés l'un à l'autre. — Or n'est-il pas certain que tous nos sens sont en état de nous donner des sensations agréables, et que deux seulement ont le privilège d'éveiller en nous l'idée de la beauté ? A-t-on jamais dit : « Voilà une belle saveur, une belle odeur ? » Cependant on devrait le dire si le beau est l'agréable, car on dit très bien, et en toute raison, une saveur et une odeur agréable. D'un autre côté, l'expérience nous démontre également que la beauté ne se mesure pas à l'agrément. Les plus enivrantes jouissances des sens ne sont pas celles que la beauté fait naître. Certains plaisirs de l'odorat et du goût ébranlent plus la sensibilité que les plus grandes beautés de la nature et de l'art ; c'est que la fin de celles-ci n'est point de flatter les sens. Et même parmi les perceptions de l'ouïe et de la vue, ce ne sont pas toujours les plus vives qui excitent en nous l'idée de la beauté. Des tableaux d'un coloris médiocre, ceux de notre admirable Lesueur, par exemple, ne nous enivrent-ils pas plus profondément que telles œuvres éblouissantes, plus séduisantes aux yeux, moins touchantes à l'âme ? Je dis plus ; non seulement la sensation ne produit pas l'idée du beau, mais quelquefois elle l'étouffe. Qu'un artiste se complaise dans la reproduction de formes voluptueuses ; en agréant aux sens, il trouble, il révolte en nous l'idée chaste et pure de la beauté. L'agréable n'est donc pas la mesure du beau puisque dans certaines occasions, il l'efface et le fait oublier : il n'est donc pas le beau, puisqu'il se trouve, et au plus haut degré, où le beau n'est pas. (V. Cousin, *Cours de l'histoire de philosophie*, 1^{re} partie, t. II, p. 124.)

I. — DU BEAU.

I. — Définition { On peut définir le Beau, avec saint Augustin : la *splendeur* ou la *manifestation harmonieuse de l'ordre*. (A)

II. — Éléments qui le composent.

1° Une idée conçue par l'intelligence.

« L'idée du beau suppose avant tout quelque chose de *grand*, quelque chose qui dépasse l'ordinaire et le commun en *étendue*, en *délicatesse*, ou en *énergie*, soit dans les choses de la nature, soit dans les œuvres de l'intelligence et de la volonté. Mais la grandeur ne suffit pas à elle seule pour constituer l'idée du beau, il faut l'*ordre* dans le déploiement de cette grandeur, c'est-à-dire, selon les cas particuliers, l'*unité*, l'*harmonie*, la *proportion*, la *convenance*. » (Ch. Levêque.)

2° L'expression ou la manifestation sensible de cette idée.

1° Pour produire en nous le sentiment du beau, l'idée doit se manifester sous une forme sensible, frapper les sens pour éveiller l'attention et exciter l'admiration.

2° L'idée et la forme ne doivent pas être séparées, mais réunies et fondues ensemble, de manière que l'une soit le signe de l'autre. C'est pour cela que le beau s'adresse à la fois aux sens et à la raison par l'intermédiaire des sens. La raison aperçoit à travers les données des sens l'idée que révèle la forme sensible, et saisit du même coup l'harmonieuse unité de ces deux éléments.

III. — Le sentiment du beau.

La contemplation du beau produit dans l'âme une jouissance délicate, qui n'a rien de commun avec celle que fait naître la satisfaction des besoins physiques : jouissance pure et désintéressée qui se suffit à elle-même. En présence d'un bel objet, nous ne sentons pas le désir de le faire servir à notre usage, de nous l'approprier ou de le détruire : nous nous sentons seulement attirés vers la beauté par la sympathie et par l'amour. Toutefois, comme nous n'apercevons jamais que des reflets de la beauté infinie, l'amour du beau est souvent mêlé d'une certaine tristesse. (B)

Remarques.

1° La faculté de connaître, appliquée à l'appréciation du beau, porte le nom de *goût*.
1° Outre l'élément intellectuel, le goût renferme un élément sensible.

IV. — Caractères du beau.

Kant les a exprimés en quatre propositions qu'il a appelées lois du beau :

I. — *Le beau est essentiellement désintéressé*. — Il suffit, pour le comprendre, de démontrer que le beau se distingue de l'agréable et de l'utile. (Voir plus bas : VII.)

II. — *Le beau est ce qui plaît universellement et sans concept*. — 1° Le beau doit plaire universellement : quoiqu'on dise qu'il ne faut pas disputer des goûts, cette maxime ne peut s'appliquer qu'aux goûts purement personnels et intéressés : 2° Le jugement du beau n'est pas précédé d'un concept : pour dire qu'une statue est belle, nous n'avons pas besoin de savoir ce que c'est qu'une statue.

III. — *Le beau est une finalité sans fin*. — « Cette formule un peu étrange de Kant a besoin d'être expliquée : elle n'exprime que des idées très-simples. Partout où il y a accord des parties avec l'idée du tout, il y a *finalité*. Par exemple, toutes les parties d'un animal sont d'accord entre elles, de manière à réaliser l'idée de cet animal : c'est

A. — L'idée du beau renferme la notion fondamentale d'un principe libre, indépendant de toute relation, qui est à lui-même sa propre fin et sa loi, et qui apparaît dans un objet déterminé sous une forme sensible. Le beau nous offre donc les deux termes de l'existence, l'invisible et le visible, l'infini et le fini, l'esprit et la matière, l'idée et la forme, non isolés et séparés, mais réunis et fondus ensemble de manière que l'un est la manifestation de l'autre. Cette harmonieuse unité est l'œuvre du beau, qui peut se définir « la manifestation sensible du principe qui est l'âme et l'essence des choses ». Il est facile d'expliquer, à l'aide de cette définition, le caractère de l'idée du beau et du sentiment qu'il nous fait éprouver. En effet, s'il est vrai que le beau nous présente réunis dans le même objet les deux éléments de l'existence, le spirituel et le sensible, le fini et l'infini, il s'adresse à la fois aux sens et à la raison, à la raison par l'intermédiaire des sens. A travers la forme sensible, l'esprit atteint l'invisible; c'est une révélation instantanée, soudaine, qui ne supporte ni comparaison, ni réflexion; ce n'est ni une conception pure, ni une simple perception, mais une intuition qui renferme dans un acte complexe les deux termes de toute connaissance, comme elle saisit les deux principes de toute existence. On voit donc en quoi, sous ce rapport, le beau diffère de l'utile, du bien et du vrai; l'utile nous retient dans la sphère bornée du monde sensible, dans le cercle des besoins de notre nature finie. Le beau nous révèle l'infini, non en soi, mais dans une image et sous une forme sensible. Le bien nous fait concevoir la fin des êtres et le but auxquels ils tendent; mais dans le bien la fin est distincte des êtres eux-mêmes; elle est placée en dehors d'eux; ils y aspirent ou ils doivent l'accomplir. Dans le beau, la fin et les moyens sont identiques, la fin se réalise d'elle-même par un développement naturel, libre et harmonieux. (A. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. I, p. 299.)

B. — L'art ne donne pas la possession pleine et la jouissance bienheureuse de la beauté. C'est comme un éclair qui traverse la nuit sombre, comme une goutte d'eau qui laisse la soif plus ardente. — Son but et son résultat est d'exciter les désirs, non de les satisfaire; de tourner l'œil de notre âme vers le centre de ses éternels besoins, non de les rassasier; de l'enflammer d'amour, non de l'unir à son objet. — Tristesse et découragement, quand de l'admiration d'une œuvre qui nous a un instant fait entrevoir la splendeur de la beauté, on retombe dans la solitude et la nuit qui nous entourent en ce monde. — Difficultés, obstacles, épines dont cette vue même d'un instant est accompagnée. Il faut pénétrer le sens du signe; c'est un travail d'intelligence gêné par la faiblesse et la diversité des organes des sens, soumis aux accidents des dispositions d'esprit. Ce n'est pas un repos dans le sein de la beauté. — Je ne connais qu'un bien ici-bas, c'est le beau; et encore n'est-ce un bien que parce qu'il excite et anime nos désirs, non parce qu'il les comble et les satisfait, ce n'est pas une pure distraction, une récréation facile que je cherche dans les arts et dans la nature. Dans tout ce qui me touche, je sens que l'amour

IV. — Caractères du beau.
(Suite.)

Kant les a exprimés en quatre propositions, qu'il a appelées lois du beau.
(Suite.)

ce qu'on appelle finalité. Ce caractère se rencontre dans toutes les œuvres belles de la nature et de l'art: or, lorsqu'il existe un système de ce genre qui a déjà par lui-même une finalité, ce système peut, en outre, être en conformité avec un certain effet ultérieur, et par conséquent avoir lui-même un but et une fin. Par exemple, il peut être conformé de manière à assurer la conservation des autres êtres, et avoir, par conséquent, une fin externe, ou bien être organisé de manière à garantir sa propre conservation, et avoir une fin interne; dans le premier cas, c'est l'utile; dans le second cas, c'est la convenance, la perfection. Eh bien! suivant Kant, le beau se distingue, non seulement de l'utilité, mais encore de la convenance et de la perfection. Il n'a ni une fin externe ni une fin interne; en un mot, il n'a aucune fin, aucun but. Le beau ne sert à rien, ni aux autres êtres, ni à l'être même qui en jouit, ou s'il lui sert, ce n'est pas en cela qu'il est beau.» (P. Janet.)

IV. — *Le beau n'est pas seulement l'objet d'une satisfaction universelle, il l'est encore d'une satisfaction nécessaire.* — L'universalité implique la nécessité; celui qui déclare une chose belle prétend par là que chacun doit également la trouver belle.

V. — Des diverses espèces de beau. On distingue :

- 1° Le beau absolu. Il est indépendant de toute conception et de toute œuvre humaine; il a en Dieu sa raison d'être et son principe premier, son type parfait, c'est Dieu même.
- 2° Le beau naturel. C'est celui qui, en dehors des œuvres d'art, resplendit çà et là, soit dans l'ordre purement physique (un riche et brillant paysage), soit dans l'ordre intellectuel (l'intelligence qui illumine le visage d'un grand homme), soit dans l'ordre moral (la charité de saint Vincent de Paul).
- 3° Le beau idéal. Il est conçu par le génie de l'homme. Il est le produit de la raison, qui en conçoit les principes et les éléments essentiels, et de l'imagination, qui, à l'aide de la perception externe et de la mémoire sensible, invente et combine les formes dont ces éléments seront revêtus.

4° Le beau artistique. C'est l'œuvre d'art où se trouve réalisé le beau idéal conçu par le génie de l'homme. (A)

Conditions de la beauté dans les œuvres d'art. Il faut :

- 1° Une idée, c'est-à-dire la conception du beau le plus parfait possible dans un certain genre.
- 2° Une forme sensible pour revêtir l'idée et la rendre en quelque sorte vivante. Les éléments de cette forme sont fournis par la perception externe, la mémoire, l'imagination reproductrice; le goût préside à leur choix et à leurs diverses combinaisons.
- 3° Un symbole, c'est-à-dire une analogie aussi parfaite que possible entre l'idée et la forme sensible. Il faut que l'intelligence saisisse l'idée en même temps que les sens sont mis en présence de la forme.

que j'ai pour le beau est un amour sérieux, car c'est un amour qui fait souffrir. Où chacun trouve des jouissances, ou du moins les adoucissements et les consolations de la vie, je sens comme une nouvelle et délicieuse source de tourments. La splendeur d'une soirée, le calme d'un paysage, un souffle de vent tiède de printemps qui me passe sur le visage, la divine pureté d'un front de madone, une tête grecque, un vers, un chant, que tout cela m'emplit de souffrance ! — Plus la beauté entrevue est grande, plus elle laisse l'âme inassouvie et pleine d'une image insaisissable. (A. Tonnello, *Fragments sur l'art et la philosophie*, p. 163.)

A. — L'homme n'est pas seulement capable de connaître et d'aimer le beau quand il se révèle à lui dans les œuvres qu'il n'a pas faites, il est capable aussi de le reproduire. A la vue d'une beauté naturelle, quelle qu'elle soit, physique ou morale, son premier besoin est de jouir et d'admirer. Il est pénétré, ravi et comme accablé du sentiment de la beauté. Mais quand le sentiment est énergique, il n'est pas longtemps stérile. L'homme veut revoir, veut sentir encore ce qui lui a causé un plaisir si vif, et pour cela il tente de reproduire la beauté qui l'a charmé, non pas telle qu'elle était, mais telle que son imagination la lui a représentée. De là une œuvre qui n'est plus celle de la nature, mais une œuvre originale et propre à l'homme, une œuvre d'art. L'art est la reproduction libre de la beauté, et le pouvoir en nous capable de la reproduire s'appelle le « génie ». — Quelles sont les facultés qui servent à cette libre reproduction du beau ? Les mêmes qui servent à le reconnaître et à le sentir. Le goût porté au degré suprême, c'est le génie, si vous y joignez toutefois un élément de plus. Or quel est cet élément ? Trois facultés entrent dans cette faculté complexe qui se nomme le *goût* ; l'imagination, la raison, le sentiment. — Ces trois facultés sont assurément nécessaires au génie ; mais elles ne lui suffisent pas. Ce qui distingue essentiellement le génie du goût, c'est l'attribut de puissance exécutive. Le goût sent, il juge, il discute, il analyse mais il n'invente pas. Le génie est avant tout inventeur et créateur ; c'est une force impatiente de se répandre au dehors. L'homme de génie n'est pas le maître de cette force qui est en lui ; c'est même par ce besoin ardent, irrésistible, d'exprimer ce qu'il éprouve, qu'il est homme de génie. Il souffre de contenir les sentiments ou les images ou les pensées qui s'agitent dans son sein. On a dit qu'il n'y a point d'homme supérieur sans quelque grain de folie ; mais cette folie-là est la partie divine de la raison. Cette puissance mystérieuse, Socrate l'appelait son *démon*. Voltaire l'appelait le *diable au corps* ; il l'exigeait même d'une comédienne pour être une comédienne de génie. Donnez-lui le nom qu'il vous plaira, il est certain qu'il y a un je ne sais quoi qui inspire le génie, et qui le tourmente aussi jusqu'à ce qu'il ait épanché ce qui le consume, jusqu'à ce qu'il ait soulagé en les exprimant ses peines et ses joies, ses émotions, ses rêveries, et que ses rêveries soient devenues des œuvres vivantes. Ainsi deux choses caractérisent le génie ; d'abord la vivacité du besoin qu'il a de produire ; ensuite, la puissance de produire ; car le

- V. — Des diverses espèces du beau. (Suite.)
- Conditions de la beauté dans les œuvres d'art. (Suite.)
- Observation.
- Lorsque l'idée et la forme sensible se présentent du même coup à l'esprit de l'artiste, on dit que son œuvre est *inspirée*. C'est l'*inspiration* qui crée les chefs-d'œuvre. (A)
- VI. — Variétés du beau.
- 1° Le joli.
- 1° La seule différence qui sépare le joli du beau proprement dit réside dans le degré de puissance.
2° Le joli, c'est encore le beau, mais le beau moins la grandeur complète, moins l'ampleur, moins l'éclat de l'énergie largement déployé.
- 2° Le sublime.
- 1° « Le sublime, c'est le beau avec une grandeur qui surpasse toute mesure des sens ou de l'imagination, et un ordre qui se dérobe aux sens, soit par sa grandeur indéterminée, soit par l'apparence du désordre, soit par l'un et l'autre à la fois. »
2° L'indéfini, l'indéterminé, voilà ce qui distingue le sublime du beau. (B)
- VII. — Notions fausses.
- 1° Le beau c'est l'agréable, disent les sensualistes. C'est une erreur grossière : l'agréable varie et change selon les tempéraments, l'âge, etc.; la notion du beau est objective et ne change pas.
2° Le beau se confond avec l'utile, répètent les partisans de la morale de l'intérêt. Un exemple suffira pour les condamner : Une poule est utile; est-elle belle pour cela ?
3° Le beau, c'est le gigantesque. Cette opinion de quelques romantiques est manifestement fautive; ce qui est laid en soi, comme l'assassinat, ne saurait devenir beau en prenant des proportions excessives.
4° Le beau, c'est le bien, ont pensé Socrate et Platon. Cette notion est incomplète. Il y a des êtres qui sont bien, parce qu'ils possèdent toutes les perfections qui conviennent à leur nature, et qui ne sont pas pour cela des choses belles: exemple, une plante qui pousse.

II. — DE L'ART.

- I. — Nature de l'art.
- 1° Dans son sens le plus général, le mot *art* signifie l'ensemble des règles ou des moyens par lesquels on peut réaliser un certain effet: la serrurerie est un art, parce qu'elle apprend à manier le fer.
2° Le mot *art*, pris comme synonyme de *beaux-arts*, signifie la faculté de produire le beau.
3° C'est dans ce sens restreint que nous l'entendons ici.

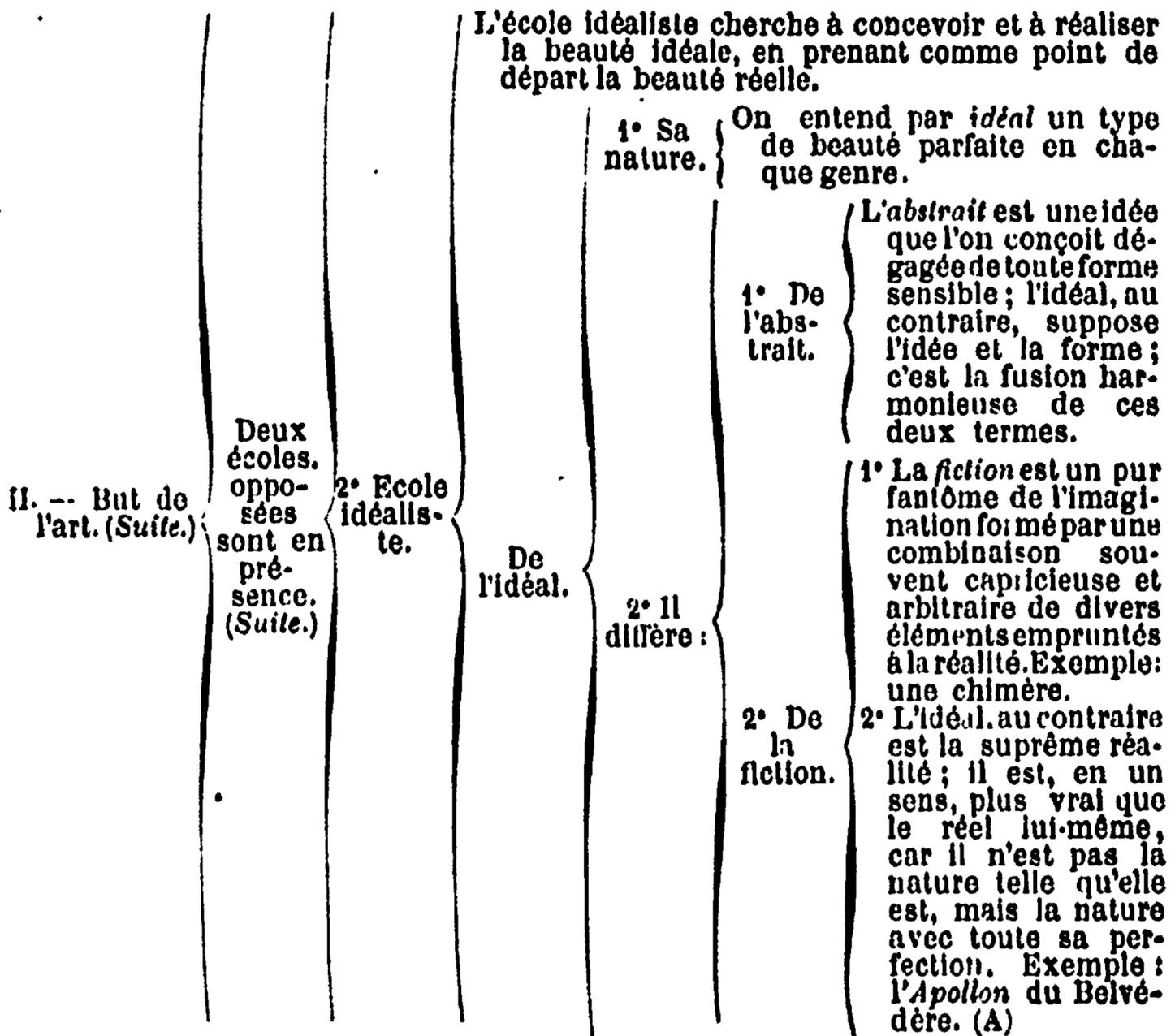
- II. — But de l'art.
- Deux écoles opposées sont en présence.
- 1° École réaliste.
- 1° *Exposé des théories*. L'art ne doit être autre chose que l'imitation de la nature; et comme la nature tout entière vient de Dieu, il faut tout imiter, tout reproduire, et mettre, dans les œuvres d'art, le beau à côté du laid, le difforme à côté du gracieux, etc.
2° *Réfutation*. — Sans doute, l'art a commencé par l'imitation, et la nature a quelque chose par quoi elle surpasse infiniment l'art, c'est la vie; mais hors de là, l'art peut à son tour surpasser la nature. Toute créature, en effet, est nécessairement défectueuse; elle n'exprime pas toute la beauté de son type, de son idée; le tableau est mélangé dans la nature de toutes sortes d'éléments étrangers, insignifiants, prosaïques, qui le souillent en altérant sa pureté. L'artiste doit purifier le beau réel et le transfigurer. (C)

besoin sans la puissance n'est qu'une maladie qui simule le génie, mais qui n'est pas lui. Le génie, c'est surtout, c'est essentiellement la puissance de faire, d'inventer, de créer. Le goût se contente d'observer et d'admirer. Le faux génie, l'imagination ardente et impuissante, se consume en rêves stériles, et ne produit rien ou rien de grand. Le génie seul a la vertu de convertir ses conceptions en créations. (V. Cousin, *Cours de l'Histoire de la philosophie*, t. II p. 171.)

A. — La véritable inspiration n'est que l'ordre animé et vivant. Dans l'inspiration, le cœur est chaud, la pensée nette, la main sûre ; toutes les puissances de l'artiste disciplinées et mises d'accord, marchent au but d'un même élan ; elles négligent momentanément les détails et le fini ; mais elles trouvent et tracent ces lignes générales et ces indications essentielles d'où dépend l'ordre du sujet, ou plutôt qui sont cet ordre même. (Ch. Levêque, *la Science du beau*.)

B. — Le sublime esthétique, pour nous, ce sera une forme particulière et comme un degré de la beauté. Il y a des beautés qui se révèlent en notre âme par une action si brusque, par un coup si instantané et si profond, elles nous jettent si violemment dans le monde idéal, qu'il y a en nous, avec le plaisir du beau, comme un saisissement, un frémissement intérieur. Il y a une secousse brusque, une agitation, une intensité d'activité imprimée à nos facultés de sentir, qui mêlent une souffrance épurée à une jouissance d'art ; c'est comme une crise d'enthousiasme, un accès d'extase et de délire esthétique. Le sublime surprend l'âme et en suspend pour un instant les forces vitales, pour les exciter plus vivement ensuite. Or, ce qui dans l'art est capable de produire de semblables effets, c'est l'énergie ou la grandeur, ou plutôt le plus haut degré d'énergie ou de grandeur des idées esthétiques révélées par les objets. Toute beauté élève et agrandit l'âme qui la contemple, puisqu'elle la met en face de ce qu'il y a de noble et de divin en nous... La beauté, quand elle est sublime, élève l'âme si haut, ou la ravit avec une si grande force, qu'elle n'en est pas moins surprise qu'heureuse ; un cri d'étonnement s'ajoute au cri de l'admiration ; au ravissement délicieux de contempler une beauté si pure mais si élevée, se mêle une certaine émotion inquiète de se sentir subitement transporté à ces hauteurs de la pensée ou elle éprouve comme un commencement de vertige. Mais si cette inquiétude sans danger, si ce vertige sans péril se prolongeait ou se répétait, l'esprit s'en lassait bien vite, et refuserait de suivre l'artiste sur ces sommets de l'idéal, trop élevés pour la faiblesse de l'imagination humaine. (A. Chaignet, *Principes de la science du beau*, p. 252.)

C. — On ne peut nier que la sculpture et la peinture n'imitent les corps, que la musique n'imitte la voix, que la poésie n'imitte la parole, et quelquefois, comme au théâtre, l'homme tout entier. L'architecture même imite jusqu'à un certain point, quoique très vaguement et généralement, quelques aspects de la matière inanimée



Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Le beau diffère-t-il de l'utile et de l'agréable ? — En quoi consiste-t-il ?
- 2° Quelles sont les différentes sortes de beau, et peuvent-elles se ramener à une beauté unique ?
- 3° Quel est l'objet de l'art ? — Quels sont les arts qui vous semblent les plus distingués ?
- 4° S'il y a un goût absolu, d'où viennent les contradictions des critiques et du public dans les lettres et dans les arts ?
- 5° Quel est le sens de ces diverses expressions employées dans la théorie des beaux-arts : l'imitation, la fiction, l'idéal ?
- 6° Analyser les principaux sentiments que fait naître en nous l'idée du beau et du sublime. Donner des exemples.
- 7° Caractériser et comparer les idées du vrai, du beau et du bien ; les rattacher à leur premier principe.
- 8° Quelles sont les différences entre les principes, les moyens et les fins de la science de l'art et de l'industrie ?

ou végétale. L'art imite donc un peu la nature, mais à quel degré ? La discussion à laquelle nous venons de nous livrer, nous a appris que l'art imite très peu et néglige souvent les formes qui n'expriment pas la beauté, tandis qu'il s'applique à saisir et à mettre en saillie les formes les plus propres à signifier clairement la belle force ou la belle âme. Ces formes sont le plus souvent noyées au milieu d'autres formes qui les cachent. Par une intuition rapide, l'artiste les démêle; puis il les accuse vivement, tandis qu'il supprime les autres, ou n'en conserve que ce qui est absolument nécessaire pour maintenir toutes les apparences de la vie. Or imiter ainsi, c'est-à-dire en reproduisant de préférence les manifestations les plus expressives de l'invisible, c'est beaucoup moins imiter que traduire; c'est beaucoup moins copier qu'interpréter. Ce dernier mot est le vrai; il rend exactement le procédé véritable et le seul légitime de l'art. L'art est donc l'interprétation de la belle âme ou de la belle force, au moyen de leurs signes les plus expressifs, c'est-à-dire au moyen des formes idéales. (Ch. Lévêque, *la Science du beau*, t. II, p. 7.)

A. — Toutes choses ont été faites d'après un type qui est leur perfection relative, et elles sont plus ou moins belles, selon qu'elles participent plus ou moins de l'immatériel et immortel exemplaire. C'est ce modèle idéal, entrevu, aimé, que l'art aspire à reproduire; c'est vers cette idée, vers cette lumière qu'il aperçoit briller sur tout objet réel, que l'artiste s'élance. C'est par là qu'il n'est pas seulement imitateur, copiste, mais que, dans un sens très vrai, il devient créateur. Saisir et réaliser l'idéal, voilà l'effort de l'art, voilà ce que tente le génie. Direz-vous que c'est mutiler la nature ? Non, c'est l'épurer et l'ennoblir; que c'est vouloir rectifier l'œuvre de Dieu ? non, c'est la comprendre, l'interpréter, la retracer. (M^{re} Dupanloup.)

MÉTAPHYSIQUE.

N° XXIV. — De la nature en général : Diverses conceptions sur la matière et sur la vie.

- Observations. {
- 1° La *métaphysique générale*, ou *ontologie*, est la science de l'être en général.
 - 2° La *métaphysique spéciale* s'occupe des propriétés essentielles ou fondamentales de certains êtres.
 - 3° Le programme universitaire ne comprend aucune question de *métaphysique générale* ; c'est une lacune que nous regrettons.
 - 4° La question indiquée ci-dessus est une question de *cosmologie* ou de *métaphysique spéciale* ; nous y répondrons après avoir donné quelques notions très sommaires d'ontologie.

- I. — Définitions. {
- 1° On donne le nom d'*être* à tout ce qui peut constituer l'objet d'une pensée, à tout ce qui existe ou peut exister.
 - 2° La possibilité est cette propriété que possède une chose de pouvoir exister. (A)
 - 3° L'essence d'un être est l'ensemble des propriétés sans lesquelles cette chose ne peut ni exister, ni être conçue par l'intelligence.
 - 4° L'*accident* d'une chose est l'ensemble des propriétés que cette chose peut avoir ou ne pas avoir.
 - 5° On appelle *substance* une chose qui n'a pas besoin d'être dans une autre pour exister, qui subsiste en elle-même et par sa propre consistance. Lorsque cette substance a une existence propre et distincte, elle prend le nom d'*individu*, et si l'individu est doué d'intelligence, on l'appelle *personne*.
 - 6° On appelle *mode* un état ou manière d'être des substances, ce qui n'a pas de consistance propre, et ne peut exister que dans une substance.
 - 7° On entend par *unité* l'état d'indivision en vertu duquel un objet est un et non plusieurs. On distingue l'*unité substantielle* ou *métaphysique*, l'*unité physique*, l'*unité morale*, etc.
 - 8° Pour la définition de la *vérité*, voir la Logique.
 - 9° La *bonté métaphysique* est l'être lui-même considéré comme chose accessible à l'amour et aux complaisances de la volonté ; la *bonté morale* est la conformité des actes de la volonté avec ce qui est aimable et digne de fixer nos complaisances.
 - 10° On appelle *être nécessaire* celui qui ne peut pas ne pas être : l'existence fait partie de son essence.
 - 11° L'*être contingent* est celui dont l'essence n'est point nécessaire.

A. *Possibilité*. — L'idée contenue dans ce mot est corrélatrice à celle d'impossibilité. En effet, l'affirmation de l'une entraîne la négation de l'autre. Les mots *possibilité* et *impossibilité* expriment des idées différentes, selon qu'on les applique aux choses en elles-mêmes ou seulement à la cause qui les peut produire. Toutefois ces idées ont des rapports très intimes, comme nous le verrons bientôt. Considérées relativement à un être, indépendamment de toute cause, la possibilité et l'impossibilité se nomment *intrinsèques*. Elles prennent le nom d'*extrinsèques* lorsqu'il s'agit d'une cause. Malgré la simplicité, la clarté apparente de cette définition, pour en saisir le sens d'une manière complète, il est indispensable de me suivre dans les différentes classifications que je vais exposer. — On s'étonnera peut-être que nous définissions l'impossibilité avant de définir la *possibilité*. Mais un peu de réflexion fera voir que cette méthode est logique. Le mot *impossibilité*, bien qu'il ait un sens négatif, n'en présente pas moins une idée positive, celle de contradiction entre les choses, d'exclusion, d'opposition, de lutte, pour ainsi dire; de telle sorte que cette contradiction venant à disparaître, nous concevons la *possibilité*. De là ces façons de dire: cela est possible, puisque rien ne s'y oppose, puisqu'il n'y a point de contradiction. Quoi qu'il en soit, la connaissance de l'impossible donne celle du possible, et vice versa. Quelques philosophes distinguent trois sortes d'impossibilités: l'impossibilité *métaphysique*, *physique* et *morale*... L'impossibilité *métaphysique* ou *absolue* est celle qui tient à l'essence même des choses; en d'autres termes, un fait est absolument impossible lorsque son existence entraînerait cette absurdité: être et ne pas être en même temps. Un cercle triangulaire est une impossibilité absolue, parce qu'il serait à la fois et ne serait point un cercle; parce qu'il serait et ne serait pas un triangle. Cinq égal à six est une impossibilité absolue, parce que cinq et cinq ne serait pas cinq. Un vice vertueux est une impossibilité absolue, parce qu'il serait et ne serait pas vice. — Ce qui est impossible absolument ne saurait exister en aucun cas. Lorsque nous disons que Dieu est tout-puissant, nous n'entendons point qu'il soit en son pouvoir de réaliser l'absurde. L'existence et la non-existence en même temps du monde, de Dieu, le vice-vertu et autres incohérences de cette sorte ne peuvent évidemment tomber sous l'action de la toute-puissance. Comme l'a fort ingénieusement observé saint Thomas, il faut dire que ces choses ne peuvent être faites, non que Dieu ne les peut faire. Il suit de là que l'impossibilité intrinsèque absolue entraîne également l'impossibilité extrinsèque absolue; c'est-à-dire que nulle cause ne peut produire ce qui, de soi, est absolument impossible. (Balmès, *Art d'arriver au vrai*, p. 31.)

- I. — Définitions. (Suite.)
- 12° On appelle *cause* ce qui produit quelque degré d'être, soit une substance, soit une modification de substance. Elle se divise en : cause *efficiente* ou cause *proprement dite*; cause *occasionnelle*, ou circonstance sans laquelle l'effet produit n'aurait pas eu lieu; cause *finale*, ou fin que l'agent se propose; cause *formelle*, ou forme que l'agent donne à son œuvre; cause *exemplaire*, ou idée sur laquelle il réalise cette même œuvre.
 - 13° On appelle *fin* le but que se propose l'agent.
 - 14° *L'ordre* est l'harmonieuse disposition des moyens par rapport à une fin. Deux choses constituent l'essence de l'ordre: une fin vers laquelle il y ait direction; des moyens propres à atteindre cette fin.
 - 15° *L'espace* est l'ordre de l'existence établi par le Créateur entre tous les êtres créés. (A)
 - 16° Le *temps* est l'ordre des successions qui ont lieu dans les êtres. (B)

- II. — Principes ontologiques.
- 1° Il faut affirmer d'une chose ce qui est renfermé dans elle.
 - 2° Ce qui n'est pas n'a pas de propriété.
 - 3° De ce qu'une chose existe, on peut conclure qu'elle est possible, mais non réciproquement.
 - 4° Personne ne donne ce qu'il n'a pas.
 - 5° Toute possibilité suppose une existence.
 - 6° La cause est toujours antérieure à son effet, d'une antériorité de temps ou de raison.
 - 7° La cause renferme tout ce qu'il y a de perfection dans son effet.
 - 8° Tout ce qui arrive à une fin.
 - 9° Qui veut la fin veut les moyens.

- Division de la question de cosmologie.
- Nous traitons :
- 1° De la composition substantielle des corps bruts.
 - 2° Des diverses théories imaginées pour expliquer la vie dans les êtres animés.

I. — DE LA COMPOSITION SUBSTANTIELLE DES CORPS BRUTS.

- Observation.
- 1° Cette question difficile a été fort débattue entre les philosophes.
 - 2° Nous nous bornerons à faire connaître les systèmes, en indiquant nos préférences.

- Quatre systèmes sont en présence :
- 1° *La matière et la forme.* (Aristote et les scolastiques.)
 - 2° *L'atomisme pur.* (Leucippe, Démocrite, Epicure, Gassendi.)
 - 3° *Le dynamisme.* (Leibnitz, Boscovich.)
 - 4° *L'atomisme chimique.* (La plupart des chimistes et physiologistes modernes.)

- I. — La matière et la forme.
- Tous les corps sont composés de deux éléments: l'un indéterminé, l'autre actif et déterminant:
- 1° La matière pure, ou matière première.
- La matière pure est une réalité indéterminée, c'est-à-dire indifférente à être tel ou tel corps, et incapable d'exister en elle-même, car elle n'est pas un principe d'unité et d'activité. Les scolastiques la définissent : « La substance physiquement incomplète déterminable par la forme substantielle pour constituer un corps naturel. »

A. — Il faut remarquer que l'espace n'est pas quelque chose de distinct de la série des lieux qui sont occupés ou qui peuvent être occupés par les corps. En effet, un lieu se définit : une partie de l'espace. Or le lieu est externe ou interne. Le lieu externe d'un corps est l'espace qui se trouve à l'extérieur du corps. Le lieu interne d'un corps est la partie de l'espace occupée par ce corps. Après ces préliminaires, on peut argumenter ainsi : L'espace est la collection des lieux internes ou externes que les corps peuvent occuper ou occupent réellement. Or la place, soit externe, soit interne d'un corps, est la relation de coexistence de ce corps avec les autres corps ou de quelques parties de ce corps, avec d'autres parties; donc l'espace est la série des relations de coexistence entre les corps qui existent en même temps, ou, comme le dit Leibniz, l'ordre des coexistants, en tant qu'ils existent en même temps. (Abbé Guers, *Vrais principes de Philosophie scolastique.*)

B. — En présence d'une relation de succession, le temps se conçoit aussitôt : mais, en son absence, il disparaît, sans pouvoir se définir ni se concevoir. En effet, supposons un fait : par exemple, la nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je conçois aussitôt, et je puis définir le temps où le fait s'est produit, par sa relation avec les faits qui l'ont précédé et avec les faits qui l'ont suivi. Supposons, au contraire, un fait qui ne soit précédé ni suivi d'aucun fait, par exemple, la création d'un être solitaire, et dans lequel il n'y aurait aucune succession. N'est-il pas impossible de concevoir et de définir le temps de ce fait, c'est-à-dire de répondre à cette question : A quelle époque tel être fut-il créé ? Donc, en présence de la relation, le temps se conçoit, et en son absence, il ne peut ni se concevoir, ni se définir. De plus, lorsqu'on change la relation de succession, aussitôt le temps change dans le concept ; mais lorsque la relation ne change pas, le temps ne change pas dans le concept.... Donc le temps consiste en une relation de succession. (Abbé Guers, *ouvrage cité*, p. 151.)

I. — La matière et la forme. (Suite.)	Tous les corps sont composés de deux éléments; l'un indéterminé, l'autre actif et déterminant: (Suite.)	2° La forme substantielle.	La forme est une autre réalité, principe d'unité et d'action, qui détermine la matière à être tel corps ou tel autre. On l'appelle <i>forme</i> , parce que c'est elle qui constitue le corps concret. On l'appelle <i>forme substantielle</i> , parce que son union avec la matière est nécessaire pour constituer une substance. Les scolastiques la définissent : « Une substance physiquement incomplète, déterminant la matière à constituer un corps naturel. »
	Remarques.	<ol style="list-style-type: none"> 1° Les bornes de ce traité ne nous permettent pas d'exposer les preuves sur lesquelles s'appuient les partisans de ce système. 2° Il faut reconnaître qu'il s'adapte, mieux que tout autre, à l'exposé du dogme catholique. 3° Il est en parfait accord avec les récentes découvertes des sciences. (A) 	
II. — L'atomisme pur.	1° Exposé.		Les corps sont composés d'un nombre infini d'atomes crochus et improdus, qui, après avoir été mêlés dans des tourbillons éternels, ont été enfin agencés par le hasard, de manière à former une combinaison durable, celle des corps et du monde actuel. Selon Démocrite, ces atomes sont étendus, mais si petits, qu'on ne peut les diviser sans les détruire, et ils n'ont entre eux aucune différence essentielle.
	2° Appréciation.		<ol style="list-style-type: none"> 1° D'après les atomistes, toute l'essence des corps est dans l'étendue. (B) 2° Par conséquent, ce système n'explique ni l'inséparabilité des atomes, ni l'impenétrabilité de la matière, ni les autres propriétés physiques. 3° L'atomisme n'explique pas la composition substantielle des corps, il ne fait que reculer la question, les atomes étant eux-mêmes de petits corps.
III. — Le dynamisme.	1° Exposé.		Selon Leibniz, les corps se composent d'êtres ou points simples, doués de forces attractives et répulsives. Les forces répulsives tiennent les molécules à un certain intervalle, et produisent ainsi le phénomène de l'étendue. Les forces attractives unissent entre elles ces mêmes molécules, et produisent ainsi la variété des corps. Ces points ou éléments simples, sont appelés <i>monades, entéléchies, formes, énergies</i> . (C) Ces monades sont en nombre infini dans chaque corps composé, différent entre elles, n'occupent aucun espace, et sont douées d'une certaine perception, en vertu de laquelle s'opèrent leurs mouvements et leurs combinaisons. De plus, elles sont essentiellement actives, mais d'une activité purement interne; chacune d'elles éprouve des modifications déterminées à l'avance par Dieu, de manière à s'harmoniser avec les modifications des autres.
	2° Appréciation.		<ol style="list-style-type: none"> 1° Le dynamisme détruit l'étendue physique des corps; des éléments simples excluent essentiellement toute étendue, et ne suffiront jamais à l'expliquer. 2° Il détruit la distinction essentielle des corps. En effet, le rapport, quel qu'il soit, des monades entre elles, et leur collocation respective et accidentelle n'expliqueront jamais la diversité substantielle des corps.

A. — La fermeté avec laquelle le système de la matière et de la forme a été soutenu par les scolastiques fait dire à Suarez qu'on ne saurait le repousser sans faire preuve d'une grande ignorance, et que ses rapports intimes avec les dogmes de notre foi ne contribuent pas peu à l'accréditer et à le rendre plausible. (Liberatore, *Du composé humain*, p. 340.)

B. — Le principe fondamental de l'atomisme est faux, car l'étendue n'est pas l'essence des corps. En effet : 1° L'étendue étant le placement des parties du corps en dehors des parties, suppose la résistance de ces parties. Or la résistance est une action, et toute action suppose l'être déjà constitué dans son essence. Il faut être avant d'agir. Donc l'étendue est une qualité des corps, mais non pas leur essence. 2° Si l'étendue était l'essence du corps, la compénétration du corps serait métaphysiquement impossible. Or la compénétration est possible, et même certaine, ainsi que le prouve souvent la révélation. Si l'atomisme pur était vrai, on ne saurait admettre, en effet, d'aucune manière le sacrement de l'Eucharistie. — De plus, l'atomisme détruit la diversité substantielle des corps. D'après lui, en effet, cette diversité n'est constituée que par la disposition accidentelle des atomes primitifs des corps. (Abbé Guers, *ouvrage cité*, p. 216.)

C. — L'univers, suivant Leibniz, est plein de vie, plein d'âmes ou de forces, toutes simples, qu'il appelle des unités, des *monades*, et d'où émanent toutes les actions physiques ou morales. Les Cartésiens réduisaient la matière à l'étendue, comme l'âme à la pensée ; mais l'étendue n'est qu'une conception mathématique, une véritable abstraction, cachant la vraie réalité, à savoir la force qui produit ce mouvement de diffusion, ou d'extension, la chose qui s'étend et la sensation de l'étendue. La matière est divisée et composée ; mais de quoi se compose-t-elle ? Non pas d'éléments eux-mêmes composés, ce qui implique contradiction : l'idée de composition entraîne celle de simplicité. Les éléments matériels sont donc simples. Sont-ils des atomes, c'est-à-dire des points physiques comme Démocrite l'a pensé ? Non, puisque alors ils seraient eux-mêmes étendus et décomposables à l'infini, sans que jamais on puisse trouver de quoi se compose une chose qui cependant est composée. Sont-ce des points mathématiques n'ayant aucune dimension ? Pas davantage, puisque ces points ne sont que des conceptions de l'esprit, des néants d'étendue. Ce sont des *points métaphysiques*, c'est-à-dire des centres d'action, constituant chacun une force : « car il y a de l'action partout : point de corps sans mouvement, point de substances sans efforts. » Le monde n'est pourtant pas le développement d'une force unique, comme Spinoza le pensa : il renferme, au contraire, un nombre infini de forces, ayant chacune leur nature propre, et leur mode d'action différent ; loin d'être seulement l'unité, il est avant tout la variété et le nombre... Le monde ainsi constitué, il s'agit de savoir quels sont les rapports des forces entre elles, sans quoi l'univers n'a plus d'unité, s'éparpille en monades, et tombe en

IV. — L'atomisme chimique.

1° Exposé.

1° Tous les corps se divisent en corps *simples* et en corps *composés*. Les corps simples sont ceux que l'analyse chimique n'a pas encore pu résoudre en d'autres corps de nature différente; *ex.*: le fer; les corps composés sont ceux que l'analyse peut résoudre en d'autres corps; *ex.*: l'eau.

2° Tous les corps, simples ou composés, sont formés de molécules ou particules plus petites. Les molécules qui composent les corps simples sont appelées molécules *intégrantes*; celles qui forment les corps composés portent le nom de molécules *constituantes*.

3° Les molécules intégrantes et constituantes sont douées d'une force intrinsèque qu'on appelle attraction moléculaire; elle porte le nom particulier de *cohésion* lorsqu'elle unit des molécules intégrantes, et d'*affinité chimique*, lorsqu'elle rapproche des molécules constituantes. (A)

4° Les dernières particules qu'on peut obtenir par l'extrême division des molécules intégrantes portent le nom d'*atomes primitifs*. Ce sont les premiers éléments des corps.

2° Appréciation.

1° Ce système est adopté par la plupart des savants, mais plutôt comme hypothèse que comme vérité démontrée.

2° On peut adresser aux partisans de cette doctrine le même reproche qu'aux atomistes purs: ils donnent pour éléments constitutifs aux corps les corps mêmes. (B)

II. — DE LA VIE ET DE SON PRINCIPE.

I. — Nature.

1° La vie est l'activité intérieure par laquelle un être se meut lui-même.
2° On entend par principe vital cette force secrète qui préside aux diverses fonctions des êtres organisés: nutrition, contraction musculaire, perception sensible, etc.

II. — Degrés de la vie. On distingue:

1° La vie *végétative*, dont les fonctions sont la nutrition, l'accroissement et la reproduction.
2° La vie *animale*, qui, outre les précédentes, possède les fonctions de *relation*, c'est-à-dire la *sensibilité physique* et la *perception du monde extérieur*, les *appétits*, la *contractilité musculaire et nerveuse*.
3° La vie *intellectuelle*, qui, chez l'homme, s'ajoute aux deux autres, et se manifeste par les actes de la raison et de la volonté. (B)

III. — Diverses théories sur le principe vital.

1° Animisme.

1° Exposé.

1° D'après les animistes, l'âme raisonnable est le principe de la vie animale et de la vie végétative aussi bien que de la vie intellectuelle.
2° Cette doctrine, indiquée dans Aristote, a été admise par saint Thomas et les philosophes scolastiques du moyen âge.

2° Appréciation.

1° Cette doctrine est la seule qui laisse intacte l'unité d'être et de *principe d'action* qui doit se trouver dans le composé humain.
2° Seule aussi, elle explique bien l'étrait enchaînement et la dépendance mutuelle de nos facultés.

poussière. Nous croyons, nous, que les forces agissent les unes sur les autres, que l'action réciproque est même leur nature, et que c'est en cela surtout qu'on les appelle des forces vives et actives. Leibniz, pour des raisons de système, estime, au contraire, qu'elles sont enfermées en elles-mêmes, qu'elles concentrent toute leur énergie, et se développent sans que rien d'elles puisse passer au dehors. (E. Charles, *Métaphysique*, p. 524.)

A. — Nous appelons atomes une substance étendue sans aucune discontinuité. Les atomes premiers, liés entre eux par des formes qui leur appartiennent, forment les *atomes chimiques* et les molécules. Les atomes tels que nous les concevons, sont des substances non seulement étendues, mais douées d'une activité dynamique externe. L'étendue n'est réelle que par la puissance résistante et par l'iménétrabilité qui est une force limitée à un certain espace, mais invincible dans ses limites. L'étendue d'une substance inactive serait une étendue nulle ou purement idéale, l'étendue de rien ou l'étendue d'une chose abstraite quelconque, par exemple, l'étendue d'une figure géométrique, que l'esprit connaît, mais qui n'appartient à aucun corps réel. Des atomes étendus, mais privés de toute activité essentielle, seraient des substances sans attributs ; car tout attribut implique l'activité. Ce seraient des substances sans loi, toute loi étant une loi d'activité. Une substance inactive serait donc l'abstrait pur, c'est-à-dire le néant. Il ne pourrait y avoir en elle aucune manière d'être ; car, qui dit manière d'être, dit existence réelle et persistante. (H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*.)

B. — Ce système (l'atomisme chimique) est inadmissible : le premier reproche qu'on peut lui faire, c'est d'admettre que l'activité réside en un sujet étendu ; la matière est étendue et active ; mais ces deux propriétés doivent être attribuées à deux principes différents. — De plus, l'atomisme dynamique n'explique ni la distance, ni le mouvement, puisqu'il n'a pour les expliquer que le *néant* des vides qu'il met entre les atomes des corps. Enfin, M. Martin, en douant ces atomes d'une force dynamique externe, suppose une action à distance que nous démontrerons impossible. (R. P. Regnault, *Cours de Philosophie*, p. 354.)

C. — S'il fallait définir la vie d'un seul mot, qui, en exprimant bien ma pensée, mît en relief le caractère qui, suivant moi, distingue nettement la science biologique, je dirais : c'est la création.... Quand un poulet se développe dans un œuf, ce n'est pas la formation du corps animal, en tant que groupement d'éléments chimiques, qui caractérise naturellement la force vitale ; ce groupement ne se fait que par suite des lois qui régissent les propriétés chimico-physiques de la matière ; mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie, et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous

<p>III. — Diverses théories sur le principe vital. (Suite.)</p>	<p>1° Ani- misme. (Suite.)</p>	<p>2° Ap- précia- tion. (Suite.)</p>	<p>3° Pour ces raisons, nous la préférons aux trois autres que nous allons exposer. (A)</p>
	<p>2° Méca- nisme.</p>	<p>1° Ex- posé.</p>	<p>1° Les mécanistes ou <i>dynamistes</i> prétendent que les causes des phénomènes vitaux se réduisent aux lois de la mécanique, de la physique et de la chimie, et que, par conséquent, toutes les fonctions vitales ne sont que des applications particulières des propriétés générales de la matière. (Descartes, Malebranche, etc.)</p>
	<p>2° Méca- nisme.</p>	<p>2° Ap- précia- tion.</p>	<p>1° Si un tissu organisé, par exemple une branche d'arbre, n'est que le résultat d'une élaboration chimique, comment la science ne peut-elle pas en produire une, même après les combinaisons les plus multipliées? 2° Les forces brutes de la nature ne peuvent pas donner la raison de ces phénomènes si mystérieux de l'assimilation, de l'accroissement des tissus, qui caractérisent cependant la vie.</p>
	<p>3° Orga- nicis- me.</p>	<p>1° Expo- sé.</p>	<p>On appelle <i>organicisme</i> le système qui fait dériver la vie de l'organisation, c'est-à-dire d'une certaine structure ou composition des matériaux organiques. La raison principale donnée par les organicistes est que toute altération de l'organisme modifie ou altère la vie, que la destruction de structure entraîne la mort. La vie n'est donc que l'effet d'une certaine combinaison particulière de la matière. (Broussais, Magendie, etc.)</p>
<p>4° Vita- lisme.</p>	<p>1° Ex- posé.</p>	<p>Les organicistes admettent que la vie est un effet de l'organisation; mais l'organisation est elle-même un effet; quelle en est donc la cause? La disposition organique explique comment le mouvement vital s'opère, mais n'explique pas le mouvement, et ne saurait exister elle-même sans une cause première organisatrice.</p>	
<p>4° Vita- lisme.</p>	<p>2° Ap- précia- tion.</p>	<p>Suivant le <i>vitalisme</i>, la vie n'est pas un effet, mais une cause. Les partisans de cette doctrine placent le siège et le principe de la vie dans une substance distincte de l'homme raisonnable et du corps organisé, mais dont la nature reste toujours inexpliquée. (Barthez, Lordat, etc.) 1° Le vitalisme est contraire à la conscience, qui ne dit absolument rien de l'existence en nous de ce principe vital. 2° Il est contraire à la nature de l'homme, car il en fait un composé, non de deux, mais de trois substances.</p>	

l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. Ici comme partout, tout dérive de l'idée, qu'elle seule crée et dirige; les moyens de manifestations physico-chimiques sont communs à tous les phénomènes de la nature, et restent confondus pêle-mêle, comme les caractères de l'alphabet dans une boîte, où une force va les chercher pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers. C'est toujours cette même idée vitale qui conserve l'être, en reconstituant les parties vivantes désorganisées par l'exercice, ou détruites par les accidents et par les maladies. (Cl. Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, p. 161.)

A. — La conscience nous découvre, au-dedans de nous, dans l'âme elle-même, un effort permanent, une continuelle action sur tous nos organes. Comment ne pas identifier cette énergie motrice de l'âme, dont nous avons conscience, avec cette autre énergie motrice, dans laquelle, selon la physiologie, consiste la vie? L'âme est un principe de mouvement, et tous les phénomènes de la vie ne sont que des mouvements dans les organes. Comment les attribuer à un autre principe qu'à cette âme elle-même qui meut continuellement le corps, comme la conscience l'atteste? Il en est d'ailleurs de ce sentiment de l'effort, comme de la perception de ce qui se passe dans les organes, comme du sens interne de la vie. Plus ou moins confus, à cause de la continuité et de la monotonie, quand tout marche suivant le cours ordinaire, il devient, lui aussi, tout à coup distinct, à l'endroit de telle ou telle fonction vitale surexcitée, ou bien encore, il nous laisse le sentiment d'une lacune manifeste dans sa continuité et son universalité en cessant d'agir sur quelque point paralysé de notre organisme. Rien, en effet, ne fait mieux ressortir la conscience continue de l'énergie vitale que le sentiment, pour ainsi dire, en sens inverse, que nous éprouvons, quand, pour une cause quelconque, par une paralysie, ou même par un simple engourdissement, cet effort se trouve tout à coup impuissant à certaines parties de l'organisme. Un membre, en effet, est-il paralysé: à l'instant il cesse d'être aperçu par le moi comme sien; à l'instant, il se fait, pour ainsi dire, un vide très vivement senti au sein de cette énergie vitale, que l'âme exerce sur toutes les parties de l'organisme. Ainsi, le sentiment contraire que nous éprouvons quand cette puissance vient à cesser d'agir sur un point quelconque, achève de confirmer qu'elle n'échappe pas à la conscience. Rien ne nous fait mieux apercevoir qu'elle était bien réellement sentie, que ce que nous éprouvons quand elle ne l'est plus. — Tout donc nous conduit à cette conclusion, que la vie n'est pas un être à part, mais une puissance de l'âme, comme la sensibilité et l'intelligence. Elle est inférieure, sans doute, par la dignité; mais elle est la base de toutes les autres, elle est la puissance primitive et fondamentale sur laquelle toutes les autres sont entées. L'âme peut être sans la pensée, elle ne peut pas être sans la vie; la vie peut se séparer de la pensée, mais non pas la pensée de la vie. L'âme est donc essentiellement vivifiante; l'âme, comme dit Platon dans

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° La connaissance scientifique du monde diminue-t-elle ou augmente-t-elle notre admiration pour son auteur ?
- 2° Quel est le sens de cet aphorisme de Bacon : « Vere scire est scire per causas ? »
- 3° Faire connaître les caractères qui permettent de distinguer avec précision l'étendue, l'espace et l'immensité.
- 4° Dites ce que vous savez sur les éléments constitutifs de la matière et sur les conceptions diverses des philosophes à ce sujet.
- 5° Qu'est-ce que la vie ? Quel en est le principe chez l'homme ?
- 6° Expliquer cette maxime : « Dans la nature, il ne se fait rien par saut ; les transitions entre les genres et les espèces sont ménagées avec le plus grand soin.
- 7° Démontrer la loi de continuité qui se manifeste dans l'univers, et expliquer par là la beauté et la magnificence de l'œuvre divine.

THÉODICÉE.

N. XXV. — Dieu, la Providence. — Le problème du mal.

Observations préliminaires. { 1° Les manuels universitaires qui se succèdent depuis quelques années consacrent à la Théodicée des développements de plus en plus restreints ; c'est l'indice d'une tendance fâcheuse, contre laquelle les philosophes catholiques doivent réagir. (A)
2° Obligé de nous renfermer dans les bornes d'un résumé synoptique, nous essayerons toutefois de répondre aux principales questions que l'on a coutume de résoudre dans cet important traité.

I. — Nature de la Théodicée. { 1° La Théodicée peut se définir : la science rationnelle de Dieu.
2° Elle diffère de la théologie en ce qu'elle part des données de la raison, tandis que la théologie s'appuie directement sur l'autorité de Dieu.

II. — Division de la Théodicée. { Nous répondrons à ces trois questions ? { 1° Dieu existe-t-il ?
2° Quelle est sa nature ?
3° Quelles sont ses œuvres ?

REMARQUE. — Nous ajouterons un paragraphe complémentaire qui traitera des principales erreurs sur Dieu.

le *Phédon*, apporte partout la vie avec elle. Telle est la double démonstration psychologique tirée des perceptions insensibles et du témoignage direct de la conscience, que nous opposons à ceux qui veulent mettre la vie en dehors de l'âme, et placer le corps sous le gouvernement d'un autre principe. On a dit de Dieu : *Deus unus aut nullus*; nous dirons de l'âme avec autant de vérité : *Animus unus aut nullus*. (Boullier, *Du principe vital et de l'âme pensante*, p. 378.)

A. — La curiosité (des critiques modernes) pour les évolutions et les formes de l'idée religieuse peut s'allier, nous le savons, avec un dédain absolu pour le contenu de ces formes, pour le résultat dogmatique de ces évolutions. Les religions n'ont plus qu'une valeur archéologique. On les classe avec l'indulgence de l'antiquaire sur les tablettes de l'histoire, comme les vases étrusques dans un musée. On en étudie le relief extérieur et les contours; on en détaille avec une passion d'artiste l'ornementation et le décor; on tâche de reconstruire par l'imagination la vertu plastique de l'esprit humain qui inventa cette forme religieuse, qui s'incarna en elle et se manifesta par elle; mais ce but atteint, tout est fini. Pour ces artistes délicats, chaque religion n'a d'intérêt que par son histoire ou plutôt par l'histoire des dispositions de l'esprit humain qu'elle révèle dans une certaine série de siècles.... Une érudition étendue et variée plus que profonde, recueillie dans les travaux de la philologie et de l'exégèse allemande, mais atténuée, déguisée, habile à ne prendre dans chaque matière et à n'offrir à des lecteurs français que la fleur des choses, ayant à cœur d'épargner la peine à des esprits pressés et toujours prête à donner son affirmation en guise de preuve pour aller plus vite au but; sur ce fond varié, sur cette substance légère une grâce attendrie; une mélancolie amoureuse de ce qu'elle détruit; une poésie qui vibre dans l'âme du critique à tous les échos de ces belles doctrines qu'un devoir cruel le contraint de dissoudre; le secret charmant de nous enlever nos plus chères illusions en nous persuadant qu'on chérit ces illusions et qu'on les respecte plus que nous-mêmes; un don singulier de s'émouvoir aux grands noms qu'adore la foule humaine, même après qu'on a réduit ces mots à ne plus exprimer aucune réalité, voilà ce qui, dans la nouvelle critique religieuse, ravit la faveur, l'enthousiasme même. Son œuvre s'accomplit aux applaudissements du grand nombre; et je ne sais qui j'admire le plus dans ce succès, l'art des uns ou l'entraînement des autres. (E. Caro, *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, p. 16)

I. — DIEU EXISTE-T-IL

- I. — Possibilité et utilité des preuves de l'existence de Dieu.
- 1° La démonstration de l'existence de Dieu est rejetée comme inutile par ceux qui prétendent qu'il n'y a pas de véritables athées; comme impossible, par ceux qui soutiennent que l'existence de Dieu est une vérité première, et que les premiers principes ne se démontrent pas.
 - 2° Nous répondons : 1° que de fait, il y a des athées, non seulement pratiques, mais encore spéculatifs; donc la démonstration que nous entreprenons n'est pas inutile; 2° que, de plus, elle est possible, parce que pour l'homme il y a des vérités plus évidentes, de prime abord, que l'existence de Dieu. (A)

- II. — Division des preuves de l'existence de Dieu.
- On divise ordinairement ces preuves en trois catégories :
- 1° Preuves *morales*, tirées de la croyance du genre humain.
 - 2° Preuves *physiques*, fondées sur des faits de la nature matérielle, accessible à nos sens.
 - 3° Preuves *métaphysiques*, tirées, soit de la conscience, soit de la raison.

- I. — Preuves morales, tirées :
- 1° Du consentement unanime des peuples.
 - 2° Développement.
- 1° Résumé de l'argument.
- Le consentement unanime et constant de tous les peuples reconnaît l'existence d'un Être suprême.
Or, on doit admettre ce que reconnaît un pareil consentement.
Donc, on doit admettre l'existence d'un être supérieur à la nature créée.
- 1° *Preuves de la majeure.* — Les poètes, les philosophes, les historiens, les lois de tous les peuples, les relations des voyageurs, nous prouvent que toutes les nations ont eu l'idée d'un Être suprême. Dans toutes les langues, nous trouvons des mots qui le désignent; de plus, les religions, les jours de fête, les autels, les sacrifices, les prières, prouvent que dans tous les temps, tous les peuples ont reconnu un Être souverain, auquel ils adressaient leurs vœux. (B)
- 2° *Preuves de la mineure.* — On démontre en logique que le consentement général des peuples, lorsqu'il a pour objet une vérité importante pour la conduite morale de la vie, est un moyen infallible de reconnaître la vérité; et il faut bien avouer que l'existence de Dieu est une vérité de ce genre. On pourrait ajouter qu'un pareil consentement ne peut venir, ni de l'éducation (dont les préjugés ne sont pas universels), ni de la fraude des prêtres ou des législateurs (qui n'auraient pu faire prévaloir une erreur si opposée aux passions des hommes); ni de la

A. — J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie; car, bien qu'il nous suffise, à nous autres, qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve les deux choses par raison naturelle; et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu, ni par l'attente d'une autre vie; et quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les saintes Écritures, et, d'autre part, qu'il faut croire les saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu (la raison de cela est que la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe), on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle. (Descartes, *Méditations métaphysiques*.)

B. — Ex tot generibus nullum est animal, præter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei; ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta, neque tam fera, quæ non, etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. (Cicéron, *De legibus*, l.)

— Vous pourrez voir des cités privées de murailles, de maisons, de gymnases, de lois, de monnaie, de culture des lettres; mais un peuple sans dieux, sans prières, sans serments, sans rites religieux, sans sacrifices, nul n'en vit jamais. (Plutarque, *Contra Colotes*.)

— Qu'on nous montre un peuple sans Dieu, sans foi, sans culte. On ne le tentera même pas. Depuis l'origine des sociétés, un pouvoir supérieur, qui n'est que la raison sociale, éclairée par une raison plus haute encore, prosterne le genre humain au pied des autels; et de tous les points de la terre une voix puissante n'a cessé de monter vers les cieux, pour y porter les prières et les adorations des mortels. Qu'importe, dans ce magnifique concert, le silence de quelques hommes? Qu'importent leurs opinions et leurs doutes solitaires? En accusant d'erreur toutes les nations et tous les siècles, ils se convainquent eux-mêmes de folie; car quelle folie plus extrême que d'opposer à la raison générale sa propre raison? (Lamennais, *Essai sur l'indifférence*.)

I. — Preuves morales, tirées : (Suite.)	1° Du consentement unanime des peuples. (Suite.)	2° Développement. (Suite.)	crainte (on ne se représente pas Dieu comme un tyran); ni de l'ignorance (les plus illustres savants ont cru à l'existence de Dieu). 3° Donc la conclusion précédente s'impose logiquement.
		3° Portée de l'argument.	Le consentement général des hommes proclame l'existence, non pas de l'Être infiniment parfait, mais seulement d'un être bien supérieur aux hommes, de qui nous dépendons, et auquel nous devons obéissance.
	2° De la loi morale.	1° Résumé de l'argument.	Il existe une loi naturelle. Or, cette loi vient d'un législateur. Donc, il existe un législateur suprême.
		2° Développement.	1° <i>Preuve de la majeure.</i> — On la tire du témoignage de la conscience, qui se reconnaît et se sent obligée à certains devoirs; qui se réjouit et s'approuve quand elle a bien fait; s'attriste et se condamne quand elle a mal agi. 2° <i>Preuve de la mineure.</i> — Il n'y a pas de loi sans législateur, comme il n'y a pas d'effet sans cause. Or cette loi naturelle, absolue, immuable, universelle, ne peut avoir pour auteur qu'un être exerçant sur l'humanité les droits d'un maître et d'un législateur souverain. (A) 3° Donc Dieu existe.
		3° Portée.	(La portée de cette preuve est la même que celle de la preuve précédente.)
II. — Preuves physiques, tirées:	1° De l'ordre du monde.	1° Résumé de l'argument.	Il existe un ordre admirable dans l'univers entier. (B) Or cet ordre ne peut exister sans une cause infiniment intelligente. Donc il existe une cause souverainement intelligente de l'ordre de la nature, cause que nous appelons Dieu.
		2° Développement.	1° <i>Preuves de la majeure.</i> — a) L'harmonie existe dans le système planétaire, dans le mouvement si varié et en même temps si régulier des astres. b) Dans le règne minéral [lois d'attraction, de répulsion, de cohésion, etc.]; l'air convient admirablement au vol des oiseaux et à la respiration de tous les animaux, etc. c) Dans le règne végétal; la terre nourrit les plantes de son suc vivifiant, qui se transforme tous les ans

B. — La conscience morale parle au nom d'une loi obligatoire, et nous impose des devoirs. Or ce n'est pas nous qui avons établi cette loi. Si nous en étions les auteurs, elle ne nous contrarierait pas, elle ne serait jamais en opposition avec nos instincts et nos désirs; nous l'aurions faite conforme à notre intérêt, à nos tendances et à nos passions. Donc l'existence de cette loi implique un législateur suprême, qui l'a gravée dans nos âmes, et qui nous commande de lui obéir. (Aulard, *Éléments de Philosophie*, p. 332.)

— Nous ne sommes sous la dépendance morale d'aucune puissance humaine. Un être infini et parfait peut seul légitimement commander à l'homme... Dieu, source universelle de l'être et de la vie, est aussi l'auteur éternel et l'infaillible gardien de la loi morale. (A. de Margerle, *Théodicée*, t. I.)

A. — Peut-on contempler le ciel et regarder tout ce qui s'y passe, sans voir avec toute l'évidence possible qu'il est gouverné par une suprême, par une divine intelligence? Quiconque viendrait à former là-dessus quelque doute, pourrait aussi douter s'il y a un soleil; l'un est-il plus visible que l'autre? Est-ce donc être homme que d'attribuer au hasard, et non à une cause intelligente, les mouvements du ciel si certains, le cours des astres si régulier, toutes choses si bien liées ensemble, si bien proportionnées et conduites avec tant de raison, que notre raison s'y perd elle-même? Quand nous voyons des machines qui se meuvent artificiellement, une sphère, une horloge et autres semblables, nous ne doutons pas que l'esprit n'ait eu part à ce travail. Douterons-nous que le monde soit dirigé, je ne dis pas simplement par une intelligence, mais par une excellente, par une divine intelligence, quand nous voyons le ciel se mouvoir avec une prodigieuse vitesse, et faire succéder annuellement l'une à l'autre les diverses saisons qui vivent, qui conservent tout? Il n'est pas besoin de disputer ici, il suffit d'ouvrir les yeux pour contempler la beauté de ces merveilles dont nous rapportons l'origine à une Providence divine. (Cicéron, *De natura Deorum*, lib. II, traduction de Martin de Noirlieu.)

II. — Preuves physiques, tirées : (Suite.)

1° De l'ordre du monde. (Suite.)

2° Développement. (Suite.)

en feuilles, rameaux, fleurs, fruits, etc. d) Dans le règne animal : il suffit de considérer la structure du corps de l'homme.

(A)
2° *Preuve de la mineure.* — L'ordre qui règne dans l'univers dépend, ou bien de la matière, ou bien du hasard, ou bien d'un ordonnateur souverainement intelligent. Or, a) l'ordre de l'univers ne dépend pas de la matière, car ce qui est matière est inintelligent et inerte; b) il ne dépend pas du hasard, car le hasard est précisément la négation de l'ordre; donc il dépend d'un ordonnateur intelligent; de plus cet ordonnateur a dû prévoir toutes les collisions, tous les événements possibles, toutes les actions libres de l'homme qui auraient pu troubler l'ordre général, ce qui réclame une intelligence infinie.

3° Donc il existe un ordonnateur souverainement intelligent.

Cette preuve ne démontre pas la nécessité d'un Dieu unique, infini en perfections, nécessaire et créateur; elle prouve seulement l'existence d'un Être souverainement intelligent, puissant et bon, cause de l'ordre physique.

3° Portée.

Tout mouvement suppose un premier moteur.

Or le mouvement existe dans la matière.

Donc il existe un premier moteur qui a imprimé le mouvement à la matière. (Nous appelons Dieu ce premier moteur.)

1° Résumé de l'argument.

1° *Preuve de la majeure.* — Il faut, pour expliquer l'existence du mouvement, ou admettre un moteur premier et immobile, ou supposer une série indéfinie de moteurs se transmettant le mouvement les uns aux autres; or une série indéfinie actuellement réalisée est impossible; donc il faut admettre un premier moteur; donc la majeure est vraie.

2° Du mouvement de la matière.

2° Développement.

2° *A la mineure.* — Le mouvement existe dans la matière; c'est un fait d'expérience; mais, d'autre part, la science nous apprend qu'il ne lui est pas essentiel, car la matière est par elle-même indifférente au repos ou au mouvement.

3° Donc il existe un premier mo-

A. — Non seulement le corps humain est l'ouvrage d'un dessein profond et admirable; mais encore ce dessein merveilleux paraît dans les sensations et les choses qui en dépendent. Il n'y a guère de machines qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée l'apre artère, comme une espèce de flûte douce, qui modifie l'air et diversifie les tons. La langue est un archet... L'œil a son cristallin où les réfractions se ménagent avec plus d'art que dans les verres les mieux taillés; il a aussi sa prunelle, qui s'allonge et se resserre pour rapprocher les objets, comme les lunette de longue vue. L'oreille a son tambour, où une peau aussi délicate que bien tendue résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite... Les vaisseaux ont leur soupape; les os et les muscles ont leurs poulies et leurs leviers, etc. (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. iv, § 2.)

— Me voilà donc sur terre comme sur un grain de sable qui ne tient à rien, et qui est suspendu au milieu des airs : un nombre presque infini de globes de feu d'une grandeur inexprimable et qui confond l'imagination, d'une hauteur qui surpasse nos conceptions, tournent, roulent autour de ce grain de sable, et traversent chaque jour, depuis plus de six mille ans, les vastes et immenses espaces des cieux. Voulez-vous un autre système qui ne diminue rien du merveilleux ? La terre elle-même est emportée avec une rapidité inconcevable autour du soleil, le centre de l'univers. Je me les représente, tous ces globes, ces corps effroyables qui sont en marche; ils ne s'embarrassent point l'un l'autre, ils ne se choquent point, ils ne se dérangent point : si le plus petit d'eux tous venait à se démentir et à rencontrer la terre, que deviendrait la terre ? Tous, au contraire, sont en leur place, demeurent dans l'ordre qui leur est prescrit, suivent la route qui leur est marquée, et si paisiblement à notre égard, que personne n'a l'oreille assez fine pour les entendre marcher, et que le vulgaire ne sait pas s'ils sont au monde. O économie merveilleuse du hasard ! l'intelligence même pourrait-elle mieux réussir ? Une seule chose, Lucile, me fait de la peine : ces grands corps sont si précis et si constants dans leur marche, dans leurs révolutions et dans tous leurs rapports, qu'un petit animal relégué en un coin de cet espace immense qu'on appelle le monde, après les avoir observés, s'est fait une méthode infallible de prédire à quel point de leur course tous ces astres se trouveront d'aujourd'hui en deux, en quatre, en vingt mille ans : voilà mon scrupule, Lucile : si c'est par hasard qu'ils observent des règles si invariables, qu'est-ce que l'ordre, qu'est-ce que la règle ? (La Bruyère, *Caractères*, ch. xvi.)

II. — Preuves physiques, tirées : (Suite.)	2° Du mouvement de la matière. (Suite.)	2° Développement. (Suite.) 3° Portée.	teur qui a imprimé le mouvement à la matière. { Cette preuve nous fait connaître Dieu sous un seul aspect : comme cause première du mouvement. (A)
III. — Preuves métaphysiques, tirées :	1° De l'existence des êtres contingents.	1° Résumé de l'argument. 2° Développement.	Le monde est composé d'êtres contingents. Or des êtres contingents supposent un être nécessaire. Donc il existe un être nécessaire. 1° Il suffit d'un peu de réflexion pour saisir la vérité de la majeure ; toutes les substances qui composent le monde auraient pu tout aussi bien ne pas être qu'être. 2° <i>Preuve de la mineure.</i> — « Il est impossible qu'il n'y ait que des êtres contingents. Toute chose, en effet, doit avoir sa raison d'être ; or le contingent est ce qui de soi est indifférent à l'existence ou à la non-existence ; donc, s'il existe, il faut chercher en dehors de lui la raison de son existence, ce qui devient impossible si tout est contingent. Donc, en dehors des êtres contingents, il y a un être nécessaire. » (B)
	2° Des vérités éternelles.	3° Portée.	1° La portée de cette preuve est beaucoup plus étendue que celle des preuves précédentes. 2° L'être nécessaire est la cause première de toutes les perfections des créatures existantes et possibles ; or la cause ne peut être moins parfaite que ses effets ; d'ailleurs, on peut augmenter indéfiniment le nombre des perfections possibles ; donc l'être nécessaire, pour rendre raison de toutes les perfections réalisées ou réalisables, doit être infini.
			« Il y a des vérités qui subsistent indépendamment de tous les temps ; en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui sont leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités 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 qui se fait 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 qu'il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. Si je cherche

A: — Il est certain, et les sens le constatent, que dans le monde il y a des choses qui sont mues. Or tout objet mu reçoit le mouvement d'un autre. Aucun être, en effet n'est mu qu'autant qu'il était en puissance par rapport au mouvement, et, en sens inverse, une chose n'en meut une autre qu'autant qu'elle est elle-même en acte, puisque mouvoir n'est pas autre chose que faire passer un être de la puissance à l'acte et qu'évidemment ce passage ne peut s'opérer que par le moyen d'un être qui est en acte lui-même. Ainsi ce qui est chaud en acte, comme le feu, rend le bois, de chaud en puissance qu'il était, chaud en acte, et par là même, il le meut, et le consume. Mais il n'est pas possible qu'une même chose soit tout à la fois et sous le même rapport, en acte et en puissance; elle ne peut l'être que sous des rapports différents; car ce qui est chaud en acte, ne peut pas être en même temps chaud en puissance. Il est donc impossible que le même être, sous le même rapport et de la même manière, soit à la fois mu et moteur, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même. Par conséquent, il faut que tout objet qui est mu, le soit par un autre. Si donc le moteur est lui-même en mouvement, il faut un autre moteur pour le mouvoir, et après celui-ci, un autre encore. Mais on ne saurait ainsi aller indéfiniment; car alors il n'y aurait pas de premier moteur, et par conséquent il n'y aurait aucun moteur, car les seconds moteurs ne peuvent qu'autant qu'ils ont été mus eux-mêmes par un moteur premier. Ainsi, un bâton ne meut que s'il est mu lui-même par la main de celui qui le tient. Il est donc nécessaire de remonter à un premier moteur qui n'est mu par aucun autre, et c'est ce premier moteur que tout le monde appelle Dieu. (S. Thomas, *Somme théologique*, 1^{re} partie, q. 11.)

B. — Je suppose que chacun connaît qu'il est quelque chose qui existe actuellement, et qu'ainsi il y a un être réel. S'il y a quelqu'un qui puisse douter de sa propre existence, je déclare que ce n'est pas à lui que je parle. Nous savons encore, par une connaissance de simple vue, que le pur néant ne peut point produire un être réel. D'où il s'ensuit d'une évidence mathématique, que quelque chose a existé de toute éternité, puisque tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque autre chose. Or tout être qui tire son existence d'un autre tire aussi de lui tout ce qu'il a et toutes ses facultés. Donc la source éternelle de tous les êtres est aussi le principe de toutes leurs puissances, de sorte que cet être éternel doit être aussi tout-puissant. De plus, l'homme trouve en lui-même de la connaissance; donc il y a un être intelligent. Or il est impossible qu'un être destitué de connaissance et de perception produise un être intelligent, et il est contraire à l'idée de la matière privée de sentiment de s'en produire à elle-même. Donc la source des choses est intelligente, et il y a un être intelligent de toute éternité. Un être éternel, très puissant et très intelligent, est ce qu'on appelle Dieu. (Leibniz, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV. ch. x.)

- 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. Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. » (Bossuet.)
- 2° Des vérités éternelles. (Suite.)
- « Tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à l'idée d'une chose, appartient réellement à cette chose. Or il est certain que j'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait, et que je connais qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, aussi bien que je connais quelque figure et quelque nombre (que ce soit, et les propriétés qui lui appartiennent. Donc l'existence de Dieu devrait passer dans mon esprit pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités mathématiques. » (Descartes.)
- 3° De l'idée de l'être parfait. (Preuve de Descartes.)
- « Dieu est par essence l'être tel que l'on ne peut en concevoir un plus grand. Or cet être ne peut pas exister seulement dans l'entendement, car s'il existait seulement dans l'entendement, on pourrait en concevoir un plus grand, à savoir celui qui existerait non seulement dans l'entendement, mais encore dans la réalité, et ce serait celui-là qui serait le plus grand. Donc celui qui est par définition le plus grand que l'on puisse concevoir, est conçu comme existant par cela même qu'il est pensé. » (S. Anselme.)
- 3° Preuves métaphysiques, tirées: (Suite.)
- 4° De la même idée. (Preuve de S. Anselme.)
- 1° Un grand nombre d'auteurs reprochent aux deux démonstrations précédentes de renfermer un sophisme : le passage de l'ordre idéal à l'ordre réel. Sans doute, disent-ils, lorsque j'ai dans l'esprit l'idée de l'être infiniment parfait, il faut que je lui attribue l'existence, qui est une perfection, mais l'existence dans mon esprit, l'existence idéale et non pas l'existence réelle. Cette critique nous paraît fondée.
- Critique des deux preuves précédentes.
- 2° « Nous nous sommes contenté d'exposer l'argument ontologique de saint Anselme et de Descartes, sans prétendre en justifier la valeur. C'est dans la question qui nous occupe, un document qu'on peut contester, mais qu'on ne doit pas ignorer. Qu'il soit rejeté ou approuvé, il n'en reste pas moins vrai que le chemin le plus aisé, le plus accessible à tous pour connaître Dieu, sera toujours de remonter de la création visible au Créateur invisible suivant le mot de saint Paul : *Invisibilia ipsius (Dei) a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* » (R. P. Jaffré).
- Observation générale sur les preuves de l'existence de Dieu. Il ne faut pas prendre les preuves de l'existence de Dieu séparément mais toutes ensemble, car elles se fortifient réciproquement, et leur variété se concilie avec une réelle et profonde unité. (A)

A. — L'étude de la nature et de chaque règne de la nature ramène Dieu par l'infiniment petit et par l'infiniment grand. La sublimité de nos amours, infinie dans leurs objets, les conceptions de notre intelligence, la nature et la fonction de notre liberté, en un mot la psychologie, l'esthétique, la logique, la morale, ramènent partout la pensée de l'infini. Elles y tendent sans cesse par toutes leurs analyses et toutes leurs théories; elles se viennent l'une à l'autre en aide pour cette œuvre commune qui fait leur unité; on peut presque définir la philosophie dans toutes ses branches : une méthode pour aller à l'infini par l'étude du fini. Toute la philosophie est pleine de Dieu et toutes les sciences pleines de philosophie. Dieu est comme cause au début de tout et comme fondement de l'universelle harmonie à la fin de tout. La vie elle-même, avec ses joies et ses douleurs, est une longue démonstration de son existence; nous le retrouvons à chaque instant dans nos pensées et dans nos sentiments; ce que nous comprenons de nous-mêmes et du monde nous enseigne Dieu; ce que nous ne comprenons pas nous s'enseigne encore. (Jules Simon.)

II. — QUELLE EST LA NATURE DE DIEU

- 1° Il nous est impossible de connaître la nature de l'Infini d'une manière adéquate.
- 2° Toutefois, puisque le monde et l'homme existent, c'est qu'il y a dans l'être parfait quelque chose qui a pu se communiquer à l'être imparfait, et tout ce qu'il y a de positif et de bon dans ces êtres finis leur vient de Dieu, et leur est comme une révélation naturelle de leur principe. (A)
- 3° On appelle attributs de Dieu les perfections diverses que l'intelligence humaine distingue d'une certaine manière, dans l'unité infinie de l'essence divine; ou, en d'autres termes, les divers aspects sous lesquels la nature divine apparaît à notre intelligence finie.
- Préliminaires. 4° On divise généralement les attributs de Dieu en deux classes :
- 1° Les attributs *métaphysiques*, qu'on appelle encore *absolus et incommunicables*, et qui appartiennent à Dieu considéré dans sa nature intime et intrinsèque (aséité, unité, simplicité, immensité, etc.)
- 2° Les attributs *moraux* ou *relatifs et communicables*, qui conviennent à Dieu considéré dans ses rapports avec le monde créé (intelligence, puissance, justice, bonté, etc.)
- 5° Pour déterminer les attributs de Dieu, nous employons un double procédé :
- 1° Nous connaissons les attributs métaphysiques de Dieu en analysant l'idée d'être nécessaire et infini.
- 2° Nous découvrons les attributs moraux en appliquant à Dieu les perfections dont nous trouvons quelques traces, dans les choses de ce monde, après les avoir dégagées des imperfections ou limites qui en sont inséparables ici-bas. (B)

Observation importante. } Nous indiquerons uniquement les perfections que l'intelligence humaine découvre en Dieu. L'être infini en possède beaucoup d'autres. Pour connaître d'une manière moins incomplète ce qu'il est en lui-même, il faut recourir à la révélation.

- I. — Attributs métaphysiques.
- 1° Aséité. 1° Définition. { On appelle ainsi la propriété que Dieu possède d'exister par lui-même (a se).
- 2° Explication. { C'est le premier attribut que la raison conçoit en Dieu, parce qu'il constitue l'essence divine; on l'appelle, pour cette raison, l'attribut premier ou constitutif.
- 2° Unité. 1° Définition. { On entend par unité : l'attribut en vertu duquel Dieu n'a pas d'égal et est seul infini.
- 2° Preuve. { Je ne puis avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la même puissance infinie avec l'autre, partagerait aussi l'infinie perfection; et, par conséquent, chacun d'eux serait moins puissant et moins parfait que s'il était tout seul. (Fénelon.)
- 3° Simplicité. 1° Définition. { La simplicité est l'attribut qui exclut de Dieu toute composition de parties.

A. — Faisant réflexion sur l'idée que nous avons naturellement de Dieu, nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant, source de toute bonté et vérité, créateur de toutes choses, et qu'enfin il a en soi tout ce en quoi nous pouvons reconnaître quelque perfection infinie, ou bien qui n'est borné d'aucune imperfection. Car il y a des choses dans le monde qui sont limitées, et en quelque façon imparfaites, encore que nous remarquions en elles quelques perfections; mais nous concevons aisément qu'il n'est pas possible qu'aucune de celles-là soit en Dieu; ainsi, parce que l'extension constitue la nature des corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps. Et, bien que ce soit un avantage aux hommes d'avoir des sens, néanmoins, à cause que les sentiments se font en nous par des impressions qui viennent d'ailleurs, et que cela témoigne de la dépendance, nous concluons ainsi que Dieu n'en a point, mais qu'il entend et voit, non pas encore comme nous par des opérations aucunement différentes, mais que toujours, par une même simple action, il entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet; car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien. (Descartes, *les Principes de la philosophie*, part. I, 22.)

B. — Dieu a tout l'être de chacune de ses créatures; mais en retranchant la borne qui la restreint. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*.)

— Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes; mais il les possède sans bornes; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes. Il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont entières dans Dieu. (Leibniz, *Théodicée*, Préface.)

I. — Attributs métaphysiques. (Suite.)	3° Simplicité. (Suite.)	2° Preuve.	Si Dieu n'était pas simple, on pourrait faire ce dilemme : ou bien les parties dont il se compose sont infinies, et alors il faut reconnaître autant de dieux qu'on admet de parties en Dieu : il n'est plus un ; ou bien elles sont finies, et alors l'infini s'obtient par l'addition du fini au fini, ce qui est absurde. — Donc Dieu n'est pas composé de parties. (A)
	4° Immutabilité.	1° Définition.	L'immutabilité est l'attribut en vertu duquel Dieu ne peut subir aucune succession d'états, aucun changement qui augmente ou diminue sa perfection.
		2° Preuve.	Si Dieu changeait, ce serait pour acquérir des perfections ou bien pour en perdre ; or il ne peut changer pour en acquérir, car il ne serait pas actuellement l'absolue perfection ; il ne peut changer pour en perdre, car alors il se dégraderait et ne resterait plus l'infini. Donc Dieu ne peut être sujet au changement. (B)
	5° Éternité.	1° Définition.	On peut définir l'éternité : la possession totale et parfaite d'une vie interminable.
		2° Preuves.	1° Par cela seul que Dieu est immuable, il s'ensuit qu'il est éternel, c'est-à-dire qu'il n'est point soumis à la succession et au temps. 2° « En lui rien ne dure, parce que rien ne passe, tout est fixe, tout est à la fois ; tout est immobile. En Dieu, rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. » (Fénelon.)
	6° Immensité.	1° Définition.	L'immensité divine consiste en ce que Dieu doit être présent à tout être qui existe ou peut exister, sans être borné ou limité par aucun espace.
2° Preuves et explications.		1° L'immensité est une perfection donc Dieu la possède. 2° Il est présent à tous les êtres existants ou possibles, non seulement par sa puissance et son intelligence, mais encore par sa substance. 3° Dieu n'est pas présent aux êtres créés à la manière des corps, par juxtaposition des parties, car alors, il serait étendu et corporel ; il n'est pas non plus présent à ces mêmes êtres d'une manière limitée et définie, comme, par exemple, l'âme humaine est présente au corps qu'elle ne touche pas matériellement, mais au delà duquel elle ne saurait	

A. — Toutes les perfections de Dieu n'en font qu'une, et si je les multiplie, c'est la faiblesse de mon esprit qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui..... Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 2^e partie, ch. vi.)

— Nous avons une grande diversité de facultés qui produisent aussi une grande variété d'actions, et ces actions, une multitude non pareille d'ouvrages. Mais il n'en est pas de même en Dieu; car il n'y a en lui qu'une infinie perfection, ou, pour parler plus sagement, Dieu est une seule perfection, et cette perfection n'est qu'un seul acte, lequel n'étant autre chose que la propre essence divine, il est par conséquent toujours permanent et éternel. (Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* l. iv. II, ch. II.)

B. — Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister et la même cause de son existence, qui est son essence même; il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification; car les modifications sont des bornes de l'être. Être modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon à l'exclusion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquent n'en saurait changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable. — Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas tout être, il faut qu'elle soit quelque être particulier; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui est tout qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être, simple et sans restriction. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II^e partie, ch. v, art. 3.)

I. — Attributs métaphysiques. (Suite.)	6° Immensité. (Suite.)	2° Preuve et explications. (Suite.)	s'étendre. Dieu est présent partout en ce sens qu'il remplit tout ; sa substance et son être subsistent partout et ne sont limités par rien. (A)
		1° Définition.	L'intelligence divine est l'attribut en vertu duquel Dieu connaît tout ce qui est ou peut être. 1° L'ordre qui règne dans la nature révèle une intelligence suprême. 2° Dieu a communiqué l'intelligence à certaines créatures, à l'homme par exemple : donc il la possède. 3° Dieu étant l'Être infini, possède l'intelligence sans imperfection et sans défaut ; par conséquent, son intelligence est toujours en acte ; la connaissance divine n'augmente et ne diminue jamais.
II. — Attributs moraux.	1° Intelligence.	2° Preuves et explications.	1° Dieu se connaît lui-même tel qu'il est, et il connaît tous les possibles dans son essence. 2° Il connaît de plus tous les futurs nécessaires, tous les futurs libres et tous les futurs conditionnels. (B)
		4° Objet de la science divine.	
		1° Définition.	La liberté considérée en Dieu peut se définir : La faculté de choisir entre produire ou ne pas produire extérieurement des actes qui n'ajoutent ni n'ôtent rien à ses perfections.
	2° Volonté libre.	2° Preuves et explications.	1° Dieu étant la cause par excellence est un agent libre : sans la liberté, le titre de cause est un vain nom. 2° Dieu a donné la liberté à quelques-unes de ses créatures ; donc il la possède lui-même. 3° La volonté divine ne connaît ni hésitation, ni délibération ; elle est libre d'une liberté pure, entière, infinie.

A. — Les notions de figure, de divisibilité, de mouvement, ne conviennent qu'à la matière et aux corps. Dieu n'est en aucun lieu, comme il n'est en aucun temps ; car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des formes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur et profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, ou s'il sera encore après que le monde ne sera plus. (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, II^e partie.)

— L'étendue créée est à l'immensité divine ce que le temps est à l'éternité. ... Dieu est toujours ce qu'il est, sans succession de temps. Il remplit tout de sa substance sans extension locale. Il n'y a dans son existence ni passé ni futur ; tout est présent, immuable, éternel. Il n'y a dans sa substance ni grand, ni petit ; tout est simple, égal, infini. Dieu a créé le monde, mais la volonté de le créer n'est point passée. Dieu le changera ; mais la volonté de le changer n'est point future. La volonté qui a fait et qui fera est un acte immuable, dont les effets changent, sans qu'il y ait en Dieu aucun changement. En un mot, Dieu n'a point été, il ne sera point, mais il est. On peut dire que Dieu était dans le temps passé ; mais il est alors tout ce qu'il sera dans le temps futur. C'est que son existence et sa durée, s'il est permis de se servir de ce terme, est tout entière dans l'éternité, et tout entière dans tous les moments qui passent dans son éternité. (Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*.)

B. — Nous avons à résoudre quelques questions relatives à l'intelligence. L'intelligence est, ce semble, la plus divine des choses que nous connaissons, mais pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Il y a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité ? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle ? Car, ou elle se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue ? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles ou telles choses fussent l'objet de la pensée ? Ainsi il est clair qu'elle pense ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet ; car changer ce serait passer du mieux au pire, ce serait déjà un changement. Et d'abord, si elle n'était pas la pensée, mais une simple puissance, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue. Ensuite il est évident qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que la pensée, à savoir ce qui est pensé ; car le penser et la pensée appartiendraient encore à l'intelligence, même alors qu'elle penserait ce qu'il y a de plus vil. C'est là ce qu'il faut éviter

II. — Attributs moraux. (Suite.)	3° Amour béatifique.	Nature.	« Dieu, en se connaissant, s'aime d'un amour nécessaire et infini; son amour égale sa connaissance, et embrasse pareillement dans un ineffable transport son être tout entier. C'est cet amour essentiel que Dieu a de lui-même qui constitue la sainteté absolue, et c'est là qu'est la source, le modèle et le principe de toute sainteté pour les créatures. » (Laforêt.) (A)
	4° Toute-puissance.	1° Définition.	On appelle toute-puissance l'attribut en vertu duquel Dieu peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction.
		2° Preuve et explication.	1° « Puisqu'il n'y a que Dieu qui existe par lui-même, puisque tout ce qui existe dans l'univers a été fait par lui et dépend absolument de lui, qui ne voit qu'il n'y a rien qui puisse s'opposer à sa volonté? Il faut donc reconnaître qu'il a une puissance sans bornes. » 2° Cette toute-puissance ne s'étend pas à l'absurde et au contradictoire : Dieu, par exemple, ne pourrait faire un cercle carré.
	5° Sagesse.	1° Définition.	La sagesse consiste dans le choix des meilleures fins et des moyens les plus propres à y conduire.
		2° Preuves.	1° La sagesse n'est que la perfection même de l'intelligence. 2° Les arguments tirés de la perfection exquise et de l'ordre admirable qui règnent dans les œuvres de Dieu démontrent sa sagesse parfaite d'une manière aussi rigoureuse qu'ils prouvent son intelligence.
	6° Justice.	1° Définition.	La justice est l'attribut qui porte Dieu à donner à chacun ce qu'il mérite ou lui est nécessaire.
		2° Preuves.	1° La justice est une perfection que l'homme possède à un degré limité; donc Dieu la possède éminemment. 2° Le genre humain a toujours regardé Dieu comme le suprême rémunérateur de la vertu et le vengeur du crime.
7° Bonté.	1° Nature.	1° La bonté, telle que nous l'entendons ici, est la bonté extrinsèque ou relative. 2° On peut la définir : l'inclination qui porte à communiquer gratuitement un bien.	
	2° Preuves.	1° La bonté est une perfection, et, de plus, Dieu l'a mise dans le cœur de l'homme; pour ces deux raisons, il la possède lui-même.	

(et en effet, il est des choses qu'il faut ne pas voir plutôt que de les voir); sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée. (Aristote, *Métaphysique*, liv. XII.)

OBSERVATION. — Cette dernière phrase revient à dire que Dieu a conscience de lui-même; or la conscience de l'absolu, c'est l'intelligence qui, par une intuition éternelle aperçoit en elle-même le principe de toutes choses. Il est donc vrai de dire, malgré une contradiction apparente, que Dieu ne connaît que lui-même et connaît toutes choses en lui.

A. — Partout domine cette loi : tout être aime à être et tend à maintenir et à développer son être. Mais si l'amour de l'être est inhérent à l'être, comment serait-il possible que l'être parfait fût indifférent à être ou à n'être pas ? Cela ne peut se concevoir. Dieu est, il se pense, il se sait parfait : comment n'aimerait-il pas à être et à penser ? D'où viendrait cette loi qui unit partout l'amour à l'être, si elle ne résidait dans le principe même de tout être et de tout amour ? Et qu'y a-t-il dans l'amour et dans la joie qui répugne à l'essence de Dieu ? il se connaît, il se possède, il s'aime, il jouit de sa pensée et de sa perfection : de là une félicité sublime, incomparable, type accompli de toute félicité. L'amour, dans l'être imparfait, est accompagné du désir, du besoin de développer et de compléter son être ; aussi la joie s'y mêle de tristesse, l'espérance de crainte, la possession d'inquiétude. Jamais sa puissance d'aimer n'est pleinement satisfaite ; toujours des obstacles, et quand il n'en rencontre pas, l'objet aimé ne lui donne qu'une partie de ce qu'il y cherchait, et le voilà errant d'objet en objet, ballotté par les passions et les orages, cherchant toujours, et après cent illusions déçues, espérant encore la satisfaction et la paix qui le fuient toujours. Dans l'être parfait, au contraire, un seul amour qui rencontre éternellement son objet et le possède sans effort, un amour accompagné d'une joie éternelle. Y aurait-il dans ces idées de joie, d'amour, de possession, quelque chose d'involontairement profane, dont ma raison doit se désoler ? Pourquoi ce scrupule ? Ma raison me dit que l'essence de l'amour est divine, que le principe de l'amour est en Dieu, et mon cœur venant affermir ma raison lui dit que la joie dans la possession de la vie parfaite est ce qu'il y a de plus pur et de plus divin. (E. Saisset, *Essais de Philosophie religieuse*, t. II, p. 62.)

II. — Attributs moraux. (Suite.)	1° Bonté. (Suite.)	2° Preuves. (Suite.)	2° De même « que la sagesse ou la connaissance du vrai est la perfection de l'intelligence, la bonté ou le désir du bien est la perfection de la volonté. » (Leibiz.) 3° Dans tous les temps, les peuples ont cru à la bonté de Dieu : les anciens l'appelaient : <i>optimus maximus</i> , et nous l'appelons : « le bon Dieu ». (A)
-------------------------------------	-----------------------	-------------------------	---

III. — QUELLES SONT LES ŒUVRES DE DIEU

Observation. { Nous ne parlerons ici que des œuvres dites *ad extra*, qui ont pour objet des êtres distincts de Dieu, c'est-à-dire les créatures.

I. — De la création.	1° Notion de la création.	1° La création est l'acte par lequel Dieu produit une substance en la tirant du néant. 2° On n'entend pas par le mot <i>néant</i> une matière préexistante avec laquelle Dieu aurait fait l'univers; on veut dire simplement que les créatures n'étaient pas et que Dieu leur a donné l'existence.
	2° La création est possible.	Le concept de la création impliquerait contradiction, si l'on affirmait en même temps l'existence et la non-existence d'un être; mais il n'en est pas ainsi. Le concept d'un être créé, c'est-à-dire d'un être qui d'abord n'est pas, et qui est ensuite, n'implique nullement contradiction; donc la création est possible.
	3° Elle a eu lieu:	On ne peut faire que trois hypothèses : ou bien le monde a été tiré du néant, ou bien il existe par lui-même, ou bien il a été tiré, par voie d'émanation, de la substance de Dieu. Or les deux dernières sont inadmissibles : 1° Le monde n'existe pas par lui-même, car il est de sa nature contingent, et il ne peut arriver à l'existence que par un acte positif de l'être nécessaire ; 2° Dieu ne l'a pas tiré de sa propre substance, car la nature divine est infiniment simple et indivisible; donc le monde a été tiré du néant.
	4° Mode de la création.	La création est un acte libre de Dieu. En effet, Dieu, être parfait et indépendant, est souverainement heureux en lui-même par la connaissance et l'amour de ses perfections infinies. Donc il ne peut être nécessité à créer, ni par un être étranger, puisqu'il ne dépend de personne, ni par le désir d'un bien qui lui manquerait, puisque, sans les créatures, son bonheur est complet.
	5° Son but.	« Toute autre fin que Dieu lui-même étant indigne de son action, sa gloire extérieure, comme on l'appelle, c'est-à-dire la manifestation de ses divines perfections, est le seul but qu'il puisse se proposer. De plus, cette manifestation de ses perfections n'étant ni nécessaire, ni intéressée, puisqu'il n'en retire ni perfection, ni bonheur, elle doit être faite dans une pensée d'amour pour la créature intelligente, qui y trouve sa félicité. » (B)

II. — De la conservation des créatures.	1° Notion de la conservation.	On appelle conservation l'acte réel, direct et permanent, au moyen duquel Dieu maintient par lui-même, dans les êtres contingents, l'existence que leur a donnée son acte créateur.
---	-------------------------------	---

A. — Seul entre toutes les créatures, l'homme connaît une autre émotion que celle de sa propre souffrance; le contre-coup de la douleur d'autrui l'atteint, et en portant secours à qui souffre, il sent qu'il se soulage lui-même. Bien plus, il sent qu'il s'élève; il découvre qu'il y a de ce côté dans son âme une sorte de chemin ouvert vers une région supérieure à celle où s'agit tout ce qui l'entoure et où le reste de son être le tient lui-même attaché. Enfin il ne peut se résoudre à se croire le seul être bon dans l'univers, et à regarder son cœur comme l'unique sanctuaire où la bonté réside. Il cherche donc à entrevoir au delà des rigueurs du monde visible la souveraine bonté, unie à la pleine puissance, et c'est là qu'il met son espoir ou plutôt son recours contre la dureté de la nature et contre les froissements de la vie. Quand les mœurs s'adouçissent, quand l'homme s'améliore, la bonté est le trait qui le frappe et l'attire le plus dans sa conception de la nature divine. Un poète ancien a dit que la crainte avait enfanté les dieux; soit. Si pourtant c'est le culte de la peur qui a élevé les premiers autels, c'est le culte de la bonté qui les conserve. (Prévost-Paradol, *Discours de réception à l'Académie française.*)

B. — Aucun motif n'a-t-il inspiré la volonté créatrice? Cela n'est pas possible, Messieurs, nous vous l'avons démontré. Le motif existe, ne nous laissons pas de le chercher dans le mystère de nos propres délibérations. Au-dessus du devoir, s'il est possible, ou du moins dans une place non moins profonde et sacrée, git un autre mobile de nos actions! C'est l'amour. Nous allons, parce que nous aimons; nous souffrons, nous vivons, nous mourons, parce que nous aimons. L'amour guide nos actes les plus ardents, et si quelquefois nous nous sentons capables de tout, si, poussant la vie et la mort devant nous avec une force presque sacrilège, nous nous croyons quelquefois dans l'énergie de l'immortalité, c'est l'amour assurément, c'est l'amour qui nous persuade et qui nous emporte. Nul coursier n'est plus vif, nul ne franchit plus d'abîmes avec plus de bonheur, nul ne nous conduit plus loin, plus haut, et ne nous donne mieux la sensation de l'être qui va créer. Serait-ce donc l'amour qui pousse la volonté divine, et qui lui dit nécessairement : Va et crée, va et crée? Serait-ce l'amour que nous aurions pour premier père? Mais, hélas! l'amour a une cause dans la beauté de son objet, et quelle beauté pouvait avoir devant Dieu cette ombre morte et glacée qui a précédé l'univers, et à laquelle nous ne donnons un nom qu'en trahissant la vérité? Qu'est-ce que le néant pouvait dire au cœur de Dieu? Comment aimer ce qui n'est pas? Ou même, comment aimer la beauté finie, quand on possède en soi la beauté parfaite et sans mesure? Déjà l'amour avait produit en Dieu son ineffable fruit; déjà le Père, le Fils, le Saint-Esprit respiraient coéternellement dans le colloque de leur triple et infinie beauté. Ils voyaient, ils touchaient, ils parlaient ensemble leur béatitude, et, immuables tous trois dans un même ravissement, ils ne pouvaient plus rien voir ni rien sentir, ni rien entendre qui méritât d'eux une goutte épanchée de leur amour. Le mystère

II. — De la conservation des créatures. (Suite.)	2° Exis- tence.	<p>1° « Un être contingent reste toujours contingent ; car il n'a sa raison d'exister par lui-même, ni au premier instant de son existence, ni dans les instants qui suivent. Or, au premier instant, il n'a pu passer de la possibilité à l'existence que par un acte positif de Dieu créateur ; donc il ne peut passer du premier au second instant, du second au troisième, etc., sans un acte positif de Dieu conservateur. » (R. P. Jaffre.)</p> <p>2° Il suit de là que, pour nous anéantir, Dieu n'a pas besoin de vouloir que nous ne soyons plus, il suffit qu'il cesse de vouloir que nous existions.</p> <p>3° La conservation des créatures n'est, de la part de Dieu, qu'une création continuée.</p>	
	1° Défini- tion.	Le concours de Dieu se définit : la coopération de Dieu aux actes des créatures.	
	2° Exis- tence.	<p>Dieu concourt positivement et immédiatement à toutes les actions des créatures, car tout acte produit est une réalité, et comme tel, il doit dépendre de Dieu, premier principe de tout ce qui est réel. De plus, les créatures sont subordonnées à Dieu, et en leur qualité d'êtres, et aussi en leur qualité d'agents ; or, si le concours de Dieu n'était pas immédiat, ces causes secondes seraient indépendantes de Dieu dans leur action et ses résultats ; donc Dieu concourt immédiatement à tous leurs actes.</p>	
III. — Du concours de Dieu aux actes des créatures.	3° Mode.	<p>Lorsqu'il s'agit des actes libres de l'homme : « 1° Le concours de Dieu, en tant qu'il est reçu par la créature, ne la prévient pas dans l'acte qu'elle va produire ; il l'accompagne. 2° La cause première n'agit pas sur la cause seconde ; mais ces deux forces coopèrent ensemble, et produisent le même effet par une seule et même action. 3° L'une et l'autre est cause totale de l'effet produit, mais avec une différence : Dieu, comme cause première et indépendante ; la créature, comme cause seconde et subordonnée. » (R. P. Tongiorgi.)</p>	
	1° Défini- tion.	On appelle Providence le gouvernement permanent et suprême par lequel Dieu conduit les créatures, chacune à leur fin particulière, et toutes ensemble à une fin générale.	
IV. — De la Providence.	2° Exis- tence.	1° Preuve, tirée des attributs de Dieu.	<p>Dieu est infiniment bon ; donc il aime sa créature comme un père aime son enfant.</p> <p>Il est infiniment intelligent ; donc il connaît les besoins de sa créature ; il est tout-puissant, donc il a le pouvoir de lui venir en aide ; il est infiniment juste ; donc il lui distribue équitablement ses dons et son appui. Reconnaître à Dieu ces quatre grands attributs, c'est reconnaître sa providence.</p>
	2° Preuve, tirée du consentement des peuples.	<p>Dans tous les temps, le genre humain a cru à l'existence d'un Dieu sage, puissant et bon : les coutumes et les institutions le démontrent ; or nous avons vu qu'en matière de doctrines morales, le consentement des peuples est une preuve de vérité ; donc, etc.</p>	

était accompli tout entier, mon Dieu, et que restait-il pour émouvoir votre cœur et pour qu'il nous découvrit de loin dans l'inanité fatale où nous ne vous attendions même pas ?

Il restait quelque chose, Messieurs, n'en doutez pas, il restait quelque chose de plus généreux que l'intérêt, de plus élevé que le devoir, de plus puissant que l'amour. Sondez votre cœur, et si vous avez peine à m'entendre, si vos propres dons vous sont inconnus, écoutez Bossuet parlant de vous : « Quand Dieu, dit-il, fit le cœur de l'homme, il y mit premièrement la bonté. » Voilà, Messieurs, une parole divine, et Bossuet n'eût-il prononcé que celle-là, je le tiens pour un grand homme. La bonté c'est-à-dire cette vertu qui ne consulte pas l'intérêt, qui n'attend pas l'ordre du devoir, qui n'a pas besoin d'être sollicitée par l'attrait du beau, mais qui se penche d'autant plus vers un objet, qu'il est plus pauvre, plus misérable, plus abandonné, plus digne de mépris ! Il est vrai, Messieurs, il est vrai, l'homme possède cette adorable faculté, j'en jure par vous tous. Ce n'est ni le génie, ni la gloire, ni l'amour, qui mesurent l'élévation de son âme, c'est la bonté. C'est elle qui donne à la physionomie humaine, son premier et plus invincible charme ; c'est elle qui nous rapproche les uns des autres ; c'est elle qui met en communication les biens et les maux, et qui est partout, du ciel à la terre, la grande médiatrice des êtres. Regardez au pied des Alpes ce vil crélin sans yeux, sans sourire et sans larmes, qui ne connaît pas même sa dégradation, qui semble un effort de la nature pour s'insulter elle-même dans le déshonneur de ce qu'elle a produit de plus grand : gardez-vous de croire qu'il n'ait trouvé le chemin d'aucune âme, et que son opprobre lui ait ravi l'amitié de l'univers. Non, il est aimé, il a une mère, il a des frères et des sœurs, il a une place au foyer de la cabane, il a la meilleure et la plus sacrée, parce qu'il est le plus déshérité. Le sein qui l'a nourri le porte encore, et la superstition de l'amour n'en parle que comme d'une bénédiction envoyée par Dieu. Voilà l'homme. Mais puis-je dire : Voilà l'homme, sans dire aussi : Voilà Dieu ? De qui l'homme tiendrait-il la bonté, si Dieu n'en était l'océan primordial, et si en formant notre cœur, il n'y avait pas versé avant tout une goutte du sien ? Oui, Dieu est bon ; oui, la bonté est l'attribut qui recouvre en lui tous les autres, et ce n'est pas sans raison que l'antiquité gravait au fronton de ses temples cette inscription fameuse où la bonté précédait la grandeur. Mais toute perfection suppose un objet où s'appliquer. Il fallait donc à la bonté divine un objet aussi vaste et profond qu'elle-même ; Dieu l'a découvert. Du sein de sa plénitude, il a vu cet être sans beauté, sans forme, sans vie, sans nom, cet être sans être que nous appelons le néant ; il a entendu le cri des mondes qui n'étaient pas, le cri d'une misère sans mesure, appelant une bonté sans mesure. L'éternité s'est troublée, et elle a dit au temps : Commence ! Le temps et l'univers ont obéi à la volonté de Dieu, comme la volonté de Dieu avait cédé, mais librement à l'inspiration de la bonté. (R. P. Lacordaire, 45^e Conférence.)

IV. — De la Providence. (Suite.)	2° Existence. (Suite.)	3° Preuve, tirée de l'ordre qui règne dans le monde physique et dans le monde moral.	<p>1° Malgré quelques irrégularités plus apparentes que réelles, l'ordre existe dans le monde physique ; or l'action d'une puissance intelligente est aussi nécessaire pour maintenir cet ordre que pour l'établir ; donc Dieu dirige la nature au moyen de lois générales.</p> <p>2° Le monde moral a aussi ses lois ; la conscience de l'individu se sent astreinte à certains devoirs ; le vice est constamment flétri et la vertu approuvée ; quant aux événements qui se passent au sein des sociétés et dont le récit constitue l'histoire, il suffit de les contempler avec impartialité pour y reconnaître l'action incessante de Dieu. (A)</p>
	3° Étendue.	La Providence de Dieu s'étend jusqu'aux êtres les plus infimes et aux plus petits détails : il n'est pas plus indigne de lui de diriger vers leur fin les êtres qu'il a créés, quels qu'ils soient, que de les tirer du néant. (B)	Formule générale de l'objection. — Le mal existe : comment est-il permis par la Providence d'un Dieu sage, juste et bon ?
	Observation.	Avant de répondre, il est bon de distinguer diverses sortes de maux.	<p>1° Le mal <i>métaphysique</i>, qui consiste dans l'imperfection des êtres.</p> <p>2° Le mal <i>physique</i> : sous ce nom on comprend les désordres réels ou apparents de la nature : tempêtes, inondations, etc., et la douleur physique chez les êtres animés.</p> <p>3° Le mal <i>moral</i>, qui comprend les désordres qui règnent dans la société, et les fautes qui résultent de l'abus de la liberté.</p>
	Espèces de maux :	OBJECTION. — Les êtres qui composent le monde sont bornés, l'homme lui-même est sujet à mille imperfections et à mille faiblesses : comment concilier un tel état de choses avec la Providence d'un Dieu tout-puissant et souverainement bon ?	1° Mal métaphysique.
4° Objections contre la Providence.	RÉPONSES : — 1° Une chose créée est nécessairement imparfaite ; demander pourquoi le mal métaphysique existe ici-bas, c'est demander pourquoi le fini n'est pas l'infini.	2° Mal physique.	
	2° Lors même que Dieu eût conféré à l'univers et à l'homme en particulier, une perfection beaucoup plus grande que celle qui existe, ceux-ci n'en resteraient pas moins toujours imparfaits, et le mal métaphysique ne disparaîtrait pas.		
	OBJECTION. — Si Dieu était sage, il ne permettrait pas les bouleversements qui troublent l'harmonie de l'univers ; s'il était bon, il ne laisserait pas l'homme sujet à tant de maladies, etc.		
	RÉPONSES. — Pour juger de l'harmonie de l'univers, il faudrait pouvoir l'embrasser dans son ensemble : ce qui nous		

A. — Contemplez le ciel et la terre, et la sage économie de cet univers. Est-il rien de mieux entendu que cet édifice ? Est-il rien de mieux pourvu que cette famille ? Est-il rien de mieux gouverné que cet empire ? Cette puissance suprême qui a construit le monde et qui n'y a rien fait qui ne soit très bon, a fait néanmoins des créatures meilleures les unes que les autres. Elle a fait les corps célestes, qui sont immortels, elle a fait les terrestres qui sont périssables ; elle a fait des animaux admirables par leur grandeur ; elle a fait les insectes et les oiseaux qui semblent méprisables par leur petitesse ; elle a fait ces grands arbres des forêts qui subsistent des siècles entiers ; elle a fait les fleurs des champs qui se passent du matin au soir. Il y a de l'inégalité dans les créatures, parce que cette même bonté qui a donné l'être aux plus nobles, ne l'a pas voulu envier aux moindres. Mais depuis les plus grandes jusqu'aux plus petites, sa Providence se répand partout. Elle nourrit les petits oiseaux qui l'invoquent dès le matin par la mélodie de leurs chants ; et ces fleurs dont la beauté est sitôt flétrie, elle les habille si superbement durant ce petit moment de leur être, que Salomon dans sa gloire n'a rien de comparable à cet ornement. Vous, hommes, qu'il a faits à son image, qu'il a éclairés de sa connaissance, qu'il a appelés à son royaume, pouvez-vous croire qu'il vous oublie, et que vous soyez les seules de ses créatures sur lesquelles les yeux de sa Providence paternelle ne soient pas ouverts ? « *Nonne vos magis pluris estis illis ?* » N'êtes-vous pas beaucoup plus qu'eux ? Que s'il vous paraît quelque désordre, s'il vous semble que la récompense coure trop lentement à la vertu, et que la peine ne poursuive pas d'assez près le vice, songez à l'éternité de ce premier Être : les desseins formés et conçus dans le sein immense de cette immuable éternité, ne dépendent ni des années, ni des siècles qu'il voit passer devant lui comme des moments ; et il faut la durée entière du monde pour développer tout à fait les ordres d'une sagesse si profonde. Et nous, mortels misérables, nous voudrions en nos jours qui passent si vite, voir toutes les œuvres de Dieu s'accomplir !... Il ne serait pas raisonnable ; laissons agir l'Éternel suivant les lois de son éternité, et bien loin de la réduire à notre mesure, tâchons d'entrer plutôt dans son étendue : « *Jungere æternitati Dei et cum illo æternus esto.* » (Bossuet, *Sermon sur la Providence.*)

B. — Deus creavit in cœlo angelos, in terra vermiculos, nec major in illis, nec minor in istis. (Saint Augustin.)

Aux regards de Celui qui fit l'immensité,
L'insecte vaut un monde : ils ont autant coûté.

(LAMARTINE.)

IV. — De la Providence.
(Suite.)

4° Objec-
tions contre
la Providence.

2° Mal phy-
sique.
(Suite.)

- parait désordre peut bien n'être que l'effet de l'ordre établi, et concourir ainsi, sans que nous puissions le remarquer, à la perfection de l'univers.
- 2° La douleur ne rend pas l'existence humaine pire que la non-existence.
 - 3° La plus grande partie de nos souffrances doit être imputée, non à la Providence, mais à nos propres fautes, à nos vices et à nos passions, ou du moins aux vices et aux passions de nos semblables.
 - 4° La douleur et tous les maux physiques sont la conséquence des lois physiques et physiologiques propres à la nature des êtres qui les endurent.
 - 5° La souffrance est la condition de la vertu, et par elle du mérite; elle accroît l'énergie de l'homme, en le mettant aux prises avec les difficultés de la vie.
 - 6° C'est une expiation; si l'homme commet une faute, il trouve dans l'acceptation généreuse de la douleur comme châtiment, un moyen de la réparer et de rentrer dans l'amitié de Dieu.
 - 7° C'est un remède contre l'oubli de Dieu et de la vie future: la douleur dissipe nos illusions, et nous dégoûte des faux biens d'ici-bas. (B)

OBJECTIONS: 1° Si Dieu est juste et bon, comment donne-t-il à ceux-ci tous les biens et à ceux-là tous les maux?
2° Comment permet-il la prospérité du vice et le malheur de la vertu?
3° Pourquoi a-t-il donné la liberté à l'homme, sachant que celui-ci devait en abuser en commettant le péché?

RÉPONSES: 1° L'inégalité qu'on allègue n'est point injuste: Dieu ne doit à chaque homme que les moyens nécessaires pour arriver à sa fin, et ces moyens, il ne les refuse à personne. De plus, cette inégalité dans la distribution des dons de Dieu est la condition de la variété, de la hiérarchie, et, par conséquent, de l'ordre et de la beauté dans la création.

3° Mal mo-
ral.

- 2° Même en cette vie, il est faux que le crime soit généralement heureux, et la vertu généralement malheureuse. (De Maistre.) D'ailleurs, si la vertu était toujours récompensée dès ce monde et le vice toujours puni, tous les hommes seraient vertueux par calcul. Enfin, si le désordre est réel, et nous ne faisons pas difficulté de l'avouer, il faut en conclure uniquement qu'il y a une vie future, où l'ordre sera rétabli.
- 3° à Murmurer de ce que Dieu n'empêche pas l'espèce humaine de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses

A. — On dira que les maux sont grands et en grand nombre en comparaison des biens : on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque mélange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien et nous sentirions moins nos maux ; mais ne vaut-il pas mieux que la santé soit ordinaire et la maladie rare ? Suppléons donc par notre réflexion à ce qui manque à notre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes qui ne fussent contentes à l'article de la mort de reprendre la vie, à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce ; on se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été. — Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seraient pas le mieux partagés, me paraissent préférables aux autres ; car, outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effet contre les ordres de la Providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. (Leibniz, *Essai de Théodicée*.)

B. — Lorsqu'il a plu à Dieu, usant d'une toute-puissance incompréhensible, d'appeler à la vie des êtres intelligents, des êtres capables de juger si l'existence était un don ou un malheur, avait-il le droit d'agir sans leur consentement ? Les Romains l'ont écrit avec autant d'éloquence que de raison : *Nemini invito beneficium conferitur*. — Il n'y a pas de bienfait sans la volonté qui l'accepte. De quel droit nous a-t-on faits sans nous ? De quel droit nous a-t-on tirés du néant pour nous jeter, sans que nous le sussions, dans cet abîme de maux qu'on appelle la vie ? Quoi ! nous dormions tranquilles dans l'éternité de notre sommeil, et tout à coup une main invisible nous a saisis, une voix inconnue nous a appelés ; elle nous a dit avec empire : Viens, vois, sens, pense, aime ! Et après que, obéissant malgré nous à cet ordre implacable, nous avons passé des heures ou des années entre des réalités confuses et des illusions déçues, tout à coup encore la main qui nous avait arrachés à notre première tombe, cette main nous repousse ! Et la voix qui nous avait appelés, la même voix nous crie : C'est assez, couche tes membres, clos tes yeux, sors de ce monde, va-t'en ! Mais si c'était pour nous qu'on nous a faits, ne devait-on pas nous consulter pour savoir où, comment, à quelles conditions on nous donnerait la vie ? Nul n'y a songé ; la vie nous est venue comme nous vient la mort, avec insulte et mépris de nous. Ah ! qu'une vaine théologie dise ce qu'elle voudra, ce n'est pas ici la plainte de l'esprit, c'est le gémissement de l'âme, c'est la sincérité de la souffrance et l'accusation de tous les mondes. Que du moins on nous laisse pleurer sur nous, qu'on respecte la désolation des âges, qu'on n'ajoute pas au malheur de notre destinée

<p>IV. — De la Providence. (Suite.)</p>	<p>4° Objections contre la Providence. (Suite.)</p>	<p>3° Mal moral. (Suite.)</p>	<p>actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu... Quoi ! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de m'avoir fait à ton image, afin que je puisse être bon et heureux comme toi. » (J.-J. Rousseau). — On peut ajouter que, la liberté étant une faculté assurément utile, Dieu ne devait pas priver les bons d'un bienfait parce que les méchants devaient en abuser.</p>
---	---	-------------------------------	--

IV. — PRINCIPALES ERREURS SUR DIEU.

Observation. { Ces erreurs portent, ou sur l'existence de Dieu, ou sur sa nature, ou sur ses opérations.

<p>I. — Erreur relative à l'existence de Dieu.</p>	<p>Athéisme.</p>	<p>1° Nous avons déjà donné une notion de l'athéisme, et nous l'avons réfuté d'avance en démontrant l'existence de Dieu. 2° On peut encore le réfuter indirectement par ses conséquences. Si Dieu n'existait pas, où serait le frein capable d'arrêter les passions, les abus de la force et toutes les convoitises brutales? « Si le monde était gouverné par des athées, j'aimerais autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés sur leurs victimes. » (Voltaire.) 3° L'expérience prouve que la négation de Dieu est toujours intéressée; on refuse de croire à la justice divine par ce qu'on la redoute. (A)</p>
--	------------------	--

<p>II. — Erreurs relatives à la nature de Dieu.</p>	<p>1° Panthéisme.</p>	<p>Nature.</p>	<p>L'essence du panthéisme, c'est l'identification de l'univers avec Dieu : Dieu est tout, tout est Dieu, telle est sa formule générale.</p>
		<p>2° Formes diverses.</p>	<p>1° Système de l'émanation. { D'après ce système, Dieu tire le monde de sa propre substance de toute éternité et par un acte nécessaire, à peu près comme l'araignée tire d'elle-même le fil de sa toile.</p> <p>2° Panthéisme de Spinoza. { Selon Spinoza, la substance unique, éternelle, infinie, a deux modes sous lesquels elle doit nécessairement se manifester : l'étendue et la pensée. En tant qu'elle est étendue, elle constitue les corps; en tant qu'elle pense, elle constitue les esprits. Il n'y a pas de distinction substantielle entre les individus; il n'y a qu'une simple distinction de modes dans la substance divine.</p>

cet autre malheur de vouloir le comprendre. — Je me tairais, Messieurs, au bruit de ces accents qui vous ont troublés plus d'une fois, et qui peut-être troublent encore dans cette assemblée bien des cœurs brisés; je me tairais, ou plutôt j'abandonnerais mes lèvres aux frémissements de la plainte et de l'ingratitude, si je prenais dans cette question le même point de départ que vous. Oui, si cette vie était la vie, si cette lumière était la lumière, si ce monde était le monde, oui, je couvrirais mon front de mes mains, et je descendrais avec vous dans l'abîme d'un désespoir où je ne souffrirais même pas qu'on voulût me consoler. Mais l'avez-vous cru, et le christianisme vous l'a-t-il dit? L'avez-vous cru, que cette vie fût la vie, que cette lumière fût la lumière, que ce monde fût le monde? L'avez-vous cru et qui est-ce qui vous l'a dit? Je vous le demande encore une fois, qui est-ce qui vous l'a dit? Vous-mêmes, personne autre que vous. Eh bien! sachez une chose, c'est que je ne vous crois pas. Je crois que cette vie est un chemin, que cette lumière est une ombre, que ce monde est un prélude; je crois que la vie c'est Dieu, que la lumière c'est Dieu, que le monde c'est Dieu. Et je crois de toute mon âme, au prix de mon sang s'il le faut, je crois que Dieu nous a créés pour vivre de lui, pour nous éclairer de lui, pour trouver en lui la substance dont tout ce que nous voyons n'est qu'une image incapable et douloureuse. C'est ma foi, c'est celle que je vous annonce, et pour la combattre, il faut la prendre telle qu'elle est, et non pas telle que vous la faites dans les injustices ou les découragements de votre esprit. (R. P. Lacordaire, 46^e conférence.)

A. — Je voudrais voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu ou d'âme immortelle; il parlerait sans intérêt; mais cet homme ne se trouve pas. (La Bruyère, *Caractères*.)

II. — Erreurs relatives à la nature de Dieu.	1° Panthéisme. (Suite.)	2° Formes diverses. (Suite).	3° Panthéisme idéaliste.	D'après les panthéistes allemands, le monde est un ensemble de phénomènes qui ne possèdent aucune réalité objective; la seule réalité c'est la substance absolue, qui porte différents noms. Pour Fichte, c'est le moi; pour Schelling, l'absolu; pour Hegel, l'idée. (Voir l'Histoire de la Philosophie.)
		3° Réfutation.		Le panthéisme est opposé au sens commun. L'humanité croit invinciblement à la réalité du monde, du moi, d'un Dieu personnel. Je sens que je suis moi, et non un autre; un individu réel, et non une modification, etc. 2° Il tombe dans des contradictions palpables, en affirmant l'identité des contraires, du fini et de l'infini, de l'être et du néant. 3° Il conduit aux plus désastreuses conséquences. Si tout est un, il n'y a plus aucune différence réelle entre le bien et le mal; par conséquent, plus de morale. (B)
	2° Polythéisme.	1° Observations.		1° Cette erreur s'est présentée sous des formes multiples, qu'il est inutile d'énumérer ici; quel que soit, du reste, l'aspect particulier sous lequel on la considère, elle consiste toujours à nier l'unité de Dieu; par conséquent, nous l'avons réfutée d'avance en établissant cette vérité. 2° Quelques philosophes, embarrassés pour concilier l'existence du mal avec la Providence, ont admis deux divinités, l'une principe du bien, l'autre principe du mal. Ce système porte le nom de <i>dualisme</i> ; nous allons le réfuter en quelques mots.

B. — Je ne sais si tout ce qu'on dit maintenant de certaines gens est bien sûr ; et si même ces anciens philosophes qui ont imaginé l'opinion que vous proposez, l'ont jamais crue véritable : car, quoiqu'il y ait peu d'extravagances dont les hommes ne soient capables, je croirais volontiers que ceux qui produisent de semblables chimères n'en sont guère persuadés ; car enfin l'auteur qui a inventé cette impiété, convient que Dieu est l'être infiniment parfait. Et cela étant, comment aurait-il pu croire que tous les êtres créés ne sont que des parties ou des modifications de la Divinité ? Est-ce une perfection que d'être injuste dans ses parties, malheureux dans ses modifications, ignorant, insensé, impie ? Il y a plus de pécheurs que de gens de bien, plus d'idolâtres que de fidèles : quel désordre ! quel combat entre la Divinité et ses parties ! quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère ! Un Dieu nécessairement haï, blasphémé, méprisé ou du moins ignoré par la meilleure partie de ce qu'il est : car combien peu de gens s'avisent de reconnaître une telle Divinité ? Un Dieu nécessairement ou malheureux, ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications ; un Dieu se punissant ou se vengeant de soi-même ; en un mot, un Être infiniment parfait composé de tous les désordres de l'univers : quelle notion plus remplie de contradictions visibles ? Assurément, s'il y a des gens capables de se forger un Dieu sur une idée si monstrueuse, ou c'est qu'ils n'en veulent point voir, ou bien ce sont des esprits nés pour chercher dans l'idée du cercle toutes les propriétés des triangles. (Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique.*)

— Comprenez l'erreur, je dirai presque le crime du panthéisme. Que le sens, la vérité, l'idée des choses, dans le monde de la réalité, échappent à l'empiriste, auquel manque le sentiment de l'idéal, cela est grave, et mène tout droit à l'athéisme. Mais que les choses elles-mêmes soient converties en idées ; que les faits soient érigés en lois et en droits ; que le monde, dans ses plus tristes réalités, soit proclamé l'expression adéquate de Dieu ; l'erreur est monstrueuse, et bien autrement funeste, en ce qu'elle imprime à tout également le cachet de la divinité. Entre ne voir Dieu nulle part et le voir partout, mon choix serait bientôt fait ; si j'étais condamné à cette alternative, je préférerais l'athéisme. Contre la réalité de la Nature et de l'Histoire, livrée à l'aveugle fatalité, je puis me réfugier dans ma raison qui juge, et dans ma conscience qui proteste. Contre cette même réalité idéalisée et divinisée, où sera le refuge de l'âme honnête et de la raison sévère ? ... Diviniser tout, c'est tout justifier, tout consacrer. Quelle affreuse nécessité ! quelle amère dérision surtout devant le spectacle de la réalité ! Au moins l'athéisme me laisse le droit de me moquer du laid et du ridicule, de maudire le mal et le crime... Parmi les arguments dont on prétend accabler le panthéisme, il en est beaucoup que ma raison ne peut prendre au sérieux. Mais quand j'entends reprocher aux panthéistes de profaner, de souiller le saint nom de Dieu, en le mêlant aux plus mesquines, aux plus viles, aux plus tristes réalités, je cherche ce qu'ils peuvent répondre à cette banale accusation, et je ne trouve que de vaines subtilités. Que disent-ils, en

II. — Erreurs relatives à la nature de Dieu. (Suite).	2° Polythéisme. (Suite.)	2° Réfutation du dualisme.	L'hypothèse de deux principes n'explique pas l'origine du mal. « En effet, si les deux principes sont inégaux en puissance, l'un des deux doit prévaloir, et il ne peut y avoir que du bien ou du mal ; s'ils sont parfaitement égaux, ils doivent se neutraliser l'un l'autre, en sorte qu'il ne peut y avoir ni bien ni mal. Donc le dualisme est aussi inutile que contradictoire. » (A)
III. — Erreurs relatives aux opérations de Dieu.	1° Optimisme.	1° Exposé.	<p>« 1° Dieu est libre ; il pouvait créer ou ne pas créer le monde. Mais quand il a formé le dessin de le créer, il a dû vouloir le produire aussi parfait que possible. Car Dieu, infiniment sage, ne doit et ne peut agir que <i>pour sa plus grande gloire</i>. Or évidemment, un monde plus parfait donne à Dieu plus de gloire qu'un autre moins bon et moins parfait. Donc le monde créé doit être le plus parfait possible. » (Malebranche.)</p> <p>2° « Dieu, libre, sage et tout-puissant, ne peut agir sans <i>raison suffisante</i>. Or le motif qui, seul, a pu légitimer le choix de Dieu, quand il a voulu créer le monde, <i>c'est la perfection et la bonté de l'œuvre</i> ; car la volonté divine, mieux encore que la volonté humaine, doit vouloir et choisir le bien qui est plus parfait. Donc le monde actuel doit être parfait. » (Leibniz.)</p>
		2° Réfutation.	<p>1° Si Dieu était tenu de créer le monde le plus parfait possible, il s'ensuivrait que tout ce qui n'est pas le plus parfait possible est impossible ; et de plus, que les êtres simplement possibles moins parfaits que les autres puisqu'ils n'ont pas été réalisés, sont de fait impossibles.</p> <p>2° On peut dire que le monde actuel est parfait en son genre, car d'une part, en le créant, Dieu a voulu manifester sa gloire jusqu'à un certain degré, et d'autre part, il l'a doué de toutes les aptitudes nécessaires pour faire éclater cette gloire accidentelle jusqu'à ce degré déterminé à l'avance.</p>
	2° Pessimisme.	1° Exposé.	<p>« Le mal suprême étant l'existence, le monde actuel est le plus mauvais de tous les mondes possibles ; la loi de la souffrance est universelle, elle n'a ni exceptions ni limites ; elle s'étend aussi loin que s'étend l'être ; elle est d'autant plus vive et d'autant plus profonde, que l'être est plus élevé ; aucune existence ne vaut mieux, n'a valu et ne vaudra mieux que le néant. » — Vivre c'est vouloir, or vouloir, c'est souffrir, car l'essence de la volonté, c'est l'effort, et tout effort né d'un besoin, est une douleur. (Leopardi, Schopenhauer, Hartmann.)</p>

effet ? *Que rien n'est vil dans la maison de Jupiter ; que la bassesse des choses tient à notre fausse et grossière manière de les comprendre ; que ces misères qui nous font pitié, que ces détails qui nous fatiguent, vus dans le Tout et en regard du Tout, changent d'aspect. Tout cela est vrai dans une certaine mesure. Plus la science avance dans la connaissance du monde, plus elle trouve qu'il justifie son beau nom de *cosmos*. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que le mal s'y rencontre sous toutes les formes. Et si l'on nie le mal physique, niera-t-on le mal moral ? Dira-t-on que le vice, que le crime, que l'homme vicieux et criminel sont de simples aspects des choses considérées au point de vue de l'expérience ; que tout cela n'a de réalité que pour le sens psychologique ; que le sens métaphysique des choses ne reconnaît pas ces distinctions du beau et du laid, du bien et du mal, du juste et de l'injuste ; que tout, pour la raison, se réduit à être ou à n'être pas ; que, par conséquent, la majesté et la pureté de l'essence divine n'ont rien à craindre des réalités quelconques qu'on fait rentrer dans son sein?... Et quand on admettrait, contre l'évidence, que tout est beau, bon, juste, dans ce monde, encore serait-il impossible d'identifier cette bonté, cette justice, avec l'idéal que la pensée se fait de toutes ces choses. Le beau, le vrai, le bien, le Dieu parfait de la raison habite un autre monde que le *cosmos*, si magnifique que la science moderne nous l'ait révélé. (E. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, t. III, p. 234.)*

A. — Une doctrine antique, le dualisme, voulait que la matière eût existé de toute éternité, et qu'elle eût été simplement arrangée par Dieu. Dieu n'était pas envisagé comme créateur, mais seulement comme ordonnateur du monde, la matière n'était donnée que comme une chose indéterminée, sans forme, et pouvant se prêter indifféremment à toute espèce de combinaisons. Mais cette théorie ne convient ni à l'idée que nous sommes obligés de nous faire de la matière, ni à l'idée que nous sommes obligés de nous faire de Dieu. Une matière indéterminée, sans forme, sans ordre et sans loi, c'est une pure abstraction. Du moment qu'une chose existe, elle a une certaine manière d'être, elle a sa loi. Si la matière avait existé de toute éternité, par elle-même, avec ses propriétés résultant du seul fait de son existence, elle eût pu, pour ainsi dire, se passer de Dieu. Elle eût été un autre Dieu. Il y aurait donc deux Dieux, mais se limitant l'un l'autre, et dès lors tous deux également imparfaits : conclusion inacceptable et qui condamne toute la théorie. (H. Joly, *Nouveau cours de Philosophie*, p. 348.)

III. — Erreurs relatives aux opé- rations de Dieu. (Suite.)	2° Pessi- misme. (Suite.)	2° Réfuta- tion.	1° La plupart des arguments des pessi- mistes reposent sur cette hypothèse démentie par l'expérience : que tout effort est une douleur. 2° Cette doctrine se réfute d'elle-même par ses conséquences morales, qui sont l'extinction de la vie et l'anéantisse- ment total des êtres. (A)
--	---------------------------------	---------------------	---

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Développer cette pensée de Cicéron : *Deum cognoscimus ex operibus ejus.*
- 2° Sur cette pensée d'Aristote : « Si rien n'est premier, il n'y a absolument pas de causes. »
- 3° Part de l'expérience et part de la raison dans la preuve de l'existence de Dieu tirée du spectacle de l'univers.
- 4° Expliquer comment il faut entendre cette parole de Bossuet : « La connaissance de nous-mêmes nous élève à la connaissance de Dieu. »
- 5° Preuve métaphysique de l'existence de Dieu, la comparer avec les deux autres genres de preuves.
- 6° Exposé critique des principales preuves de l'existence de Dieu.
- 7° Par quelle méthode peut-on déterminer les attributs de Dieu ? Est-ce par la méthode inductive ou par la méthode déductive, ou par les deux à la fois ? — Distinguer les attributs métaphysiques des attributs moraux.
- 8° Démontrer que les attributs métaphysiques de Dieu reposent tous sur l'idée d'infini.
- 9° Prouver qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il ne peut y en avoir plusieurs.
- 10° Prouver que l'existence du monde n'est explicable que par la création.
- 11° Dieu a-t-il créé librement, ou nécessairement ?
- 12° De la Providence divine, comment se manifeste-t-elle dans la nature et dans l'histoire ?
- 13° Expliquer ces pensées : L'homme s'agite, Dieu le mène ; — L'homme propose, Dieu dispose.
- 14° Quelles sont les conséquences religieuses et morales de la doctrine du destin ?
- 15° Expliquer et développer ce dilemme célèbre : « Si Deus est, unde malum ? — Si non est, unde bonum ? »
- 16° De la douleur ; peut-on la concilier avec la Providence divine ?
- 17° Expliquer et développer cette maxime scolastique : « *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem.* »
- 18° Qu'est-ce que le panthéisme ? En réfuter les principes, en exposer les conséquences.
- 19° En quoi consistent le panthéisme et l'athéisme ? — Quels sont leurs rapports et leurs différences ?
- 20° De l'optimisme. — Du vrai et du faux optimisme.

A. — Lorsqu'on vient à examiner le monde en savant et en philosophe, c'est-à-dire en vrai naturaliste, on trouve que, dans son ensemble et ses détails, le monde n'est pas bon, que rien n'y est bon, ou que la somme du mal y dépasse beaucoup celle du bien. Toutefois, il ne faut pas accuser l'auteur du monde ni critiquer son œuvre : il l'a faite en vertu des lois fatales auxquelles lui-même est soumis ; il l'a faite sans savoir ce qu'il faisait. En d'autres termes, si le monde est mauvais, non le meilleur, mais le pire des mondes qu'on puisse imaginer, la raison en est simple : c'est qu'il est dû à l'action d'une force aveugle, immense, infinie, qui incessamment produit et fait effort pour se reproduire elle-même et se développer : *volonté aveugle* et semblable à l'instinct dont la vie éternelle se consume en un effort infructueux, impuissant d'où naissent la douleur et la souffrance. Cette force ou volonté arrive tardivement à se connaître comme à se représenter le monde, car elle le crée d'une façon d'abord *inconsciente*, puis *consciente*, lorsque dans son développement elle est parvenue à celui de ces êtres qui est l'être intelligent, l'homme, celui qu'on dit le plus parfait. Voilà la création et le secret de la création. Ainsi, dans le monde, toute créature fait effort, et, par cet effort qui demeure vain, elle est condamnée à la douleur. La souffrance est un grand fait, le fait positif, général, universel. Le christianisme l'a dit, mais d'une façon trop restreinte : ce monde, le monde entier, est une immense vallée de larmes. Toute créature y gémit : la plante, l'animal, l'homme, tout souffre et tend vainement à une satisfaction impossible, à un chimérique bonheur. Mieux vaut le néant, d'où tout être est sorti. La conséquence morale du système, c'est le suicide, ou du moins la résignation froide, impassible, fruit du désespoir. — Tel est le dernier mot du panthéisme faisant alliance avec le positivisme dans le moderne Occident. Si par les fruits, on peut juger de l'arbre, celui-ci doit être jugé. (*Notes d'un professeur de philosophie.*)

MORALE.

N° XXVI. — Principes de la Morale. — La Conscience, le Bien, le Devoir.

Prélimi- naires.	1° Définition de la morale.	} On définit la morale : <i>une science pratique qui dirige les actes libres de l'homme vers l'honnête. (A)</i>
	2° Explication de la définition.	} 1° La morale est une <i>science</i> , car elle part de principes certains, et en déduit des conclusions rigoureuses ; ainsi, de cette vérité : l'homme est dépendant de Dieu, elle conclut l'obligation pour l'homme de rendre un culte à son créateur. (B) 2° C'est une <i>science pratique</i> : elle ne se contente pas de contempler spéculativement la vérité ; elle trace à la volonté les règles qui doivent la diriger dans ses actes ; toutefois, la morale n'est pas un <i>art</i> , car elle ne règle que les opérations intérieures de l'âme.
	3° Rapports de la morale avec les autres parties de la philosophie :	} 1° Comme la logique, la morale est, en quelque sorte, un appendice de la psychologie : elle a pour but de diriger l'âme dans la recherche et l'accomplissement du bien, de même que la logique a pour but de la diriger dans la recherche du vrai. 2° L'idée de Dieu, est, comme nous le verrons, le fondement, la règle et la sanction de la morale ; par conséquent, celle-ci repose sur la théodicée, et la morale indépendante, ou morale sans Dieu, est une grossière et funeste erreur.
	4° Division de la morale. Nous distinguerons :	} 1° La morale générale ou spéculative. } Elle embrasse les vérités fondamentales qui sont la base de la morale et du droit naturel. 2° La morale particulière ou pratique. } Elle traite de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

A. — La morale est, comme son nom l'indique, la science des *mœurs*. Les mœurs ne sont ni de simples actions, ni des qualités naturelles. Elles tiennent le milieu entre ces deux choses ; elles sont des qualités acquises par la répétition fréquente des mêmes actions, elles sont des *habitudes*. Elles peuvent donner lieu à deux espèces d'études fort différentes. La première consiste à observer les mœurs des hommes, comme on observe, dans l'histoire naturelle, celles des animaux, sans se proposer aucun but ultérieur ; la seconde consiste à déterminer rationnellement les principes et les règles auxquels les mœurs doivent se conformer pour être bonnes. Théophraste et La Bruyère se sont livrés à la première de ces études, ils ne sont que des peintres de mœurs ; Platon et Kant se sont livrés à l'autre, ils sont de véritables philosophes moralistes. Déterminer les règles des mœurs, c'est déterminer celles des actions dont les mœurs résultent ; c'est déterminer celles de la volonté dont les actions elles-mêmes dérivent, c'est déterminer la fin à laquelle la volonté doit tendre, laquelle n'est autre que le bien, que l'honnêteté. De là les définitions diverses qu'on a données de la morale : la morale est la science des mœurs ; la morale est la science des actes humains : la morale est la science de la volonté ; la morale est la science du bien ou de l'honnête. Toutes ces définitions, comme on peut voir, diffèrent plus en apparence qu'en réalité ; elles se laissent aisément ramener à une conception unique. (Ferraz, *Philosophie du Devoir*, p. 1.)

B. — Le jugement du bien est appliqué d'abord à des actions particulières, et il donne naissance à des principes généraux qui nous servent ensuite de règles pour juger d'autres actions. De même qu'après avoir jugé que tel phénomène particulier a telle cause particulière, nous nous élevons à ce principe général : tout phénomène a sa cause ; de même nous érigeons en règle générale le jugement moral que nous avons porté à propos d'un fait particulier. Ainsi, nous admirons d'abord le mot de Léonidas, et de là nous nous élevons à ce principe qu'il est bien de mourir pour son pays. Nous possédions déjà le principe avant sa première application particulière à Léonidas, sans quoi cette application n'eût pas été légitime, elle n'eût pas même été possible ; mais nous le possédions implicitement ; bientôt il se dégage, nous apparaît sous sa forme universelle et pure, et nous l'appliquons à tous les cas analogues. La morale a ses axiomes, comme les autres sciences, et ces axiomes s'appellent à juste titre, dans toutes les langues, des vérités morales. — Il est bien de ne pas trahir ses serments, et cela aussi est vrai. Il est, en effet, dans la vérité des choses qu'un serment soit tenu : il n'est prêté que dans cette fin. Les vérités morales, considérées en elles-mêmes, n'ont pas moins de certitude que les vérités mathématiques. Soit donnée l'idée de dépôt, je me demande si celle de le garder fidèlement ne s'y attache pas tout aussi nécessairement qu'à l'idée de triangle s'attache l'égalité de ses trois angles à deux angles droits. Vous pouvez violer un dépôt, mais en le violant ne croyez pas changer la nature des choses, ni faire qu'en soi un dépôt puisse jamais

PREMIÈRE PARTIE.

MORALE GÉNÉRALE.

Observations.	1° La morale suppose :	1° Qu'il y a pour l'homme une <i>loi morale</i> , c'est-à-dire une règle obligatoire à laquelle il doit conformer ses actes pour être dans l'ordre. 2° Que cette loi est connue de l'homme par ce qu'on appelle la <i>conscience morale</i> . 3° Que l'homme a le pouvoir de l'observer ou de l'enfreindre, ou la <i>liberté morale</i> .	
	2° Nous traiterons.	1° De la loi morale. 2° De la conscience morale.	Remarque. } Nous avons déjà démontré en psychologie l'existence de la liberté morale, et nous ne reviendrons pas sur ce point : nous nous bornerons à indiquer dans un chapitre complémentaire les conséquences qui résultent de l'observation ou du mépris de la loi.

I. — DE LA LOI MORALE.

I. — De la loi et de ses espèces.	1° Définition de la loi.	On peut définir la loi en général : la règle d'après laquelle un ordre de choses doit s'accomplir ; ou l'ensemble des conditions d'après lesquelles se produisent certains faits.	
	2° Espèces de lois. On distingue :	1° La loi divine qui se subdivise en :	1° Loi éternelle. } C'est l'acte de la volonté divine imposant aux créatures l'observation de l'ordre comme règle de leurs actions. 2° Loi naturelle. (A) } 1° Considérée dans son objet, c'est l'ensemble des devoirs imposés à l'homme par la volonté nécessaire de Dieu, et qui nous sont connus par les lumières de la raison. 2° Considérée dans ses rapports avec la loi éternelle, c'est la promulgation de la loi éternelle faite à l'homme par sa raison et sa conscience. (B) 3° Considérée dans ses rapports avec la conscience humaine, c'est la règle obligatoire des mœurs, découlant de la nature même de l'homme et de ses relations nécessaires.

devenir une propriété. Ces deux idées s'excluent. Vous n'avez qu'un faux semblant de propriété, et tous les efforts des passions, tous les sophismes de l'intérêt ne renverseront pas d'essentielles différences. Voilà pourquoi la vérité morale est si gênante : c'est que, comme toute vérité, elle est ce qu'elle est, et ne se plie à aucun caprice. Toujours la même et toujours présente, malgré que nous en ayons, elle condamne inexorablement d'une voix toujours entendue, mais non toujours écoutée, la volonté insensée et coupable qui croit l'empêcher d'être en la reniant, ou plutôt en feignant de la renier. (V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne.*)

A. — Il y a une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, immuable et éternelle; loi qui appelle au devoir par ses ordres, et par ses défenses détourne du mal. Et cette loi, il n'est permis de la combattre ni d'y déroger en rien; la détruire est impossible. Ni le sénat, ni le peuple ne peuvent nous en affranchir; 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 nations et tous les siècles; par elle Dieu enseigne et gouverne souverainement tous les hommes; lui seul en est le père, l'arbitre et le vengeur. (Cicéron, *de la République*, liv. II.)

B. — Participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur. (S. Thomas, *Sum. theol.*, I, II, q. I., a. 2.)

I. — De la loi et de ses espèces. (Suite).	2° Espèces de lois. On distingue :	1° La loi divine; qui se subdivise en: (Suite.)	3° Loi positive.	Elle est ajoutée à la loi naturelle par la volonté libre de Dieu; ses prescriptions sont contenues dans la révélation.
		2° La loi humaine, qui se subdivise en :		
			2° Loi civile.	On peut la définir: un commandement stable porté par celui qui a la charge de la communauté, et dûment promulgué. (A)

II. — Existence de la loi morale.	Etat de la question.	Tous nos motifs d'action peuvent se ramener à trois : le plaisir, l'intérêt, et l'honnête ou le bien en soi. Les deux premiers varient avec les personnes, les temps et les circonstances. Il s'agit de savoir si parmi nos différents motifs d'action, on peut trouver un principe qui soit constant, universel, obligatoire, ayant enfin tous les caractères de la loi. Nous allons démontrer qu'un tel principe existe. Nous appellerons ce principe <i>loi morale</i> . C'est un des noms que porte la loi naturelle.
	1 ^{re} Preuve.	La croyance universelle des peuples atteste l'existence d'une loi morale. Partout et toujours, les hommes ont distingué certaines actions qui doivent être faites, d'autres dont il faut s'abstenir. (B)
	2 ^e Preuve.	Le témoignage de notre propre conscience suffirait pour nous convaincre de la même vérité. — En face d'une action mauvaise, nous nous sentons obligés de l'éviter; en présence de certaines actions bonnes, nous nous sentons obligés de les faire; après l'action, si nous avons mal fait, nous sommes tourmentés par le remords; si nous avons bien agi, nous éprouvons une satisfaction intime.
	3 ^e Preuve.	Nous regardons toute bonne action comme méritoire et toute mauvaise action comme digne de châtiement, abstraction faite des récompenses et des peines établies par les lois positives.

III. — Caractères de cette loi: Elle est:	1° Absolue: elle ne varie, ni avec les individus, ni avec les circonstances faciles ou difficiles, etc.
	2° Immuable: elle demeure toujours la même, et le temps ne peut apporter en elle de changements: si l'on observe quelques variations dans la manière de l'interpréter, elles portent toujours sur des préceptes éloignés des principes généraux, et s'expliquent par l'ignorance. (C)
	3° Universelle: les obligations qu'elle fait naître sont les mêmes pour tous les individus placés dans les mêmes circonstances.
	4° Claire et évidente, et toujours praticable: l'homme peut toujours distinguer le bien du mal, et vouloir faire le bien de préférence au mal.

A. — Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois: la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. — Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents? — Il y a donc une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports des divers êtres entre eux. — Dieu a du rapport avec l'univers comme créateur et comme conservateur; les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve: il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît; il les connaît parce qu'il les a faites; il les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance. — Comme nous voyons que le monde, formé par ce mouvement de la matière et privé d'intelligence, subsiste toujours, il faut que les mouvements aient des lois invariables; et si l'on pouvait imaginer un autre monde que celui-ci, il aurait des règles constantes ou il serait détruit. Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles ainsi invariables que la fatalité des athées; il serait absurde de dire que le créateur, sans ces règles, pourrait gouverner le monde, puisque le monde ne subsisterait pas sans elles. — Ces règles sont un rapport certainement établi. Entre un corps mû et un autre corps mû, c'est suivant les rapports de la masse et de la vitesse, que tous les mouvements sont reçus, augmentés, diminués, perdus: chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance. — Les êtres particuliers intelligents peuvent avoir des lois qu'ils ont faites: mais ils en ont aussi qu'ils n'ont pas faites. Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles: ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on n'eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux; il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I., ch. 1)

B. — Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires; parmi tant de cultes inhumains et barbares; parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal... Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises. (J.-J. Rousseau, *Émile*, t. II.)

C. — Nous avons résumé plus haut, dans deux propositions, l'objection sceptique contre la morale: chez les peuples sauvages, pas de moralité; chez les peuples

IV.—Principe de la loi morale.

1° Raison dernière de la distinction du bien et du mal.

« Dieu sans doute est libre de créer ou de ne pas créer un être raisonnable ; mais s'il se résout à le créer, il est tenu de lui donner une fin en rapport avec ses facultés ; et l'homme est tenu de conformer sa conduite à l'état de choses déterminé par la nature dont il est doué et la fin qui lui est assignée. Il y a une différence essentielle entre les actes qui tendent à procurer l'ordre et ceux qui tendent à le troubler ; or les premiers constituent le bien, les seconds sont le mal. Donc la raison perçoit une différence essentielle, nécessaire, entre le bien et le mal, et cette distinction repose sur la nature même des choses. »
(R. P. Regnault.)

2° Raison dernière du caractère obligatoire de la notion du bien.

1° La raison, en tant qu'elle nous manifeste l'ordre essentiel des choses, ne suffit pas pour fonder l'obligation rigoureuse de faire le bien et d'éviter le mal.
2° Dieu, qui aime nécessairement l'ordre, veut aussi nécessairement que ses créatures l'observent ; c'est cette volonté de Dieu qui est la raison dernière de l'obligation morale.

II. — DE LA CONSCIENCE MORALE.

Observations et définitions.

- 1° Pour qu'un acte soit moralement bon ou moralement mauvais, il faut que l'agent connaisse la loi morale ; or il peut en acquérir une double connaissance : une connaissance *spéculative*, qui lui manifeste le caractère obligatoire de la loi, qui lui révèle les idées de devoir, de bien, de mérite, etc. ; et une connaissance *pratique*, qui consiste à appliquer les principes de la morale à la conduite de chaque jour, et à prononcer dans les cas particuliers que tel acte est bon et tel autre mauvais.
- 2° La connaissance spéculative des principes moraux porte le nom de *syndérèse* ; la faculté d'apprécier moralement tel acte pris en particulier est la *conscience morale* : ce n'est que la raison appliquée à la notion du bien.
- 3° Nous allons analyser la conscience morale, c'est-à-dire étudier successivement un certain nombre de notions intellectuelles et de faits sensibles dont nous devons rapporter l'origine à l'exercice de cette faculté.
- 4° Nous considérerons ensuite la conscience comme règle pratique de nos actions particulières.

Remarque.

Lorsque nous sommes témoins d'un acte de piété filiale, nous prononçons avec assurance que l'action est *bonne*, qu'elle *devait* être faite, et qu'elle *mérite* une récompense ; par conséquent, ce jugement moral implique les trois idées de *bien*, de *devoir* et de *mérite*.

I.— Idées que nous devons à la conscience morale.

1° Idée du bien moral.

- 1° Il faut distinguer le bien moral du bien absolu.
- 2° Le bien absolu peut se définir : *l'amour essentiel et infini* que Dieu a pour lui-même ; c'est cet amour essentiel de l'ordre qui constitue la loi suprême de toute justice.
- 3° Le bien moral est la *conformité des actions d'une créature libre avec le bien absolu*, ou, ce qui revient au même, la conformité avec la loi morale. (A)
- 4° Le mal est la *violation libre de cette loi*.
- 5° Les idées de bien et de mal avec la distinction essentielle qui les sépare, existent, nous l'avons vu, au fond de toutes les intelligences.

civilisés, moralité contradictoire. A ces deux propositions, nous en opposons deux autres : il n'est pas de peuples sauvages où ne se rencontrent des mœurs de moralité. — A mesure que les peuples s'élèvent à un même niveau de civilisation, ils se forment une morale de plus en plus semblable, quelles que soient d'ailleurs les différences de race, de climat et d'organisation. Ces deux propositions, qui sont précisément le contre-pied des précédentes, sont et seront de plus en plus justifiées par l'étude approfondie des faits. — Ce qui résulte de cette étude, c'est que les contradictions morales s'expliquent par le degré d'ignorance ou de lumière auquel les peuples sont parvenus. A mesure qu'ils s'éclairent, ils tendent de plus en plus à une seule et même morale, et c'est là précisément ce qu'on appelle la civilisation. Est-il nécessaire de rappeler le tableau si souvent reproduit des vérités conquises et des préjugés refoulés par le progrès de la conscience humaine ? Par exemple, le sentiment du respect de la vie des hommes s'étant de plus en plus développé sous la double influence de la philosophie et de la religion, on a vu disparaître ou s'affaiblir progressivement tout ce qui pouvait porter atteinte à ce principe. C'est ainsi que le cannibalisme, la *vendetta*, les guerres privées, les sacrifices humains, le tyrannicide, le suicide, le duel, la torture, après avoir été longtemps des pratiques permises et même honorées, ont été condamnées par la morale. C'est ainsi que l'idée vraie de la famille s'étant répandue, on a vu disparaître ou se circonscrire dans certains pays, la polygamie, le droit de vie et de mort des parents sur les enfants, etc. Par rapport à la propriété, on a vu aussi, à mesure que la société a été plus assurée, le pillage et le brigandage, autrefois privilège des héros, devenir le refuge des malfaiteurs.... Par rapport au droit des gens, on a vu peu à peu le droit de guerre se réduire au strict nécessaire. Le pillage, le massacre des vaincus, la réduction des prisonniers en esclavage, les armes empoisonnées et perfides, etc., ont été peu à peu abandonnés et flétris, ainsi que le droit d'aubaine, le droit d'épaves, et autres restes de l'état barbare. C'est ainsi que les progrès de la conscience humaine ont fait disparaître ces contradictions si souvent opposées aux moralistes, et qui n'ont d'autre origine que l'ignorance. (P. Janet, *Unité morale de l'espèce humaine.*)

A. — Le bien, pour un être, est l'accomplissement de sa destinée ; le mal, le non-accomplissement de sa destinée. Fait d'une manière plutôt que d'une autre, cet être est destiné à jouer tel rôle plutôt que tel autre ; ce qui est vraiment bon pour lui parce que sa nature l'exige, parce que sa manière d'être l'y contraint, c'est que ce rôle soit rempli. S'il est sensible, il le sent ; s'il est intelligent, il le comprend ; s'il n'est ni l'un ni l'autre, cela reste vrai de lui sans qu'il le sente, et sans qu'il le sache. — L'accomplissement de la destinée, voilà tout ce qu'il y a d'absolument bon pour un être ; les actions qu'il fait et celles que les autres font, de quelque nature qu'elles soient, ne sont bonnes ou mauvaises pour lui que par leur concours ou leur opposition avec ce qui, seul, est absolument et vraiment bon pour lui. —

I. — Idées que nous devons à la conscience morale. (Suite.)	2° Idées du devoir et du droit.	<p>1° Lorsque nous sommes en présence de deux actes, dont l'un nous paraît moralement bon et l'autre moralement mauvais, nous nous sentons obligés à accomplir le premier et à éviter le second.</p> <p>2° L'obligation peut se définir : un lien moral qui nous oblige à faire ou à omettre quelque chose.</p> <p>3° L'obligation comprise et sentie prend le nom de <i>devoir</i>.</p> <p>4° L'obligation suppose chez le supérieur le droit de l'imposer.</p> <p>5° Le droit peut se définir : un pouvoir moral et légitime de faire, de retenir ou de réclamer quelque chose.</p>
		Remarque.
II. — Sentiments que nous devons à la conscience morale.	3° Idées de la responsabilité et de l'imputabilité.	<p>1° Lorsqu'un agent libre accomplit un acte prescrit ou défendu par une loi, il est dit <i>responsable</i> de cet acte, et l'acte lui est <i>imputable</i>.</p> <p>2° La responsabilité peut se définir : la nécessité où se trouve l'agent libre de rendre compte à une autorité supérieure de tout acte qui lui est imputable et d'en subir les conséquences.</p> <p>3° On définit l'imputabilité morale : la relation en vertu de laquelle la bonté ou la malice d'un acte est attribuée à un agent libre comme perfection ou imperfection morale.</p>
	4° Idée du mérite et du démérite.	<p>1° Quand l'homme accomplit librement un acte bon, la conscience prononce qu'il mérite une récompense; si au contraire, il fait un acte mauvais, elle prononce qu'il a mérité un châtiment.</p> <p>2° Le mérite suppose une relation établie entre deux agents libres, dont l'un reçoit et l'autre rend.</p> <p>3° On peut définir le mérite : le droit à une rémunération en vertu d'un acte libre, utile à autrui.</p> <p>4° Le démérite est l'obligation de subir une peine, en vertu d'un acte libre nuisible à un autre.</p>
	1° Nature.	<p>On désigne sous le nom général de sentiments moraux : les diverses affections de plaisir, de douleur, causées dans l'âme par la présence du bien et du mal, et les impulsions qui accompagnent et suivent ou précèdent ces affections.</p>

Il est donc impossible de déterminer à priori les choses bonnes ou mauvaises, les actions bonnes ou mauvaises; avant tout il faut déterminer par rapport à quel être on cherche leur bonté et leur méchanceté. Cela fait, il est encore impossible de déterminer pour tous les cas leur bonté et leur méchanceté par rapport à cet être; car le même acte et la même chose peuvent être tour à tour bons ou mauvais, par rapport à lui selon les circonstances. C'est ainsi qu'il devient quelquefois mauvais pour nous de boire et de manger. Tout ce qu'on peut dire du bien pour un être, c'est qu'il est l'accomplissement de sa destinée; tout ce qu'on peut dire du bien en soi, c'est qu'il est l'accomplissement des destinées de tous les êtres. — Or qu'est-ce que l'accomplissement de toutes les destinées particulières? C'est l'ordre universel. (Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, p. 409.)

A. — Envers les choses, je n'ai que des droits; je n'ai que des devoirs envers moi-même; envers vous, j'ai des droits et des devoirs qui dérivent du même principe. Le devoir que j'ai de vous respecter est mon droit à votre respect: et réciproquement, vos devoirs envers moi sont mes droits sur vous. Ni vous ni moi nous n'avons d'autre droit l'un sur l'autre que le devoir mutuel de nous respecter tous les deux. — Il ne faut pas confondre la puissance et le droit. Un être pourrait avoir une puissance immense, celle de l'ouragan, de la foudre, celle d'une des forces de la nature; s'il n'y joint la liberté, il n'est qu'une chose redoutable et terrible, il n'est point une personne, il n'a pas de droits. Il peut inspirer une terreur immense, il n'a pas droit au respect. On n'a pas de devoirs envers lui. — Le devoir et le droit sont frères. Leur mère commune est la morale. Ils naissent le même jour, ils se développent et ils périssent ensemble. — On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un et sont le même être envisagé de deux côtés différents. Qu'est-ce, en effet, on ne saurait trop se le répéter à soi-même et aux autres, qu'est-ce que mon droit à votre respect, sinon le devoir que vous avez de me respecter, parce que je suis un être libre? mais vous-même vous êtes un être libre, et le fondement de mon droit et de votre devoir devient pour vous le fondement d'un droit égal, et en moi d'un égal devoir. (V. Cousin, *Justice et Charité*, p. 21.)

OBSERVATION. — Ces dernières assertions ne sont pas exactes. V. Cousin, comme tous les rationalistes, fait dériver le droit de ce que Kant appelle la VALEUR ABSOLUE DE LA PERSONNE. L'homme, disent-ils, est une FIN EN SOI; à titre de personne, il est inviolable, et de cette inviolabilité découlent tous ses droits. — C'est oublier que si nous sommes libres, nous ne sommes pas indépendants.

II. — Sentiments que nous devons à la conscience morale.
(Suite.)

2° Espèces. On distingue :

- 1° La *satisfaction morale* : c'est le plaisir qui résulte, pour l'agent, d'une bonne action qu'il a lui-même accomplie.
- 2° Le *repentir* : c'est une tristesse de l'âme qui suit une mauvaise action. Cette tristesse est accompagnée du regret d'avoir fait le mal, et de la *résolution* de ne plus l'accomplir.
- 3° Le *remords* : c'est la douleur cuisante qui torture le cœur après une action coupable; elle peut n'être pas accompagnée du regret d'avoir mal fait. (A)
- 4° Le *sentiment de l'honneur*. L'honneur est un principe qui nous détermine à faire les actions qui nous relevent à nos propres yeux et à éviter celles qui nous abaissent.
- 5° Le *sentiment de la honte*. La honte est ce que nous éprouvons quand nous avons fait quelque action qui nous abaisse, non seulement aux yeux des autres, mais à nos propres yeux.
- 6° La *sympathie* : c'est la disposition à ressentir les mêmes impressions que nos semblables.
- 7° La *bienveillance* : c'est la disposition à vouloir du bien aux autres hommes.
- 8° L'*estime* : c'est une sorte de bienveillance mêlée de jugement et de réflexion, que nous éprouvons pour ceux qui ont bien agi, s'il s'agit de vertus ordinaires.
- 9° Le *respect* n'est autre chose que l'estime portée à un plus haut degré : nous l'accordons à ceux qui sont capables de vertus difficiles. (B)
- 10° L'*admiration* : c'est le degré supérieur de l'estime : nous l'accordons à ceux qui sont capables d'actes héroïques.

Observation.

La conscience morale n'est pas seulement une *lumière* qui nous révèle certains principes et certaines notions; elle est encore une *règle morale* qui s'applique à notre conduite journalière. Elle diffère de la conscience psychologique, comme le juge du témoin.

1° Divers caractères de la conscience.

- 1° La conscience est *vraie* ou *fausse* : *vraie* lorsqu'elle juge sainement du bien et du mal; *fausse* dans le cas contraire.
- 2° Elle est, de plus, *certaine*, *probable* ou *douteuse* : certaine, quand elle se prononce sans hésitation; douteuse, quand elle hésite; probable, quand elle prononce d'après un motif grave, quoique insuffisant pour donner la certitude.
- 3° La conscience certaine peut être *prudente* ou *téméraire*, selon que son jugement repose sur un examen sérieux ou sur une étude superficielle.

III. — De la conscience considérée comme règle pratique de nos actions.

2° Règles à suivre.

- 1° Jamais il n'est permis d'agir contre sa conscience, c'est-à-dire de faire une action qu'elle désapprouve ou d'en omettre une qu'elle commande. On ne peut même pas agir contre sa conscience quand elle est erronée, car on se rendrait coupable du mal que l'on croirait faire.
- 2° Lorsque l'erreur de la conscience est involontaire, l'acte mauvais qu'elle fait commettre n'est pas imputable.
- 3° Mais si l'erreur est coupable, c'est-à-dire si elle vient d'une négligence condamnable, elle n'excuse point du mal qu'elle fait produire.
- 4° Lorsqu'on doute si une action est bonne ou mauvaise; on doit s'en abstenir, et s'il y a nécessité d'agir, on doit prendre le parti le plus sûr. » (E. Gille.)

A. — Il semblait à cet homme (il s'agit d'un coupable qui se croyait découvert), qu'au travers de son masque et des croix de sa casaque, on irait lire jusque dans son cœur ses secrètes intentions, tant est merveilleux, l'effort de la conscience. Elle nous fait trahir, accuser et combattre nous-mêmes, et, faute de témoins étrangers, elle nous produit contre nous.

Occultum quatiens animi tortore flagellum.

Ce conte est en la bouche des enfants. Bossus, Pæonien, reproché d'avoir de gaieté de cœur abattu un nid de moineaux et de les avoir tués, disait avoir eu raison, parce que ces oisillons ne cessaient de l'accuser faussement du meurtre de son père. Ce parricide, jusqu'alors avait été occulte et inconnu; mais les Furies vengeresses de la conscience le firent mettre hors à celui même qui en devait porter la pénitence... Quiconque attend la peine, il la souffre, et quiconque l'a méritée, l'attend. La méchanceté fabrique des tourments contre soi, comme la mouche-guêpe pique et offense autrui, mais plus soi-même; car elle y perd son aiguillon et sa force pour jamais.. La malice s'empoisonne de son propre venin. Le vice laisse comme un ulcère en la chair, une repentance en l'âme qui toujours s'égratigne et s'ensanglante elle-même. (Montaigne, *Essais*, liv. II, ch. v.)

B. — Le respect s'adresse toujours aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'inclination et même de l'amour, quand ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens), ou de la crainte, comme la mer, un voleur, une bête féroce, mais jamais de respect. Ce qui ressemble le plus au respect, c'est l'admiration, et celle-ci, comme affection, est un étonnement que les choses peuvent aussi produire, par exemple, les montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, la grandeur, la multitude, l'éloignement des corps célestes, la force et l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. Un homme peut aussi être un objet d'amour, de crainte et même d'étonnement, sans être pour cela un objet de respect. Son enjouement, son courage et sa force, la puissance qu'il doit au rang qu'il occupe parmi les autres, peuvent m'inspirer ces sentiments, sans que j'éprouve intérieurement du respect pour sa personne. *Je m'incline devant un grand*, disait Fontenelle, *mais mon esprit ne s'incline pas*. Et moi j'ajouterai : Devant un humble bourgeois, en qui je vois l'honnêteté du caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline*, que je le veuille ou non, et si haut que je porte la tête pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang. Pourquoi cela? C'est que son exemple me rappelle une loi qui confond ma présomption, quand je la compare à ma conduite, et dont je ne puis regarder la pratique comme impossible, puisque j'en ai sous les yeux un exemple vivant. Que si j'ai conscience d'être honnête au même degré, le respect subsiste encore. En effet, comme tout ce qui est bon dans l'homme est toujours défectueux, la loi, rendue visible par un exemple, confond toujours mon orgueil, car l'imperfection dont l'homme qui me sert de mesure pourrait bien être entaché, ne m'est pas aussi

III. — De la conscience considérée comme règle pratique de nos actions.	3° Conditions requises pour qu'un acte soit bon :	Observations.	1° Il importe de savoir comment notre conscience peut juger de la qualité bonne ou mauvaise d'un acte. 2° La valeur morale d'un acte dépend de la <i>nature</i> même de cet acte, des <i>motifs</i> qui le déterminent, et des <i>circonstances</i> qui l'accompagnent.
		1° En ce qui concerne l'acte lui-même :	L'acte est bon de sa nature quand il est conforme à l'ordre ou à la loi (culte rendu à Dieu) ; il est mauvais quand il est, par lui-même, contraire à la loi morale (mensonge) ; indifférent, quand il n'est prescrit, ni défendu par aucune loi (promenade). Il faut, pour qu'un acte soit moralement bon, que de sa nature il soit bon, ou du moins indifférent.
		2° En ce qui concerne les motifs :	Il faut que l'on se propose d'agir en vertu d'un motif louable. ou, en d'autres termes, que l'on soit animé d'une bonne intention. Il ne suffit pas, sans doute, de diriger son intention pour faire une action moralement bonne ; mais une intention perverse suffira pour rendre une action moralement mauvaise ; ainsi, l'aumône, excellente en soi, est mauvaise quand on la fait par vanité ; une action faite uniquement par plaisir ou par intérêt n'est certainement pas bonne, moralement ; mais quand ces deux motifs sont joints à celui du devoir et lui restent subordonnés, l'acte bon de sa nature conserve sa valeur morale. (A)
	3° En ce qui concerne les circonstances :	1° Les circonstances sont comme des accidents qui surviennent à un acte et le modifient. 2° Les principales circonstances concernent la qualité relative de la personne qui agit ou de l'acte qu'elle fait, le mode, le temps, le lieu où s'accomplit l'action, les moyens employés, etc. 3° Les actes humains tirent des circonstances dans lesquelles ils s'accomplissent une moralité, tantôt simplement aggravante (un vol fait à un pauvre est plus grave qu'un vol fait à un riche), tantôt spécifiquement différente (un vol commis dans une église devient un sacrilège.)	

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° De l'objet de la morale. — La morale est-elle une science ou un art ?
- 2° En quoi la morale suppose-t-elle la psychologie ?
- 3° Peut-on séparer la morale de la théodicée ?
- 4° Analyse de la conscience morale.
- 5° La conscience morale est-elle une faculté à part, ou peut-elle être réduite à une faculté plus générale ?
- 6° Déterminer les différences et les rapports de la science et du sentiment moral.
- 7° Réfuter cette maxime de Vauvénargues : « La conscience est la plus changeante des règles. » — En montrer les conséquences.

bien connue que la mienne, et il m'apparaît ainsi sous un jour plus favorable. Le respect est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non; nous pouvons bien ne pas le laisser paraître, mais nous ne saurions nous empêcher de l'éprouver intérieurement. (Kant, *Critique de la raison pratique*.)

A. — L'idée de mobile est inséparable de l'idée de fin; tout mobile est en soi une sollicitation vers une certaine fin, et c'est par celle-ci qu'on peut comprendre et apprécier celui-là. La fin que nous avons en vue est-elle bonne ou mauvaise, le mobile est en lui-même bon ou mauvais. Or, quels que soient nos motifs en poursuivant une certaine fin, la réalisation de cette fin est toujours conçue et désirée comme un bien; seulement ce bien est réel ou apparent. Le bien apparent est de deux sortes: tantôt c'est ce qui nous est utile ou agréable à nous-mêmes, tantôt c'est ce qui est utile ou agréable à ceux que nous aimons. La poursuite de notre profit ou de notre plaisir s'est toujours appelée *l'égoïsme* ou *l'intérêt*, bien ou mal entendu, peu importe en morale. L'intention d'être utile ou agréable à autrui a toujours été rapportée à la *sympathie* ou à *l'affection*. Lorsque le bien que nous recherchons est conçu comme tel absolument et abstraction faite de celui à qui il profitera, c'est alors le *bien réel*, et le mobile qui nous fait agir est l'idée ou le sentiment du devoir, c'est-à-dire cette conviction plus ou moins claire, plus ou moins ardente, que nous avons l'obligation stricte et rigoureuse de faire le bien pour le bien. L'intérêt, l'affection et le devoir, tels sont donc les trois mobiles essentiels de la vie humaine: mobiles distincts, mais non séparés dans l'homme, et qui, suivant le vœu de la nature et dans un état normal, devraient se concilier toujours, et par des voies diverses nous conduire au même but. Mais dans l'état d'épreuve et de lutte où nous sommes placés, il y a le plus souvent contradiction ou divergence entre ces diverses tendances de notre nature, et dans un grand nombre de cas, ce devoir ne s'accomplit qu'au prix de notre bien-être et par le sacrifice de ce qui nous est cher. (Ch. Waddington, *Dieu et la Conscience*, p. 8.)

— Il est sans doute conforme au devoir qu'un marchand ne surfasse pas sa marchandise aux acheteurs inexpérimentés; et quand il fait un grand commerce, le marchand sage ne surfait jamais, mais il a un prix fixe pour tout le monde, en sorte qu'un enfant peut acheter chez lui tout aussi bien qu'un autre. On est donc loyalement servi; mais cela ne suffit pas pour croire que le marchand agit ainsi par devoir et d'après des principes de probité; son intérêt l'exigeait; car il ne peut être ici question d'inclination immédiate et l'on ne peut supposer en lui une sorte d'amour pour tous ses chalands qui l'empêcherait de traiter l'un plus favorablement que l'autre. Voilà donc une action qui n'a été faite, ni par devoir, ni par inclination immédiate, mais seulement par *intérêt personnel*. — Au contraire, si c'est un devoir de conserver sa vie, c'est aussi une chose à laquelle chacun est porté par une inclination immédiate. Or c'est précisément ce qui fait que ce soin, souvent si plein d'anxiété, que la plupart des hommes prennent de leur vie, n'a aucune

- 8° De l'obligation morale. — Dire en quoi elle consiste et ce qu'elle produit en nous.
- 9° De la responsabilité morale. — Son principe, ses conditions, ses conséquences.
- 10° Du mérite et du dé mérite. Définir ces deux notions. — En établir le fondement et les conséquences.
- 11° Qu'appelle-t-on bien moral? — Quelle distinction doit-on établir entre le bien absolu ou bien en soi, et le bien moral?
- 12° Réfuter l'opinion suivant laquelle la distinction du bien et du mal n'est qu'un résultat de la coutume et de l'éducation.
- 13° Universalité des notions morales. — Réfuter les objections des sceptiques. — Discuter ce mot célèbre de Pascal: « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. »
- 14° Distinguer les différentes sortes de lois positives, et montrer leurs rapports avec la loi naturelle.
- 15° Les lois positives sont-elles obligatoires? En quel cas?
- 16° Qu'est-ce que le droit? Comment le droit dérive-t-il de la liberté?
- 17° De la différence du droit et du devoir. — Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que tout devoir corresponde à un droit, et tout droit à un devoir? — Donner des exemples à l'appui de l'opinion qui sera soutenue.
- 18° Expliquer et justifier cette phrase de Bossuet: « Il n'y a pas de droit contre le droit; il est de certaines lois fondamentales contre lesquelles ce qui se fait est nul de soi. »
- 19° Qu'y a-t-il de vrai dans ces propositions émises par Leibniz: « La morale a d'aussi solides démonstrations que la géométrie. — Si la géométrie avait quelque rapport avec nos sentiments, on ne disputerait guère moins sur ses axiomes et sur ses théorèmes qu'on ne le fait sur la morale ? »

N° XXVII. — La responsabilité et la sanction.

Observation. { Après avoir fait connaître les conditions requises pour que nos actes soient bons ou mauvais moralement, il importe de rechercher les conséquences morales qui suivent l'usage légitime ou illégitime de notre liberté.

1° Consé-
quence : La
responsabi-
lité. { Nous avons déjà parlé de la responsabilité et de l'imputabilité mo-
rales. Nous n'ajouterons qu'un mot: c'est que la responsabi-
lité morale est proportionnée à la connaissance que nous avons
eue du bien ou du mal, et à la liberté avec laquelle nous l'avons
accompli.

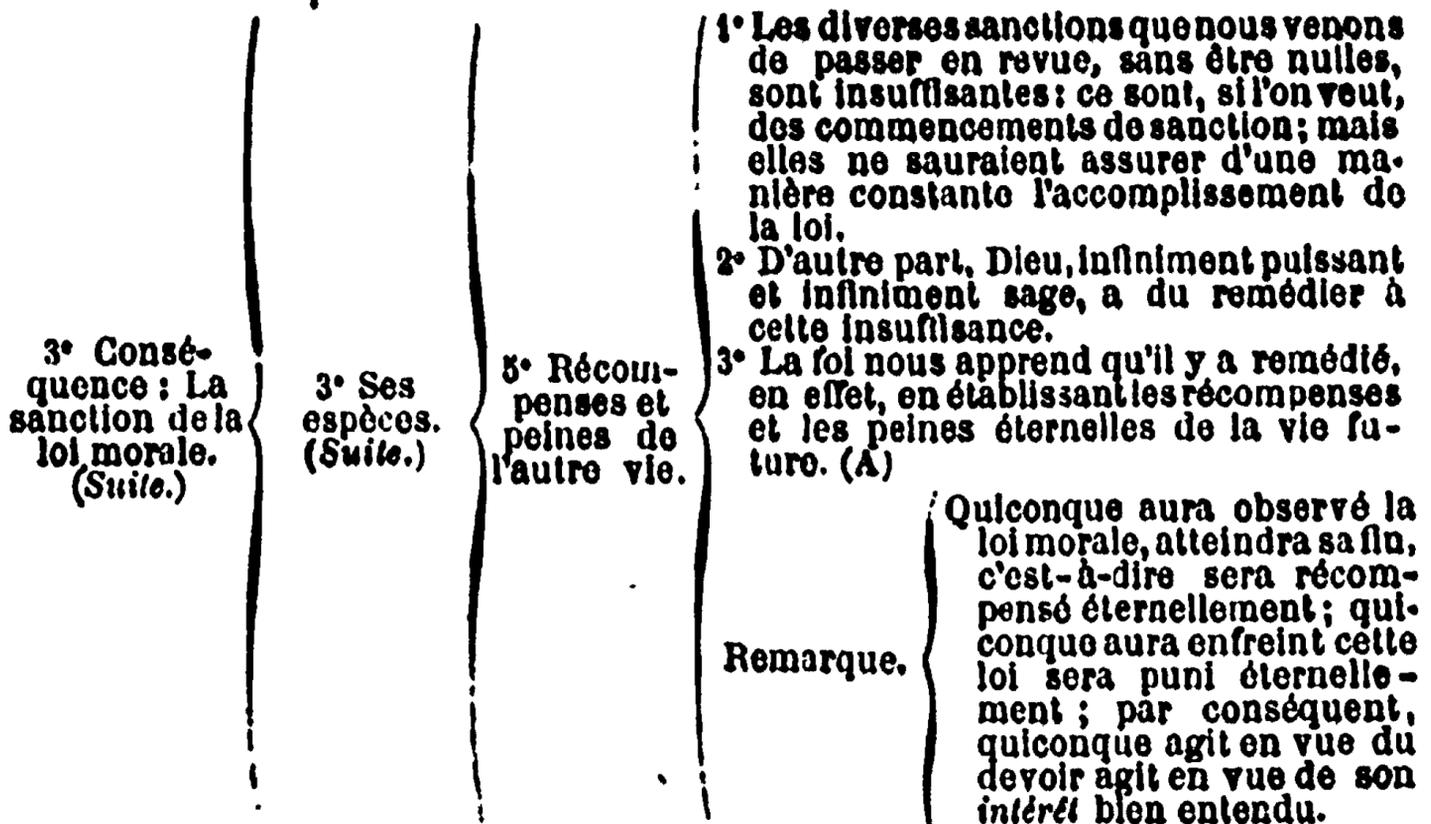
2° Consé-
quence : La
vertu et le
vice. { 1° Après une série d'actes bons ou mauvais, l'âme se perfectionne
ou se dégrade par la vertu ou le vice.
2° On peut définir la vertu: *l'habitude de bien faire*, c'est-à-dire une
disposition, acquise par la répétition des actes, à faire le bien par
devoir. (A)
Remarque : { 1° La connaissance du devoir.
La vertu { 2° La volonté de le pratiquer.
implique: { 3° Le sentiment qui en goûte la douceur.
3° Il faut distinguer la vertu dans le sens large, de la *justice*, qui
est l'habitude de rendre à chacun ce qui lui est dû.
4° On peut définir le vice : *une dégradation morale provenant de
la désobéissance habituelle à la loi.*

valeur intrinsèque, et que leur maxime à ce sujet n'a aucun caractère moral. Ils conservent leur vie conformément au devoir, sans doute ; mais non pas par devoir. Mais que des malheurs et un chagrin sans espoir ôtent à un homme toute espèce de goût pour la vie : si ce malheureux, fort de caractère, plutôt irrité de son sort qu'abattu ou découragé, conserve la vie, sans l'aimer, et tout en souhaitant la mort, et ainsi ne la conserve ni par inclination, ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime aura un caractère moral. (Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p. 19.)

A. — On pourrait demander ce que nous entendons en disant qu'on doit, pour devenir juste, pratiquer la justice, et pour devenir tempérant, pratiquer la tempérance ; car si l'on fait des actes justes, des actes de tempérance, c'est qu'on est déjà juste et tempérant ; de même que si l'on applique les règles de la grammaire et de la musique, c'est qu'on est grammairien et musicien préalablement. — Mais n'est-il pas vrai de dire qu'il n'en est pas ainsi, même pour les arts vulgaires ? Ne peut-on pas aussi, par exemple, faire quelque chose de très correct en grammaire par hasard, ou avec le secours et par les suggestions d'autrui ? On ne sera donc vraiment grammairien que si l'on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait grammaticalement, c'est-à-dire selon les règles de la grammaire qu'on sait et qu'on possède soi-même. Il est de plus une différence qu'il convient de signaler entre les vertus et les arts. Les choses que produisent les arts portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit, par conséquent, qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes que produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon. Il faut en outre que celui qui agit soit, au moment même où il agit, dans une certaine disposition morale. La première condition, c'est qu'il sache ce qu'il fait : la seconde, qu'il le veuille par un choix réfléchi, et qu'il veuille les actes qu'il produit à cause de ces actes eux-mêmes ; enfin la troisième, c'est qu'en agissant il agisse avec une résolution ferme et inébranlable de ne jamais faire autrement. Dans les autres arts, on ne tient aucun compte de toutes ces conditions, si ce n'est de bien savoir ce qu'on fait. Au contraire, en ce qui concerne les vertus, savoir est un point de peu de valeur ou même sans valeur ; tandis que les deux autres conditions y sont, non pas de peu d'importance, mais de toute importance ; car on ne conquiert les vertus que par la constante répétition des actes de justice, de tempérance, etc. (Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. IV.)

	1° Nature de la sanction.	La sanction de la loi morale est l'ensemble des peines et des récompenses établies pour en garantir l'accomplissement.
	2° Sa nécessité.	<p>1° S'il n'y avait pas de sanction pour la loi morale, Dieu ne serait pas sage, car il négligerait un des moyens les plus indispensables pour assurer l'exécution de cette loi ; il ne serait pas juste, car il réserverait le même sort à celui qui lutte contre ses passions qu'à celui qui cède à l'entraînement du plaisir ; il ne serait pas saint, car il perpétuerait le désordre moral, au lieu de rétablir l'ordre par le châtement.</p> <p>2° Pour faire le bien, l'homme a besoin, non seulement de le connaître, mais d'être porté à l'accomplir par l'appât de la récompense, de même qu'il a besoin d'être éloigné du mal par la crainte du châtement.</p>
	3° Conséquence : La sanction de la loi morale.	<p>1° Suites de nos actions. Généralement la vertu conduit aux avantages temporels, sans qu'aucun homme vertueux puisse individuellement y compter, et généralement aussi le vice conduit à des peines temporelles, sans qu'aucun homme vicieux puisse individuellement avoir la certitude de les subir. Cette sanction, on ne le voit, est incomplète.</p> <p>2° Joies et remords de la conscience. (A) Cette sanction est loin d'être suffisante pour assurer l'exécution de la loi : à force de commettre le crime, on arrive à étouffer le remords, et par la pratique habituelle du bien, on devient moins sensible aux joies de la conscience. Il y a donc défaut de proportion entre l'acte moral accompli et la sanction.</p>
	5° Ses espèces.	<p>3° Opinion publique. La pratique de la vertu concilie d'ordinaire l'estime des honnêtes gens, de même que le vice attire le mépris sur celui qui s'y livre. Toutefois, il faut reconnaître que l'opinion est plus prompte à critiquer qu'à louer, et que ses critiques sont très souvent injustes.</p>
	4° Lois humaines.	<p>1° Cette sanction consiste dans les récompenses décernées à certaines actions vertueuses et dans les peines infligées aux crimes et aux délits.</p> <p>2° Il est incontestable que la crainte de la justice humaine empêche de commettre bien des crimes.</p> <p>3° Cependant les lois civiles ne sauraient être regardées comme une sanction suffisante de la loi morale, car elles sont interprétées et appliquées par des hommes, toujours sujets à l'erreur ; de plus, elles sont presque exclusivement répressives, c'est-à-dire qu'elles punissent plus qu'elles ne récompensent ; enfin elles n'atteignent que les actes extérieurs, et sont impuissantes vis-à-vis des actes intérieurs, qui sont beaucoup plus nombreux et qui, en réalité, constituent le mérite et le démérite des individus.</p>

A. — La nature humaine requiert même ici-bas une récompense attachée à l'exercice de la vertu. L'exercice de la vertu a de nombreuses difficultés, et la condition de l'homme ici-bas serait insupportable si pour pratiquer la vertu il devait affronter toutes ces difficultés et ne recevoir aucune récompense. Donc la nature humaine requiert au moins une sanction imparfaite de la loi naturelle, même en cette vie. D'ailleurs, en considérant bien ce qui se passe en nous et autour de nous, on voit que la vertu procure la joie, la satisfaction et la tranquillité de l'âme, tandis que le vice engendre la tristesse, la honte et le remords. La vertu nous attire l'amour et l'estime des autres hommes. Le vice nous expose toujours au mépris et au déshonneur. Donc, même dès ici-bas, il y a une récompense pour la vertu et un châtement pour le vice. Socrate mourant confondait ses détracteurs par sa grandeur d'âme. Charles I^{er} Stuart marchait tranquille et fier à l'échafaud, tandis que Cromwell était bourrelé de remords. Louis XVI et Marie-Antoinette, dans l'abîme de leurs infortunes, avaient une attitude si noble et un regard si pur, qu'ils en imposaient même à leurs bourreaux. Et que dire des martyrs et des saints de l'Église au milieu de leurs supplices et de leurs épreuves? L'apôtre saint Paul exprime leur merveilleuse félicité par cette étonnante parole : « Je surabonde de joie dans toutes mes tribulations. » Ainsi, même au comble du malheur ici-bas, le juste garde une supériorité, une force, une paix et une grandeur qui font la plus douce consolation comme la plus légitime récompense de son âme. (Abbé Guers, *Vrais Principes de Philosophie scolastique*, p, 400.)



Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Définir par des analyses et des exemples : la justice, l'équité, la probité, la charité, la vertu.
- 2° Peut-on dire avec Platon que la vertu est la science du bien et que le vice en est l'ignorance ?
- 3° Expliquez et discutez ces deux maximes d'Aristote : 1° la vertu est une habitude, 2° la vertu est un milieu entre deux extrêmes.
- 4° Sanctions de la loi morale. — Les énumérer, les définir ; appuyer chaque définition par un ou plusieurs exemples.
- 5° Des peines et des récompenses, leurs différentes espèces.
- 6° Discuter la sanction morale provenant des conséquences naturelles de nos actes.

N° XXVIII. — Examen des doctrines utilitaires.

Observation. { Nous avons indiqué le vrai fondement de l'obligation morale : c'est l'idée du devoir, qui repose elle-même sur la distinction essentielle du bien et du mal, et sur le souverain domaine de Dieu. Nous allons maintenant énumérer la plupart des systèmes faux ou incomplets, proposés par les philosophes pour expliquer les idées que nous révèle la conscience morale.

A. — Lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et une conduite soutenue, si c'est dans le bien, et qu'elle se soit attachée à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divine comme elle, alors elle reçoit de grandes distinctions, et du lieu qu'elle occupait, elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse. Si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état. Ni toi, ni qui que ce soit ne pourra se vanter de s'être soustrait à cet ordre établi par les dieux. Tu ne lui échapperas pas quand ta petitesse te rabaisserait jusqu'au centre de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel. Mais tu porteras la peine due à tes forfaits, soit sur cette terre, soit aux enfers. (Platon, *Lois*, IX.)

— La justice humaine n'est qu'une justice artificielle, une règle de plomb, qui subit tous les caprices des hommes qui la font ou qui l'appliquent, et devient souvent elle-même une plus criante infraction à la justice véritable que toutes les infractions qu'elle se charge de réprimer : « J'ai vu sous le soleil l'impiété dans le lieu du jugement, et l'iniquité dans le lieu de la justice. » De là le désordre qui défigure les sociétés humaines, où l'on voit le malheur s'attacher si souvent aux pas de la vertu, et la prospérité sourire au crime. Qu'est-ce qui peut rétablir l'équilibre et venger cette justice souveraine qui proteste perpétuellement contre le désordre et sur la foi de laquelle nous dormons tous ? Dira-t-on que l'estime ou le mépris de l'opinion publique viennent consoler l'homme juste et flétrir le pervers ? Cela est vrai jusqu'à un certain point ; mais que de crimes masqués qui lui échappent ! que de vertus voilées qui ne peuvent se faire jour, ou qui même perdraient tout leur prix en le réclamant ! et puis que de méprises cruelles commet l'opinion, et combien n'ajoute-t-elle pas aux injustices et aux rigueurs de la fortune par la folie de ses arrêts ? Dira-t-on, enfin, qu'après tout l'estime ou la mésestime de soi-même, la paix du cœur ou le remords viennent tout réparer ? Le remords ! mais plus on le mérite, plus on l'étouffe ; le crime finit par tuer la conscience et trouver une affreuse tranquillité. La paix du cœur ! mais d'où vient que personne ne s'en contente ? D'où vient que celui qui en jouit pleure cependant, souffre, est réputé malheureux ? La paix du cœur est une barrière contre le désespoir, mais elle n'en supprime pas les causes. Elle est comme le lest de la vertu, qui l'empêche seulement d'être submergée, mais elle n'en est pas la pleine rétribution. Quoi donc ! L'homme juste descendra-t-il dans la mort sans être vengé, le coupable sans être puni, tous deux sans être au moins connus ? et l'injustice dérisoire de leur fortune viendra-t-elle se perpétuer encore après eux dans leurs descendants, et s'asseoir jusque sur la pierre de leurs tombeaux ?... — Ouvrez les portes d'une autre vie, et la justice souveraine vous apparaît aussitôt, attendant le juste et le pervers, pour rendre à chacun selon ses œuvres, justifiant la patience de ses délais par la puissance inévitable de ses décisions, le désordre moral d'ici-bas par le jeu nécessaire et méritoire de notre liberté, et stabilisant par sa certitude l'ordre moral ébranlé par son oubli. (A. Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme*, t. I, p. 152.)

I. — DOCTRINES UTILITAIRES.

- I. — Système du plaisir.
- 1° Exposé. { Pour Épicure et ses disciples, une action est honnête en raison du plaisir qu'elle procure, mauvaise en raison de la douleur qui l'accompagne.
- 2° Réfutation. { 1° Le plaisir n'a aucun des caractères du principe de moralité : il n'est ni immuable, ni universel, ni obligatoire.
2° Si le plaisir doit être considéré comme la règle de nos actes, tous les excès sont légitimes, honorables, commandés, quand ils peuvent procurer quelque jouissance (A).
- II. — Système de l'intérêt personnel.
- 1° Doctrine de Bentham. { Le motif de toutes nos actions doit être l'intérêt personnel ou l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire le calcul au moyen duquel nous choisissons parmi nos plaisirs, renonçant aux uns, ajournant les autres, acceptant certaines douleurs, le tout en vue de nous procurer la plus grande somme possible de plaisirs. (B)
- 2° Doctrine de Stuart-Mill. { Ce philosophe admet qu'on fasse du plaisir le but de ses efforts; mais il veut qu'entre deux plaisirs, on choisisse le plus noble, c'est-à-dire celui que l'on regarde généralement comme le plus honorable, et sans doute aussi comme le plus avantageux.
- 3° Réfutation du système. { 1° Il est contraire à la conscience morale de tous les hommes de confondre la vertu avec l'intérêt personnel.
2° L'intérêt conseille, la moralité ordonne.
3° La règle de l'intérêt ne saurait avoir le caractère universel de la loi morale; chacun prend son plaisir où il le trouve.
4° La conscience fait connaître immédiatement ce qui est bien ou mal, tandis qu'il faut souvent une expérience très exercée pour discerner ce qui est le plus utile.
5° On peut toujours faire le bien; on ne peut pas toujours faire ce qui serait utile.
6° Après un événement fâcheux pour sa fortune le spéculateur s'afflige; après une mauvaise action, le coupable se méprise.
7° L'idée du châtiment ne s'explique pas dans l'hypothèse de l'intérêt personnel.
- Remarques. { 1° La morale de Stuart-Mill est plus élevée que celle de Bentham; toutefois, ces deux systèmes ont un principe commun, l'intérêt personnel. Le correctif apporté par Stuart-Mill n'est qu'une application habile de ce même principe. Le plaisir, quelle que soit sa « qualité » ne change pas de nature, et la recherche du plaisir est toujours l'égoïsme.
2° Il est facile de voir qu'il n'y a entre le système du plaisir et le système de l'intérêt personnel qu'une différence purement accidentelle: les partisans du premier système agissent en vue d'un plaisir immédiat; ceux du second agissent en vue d'un plaisir qui, pour être différé, n'en devra être que plus durable et plus intense.

A. — De très simples réflexions suffiront à nous faire voir qu'on ne peut dire d'une manière absolue que le plaisir soit le *bien* et que la douleur soit le *mal*. L'expérience et le raisonnement prouvent également la fausseté de cette opinion. — 1° Le plaisir n'est pas toujours un bien, et même il peut devenir un véritable mal, selon les circonstances. Réciproquement, toute douleur n'est pas toujours un mal, et peut même devenir un grand bien. Ainsi nous voyons, d'un côté, que les plaisirs de l'intempérance amènent avec eux la maladie, la perte de la santé et de la raison, l'abréviation de la vie. Les plaisirs de la paresse, à leur tour, entraînent la pauvreté, le mépris des hommes. Les plaisirs de la vengeance et du crime sont suivis du châtiement et du remords, etc. Réciproquement, on voit les douleurs et les épreuves les plus pénibles procurer des biens évidents. L'amputation nous sauve la vie, le travail énergique et pénible donne l'aisance, etc. Dans ces différents cas, si l'on considère les résultats, c'est le plaisir qui est un mal, c'est la douleur qui est bien. — 2° Il faut ajouter que, parmi les plaisirs, les uns sont bas, honteux et vulgaires, les autres nobles et généreux. Le plaisir de l'ivresse est méprisable; le plaisir de faire du bien aux hommes est délicat et élevé. Parmi les plaisirs de l'homme, il en est qui lui sont communs avec les bêtes, et d'autres qui sont propres à l'homme? Mettra-t-on sur la même ligne les uns et les autres. N'est-il pas convenable à l'homme de jouir du bonheur humain, et non pas de celui qui suffit à l'animal? — 3° Il y a des plaisirs très vifs, mais qui sont passagers et fugitifs, comme les plaisirs des passions. Il y en a d'autres qui sont durables, comme ceux de la santé, de la sécurité, de l'aisance, de la considération. Sacrifiera-t-on ces plaisirs qui durent toute la vie à des plaisirs qui ne durent qu'une heure? — 4° D'autres plaisirs sont très vifs, mais également incertains et livrés au hasard, par exemple les plaisirs de la vie domestique, de la médiocrité dorée (*aurea mediocritas*), de l'économie, de la tempérance, etc. — On peut donc considérer aujourd'hui comme suffisamment démontré, par les nombreuses analyses qui ont été faites avant nous, que le plaisir réduit à lui seul est incapable de servir de principe à une morale quelconque, et qu'il doit au moins céder la place au principe de l'utilité. En effet, le plaisir sans mesure, sans choix, sans prévoyance, le plaisir pris au hasard, et selon l'instinct du moment, le plaisir brutal et sensuel préféré à tout plaisir intellectuel, le plaisir ainsi entendu se détruit lui-même, car l'expérience nous apprend qu'il est suivi de douleur et qu'il se transforme en douleur. (P. Janet, *Traité élémentaire de Philosophie*, p. 603.)

B. — Selon Jérémie Bentham, le plaisir et la peine sont les seuls mobiles de l'activité humaine : c'est avec eux qu'il prétend « créer le monde moral, et produire, non seulement la justice, mais encore la générosité, le patriotisme, la philanthropie et toutes les vertus aimables ou sublimes, dans leur pureté et leur enthousiasme. » C'est là le postulat de tout son système, une vérité si claire qu'elle ne se démontre pas, et qui implique la souveraineté du plaisir, non pas du plaisir à tout prix, ni du plaisir individuel, mais du plaisir en général, du plus grand bonheur du

- III. — Système de l'utilité commune.
- 1° Exposé. { D'après Puffendorf, Machiavel, etc.; le bien est ce qui est utile à la société; le mal est ce qui lui est nuisible.
- 2° Réfutation. { « De deux choses l'une : ou l'intérêt public est désirable parce qu'il assure le mien propre, et nous retombons dans l'égoïsme de l'utilité privée; ou l'intérêt public est indépendant du mien, et alors pour le lui sacrifier, il faut que je m'appuie sur un principe supérieur d'ordre ou de convenance, qui me fait sortir du système de l'intérêt. »

Observation. { Nous placerons ici l'examen des doctrines sentimentales et rationalistes, bien que le Programme n'en fasse pas mention.

II. — DOCTRINES SENTIMENTALES.

- I. — Système du sentiment.
- Observation générale. { Sous ce nom sont compris plusieurs systèmes qui cherchent la raison du bien et du mal dans notre nature sensible, mais dans ce qu'elle offre de désintéressé et d'élevé.
- 1° Exposé. { 1° J.-J. Rousseau et quelques autres ont pris pour règle des actions humaines la satisfaction morale que l'homme éprouve en faisant le bien, et le remords qui suit l'action mauvaise.
2° Jacobi place la règle du bien et du mal dans l'instinct du bien, qui ne se trompe jamais.
- 2° Réfutation. { 1° J.-J. Rousseau confond l'effet avec la cause, la sanction de la loi avec la loi elle-même : en effet le plaisir de faire le bien suppose l'existence du bien. Il prend aussi le signe pour la chose signifiée, et ce signe, s'il n'est trompeur, est variable, relatif, etc. En outre, ce qui se produit après l'action pourrait-il servir de règle pour l'action ?
2° Jacobi range la conscience parmi les instincts; il soumet l'homme intelligent et libre à un principe aveugle et spontané, qui le conduirait bientôt à un mysticisme sensualiste.
3° La morale du sentiment, considérée d'une manière générale, est supérieure à la morale utilitaire; en ce qu'elle admet et maintient le principe du désintéressement; elle est en cela même insuffisante; elle suppose un principe antérieur au sentiment; de plus, elle n'explique pas les caractères essentiels au bien et au mal : immutabilité, universalité, obligation, etc. (A)
- II. — Système de la sympathie.
- 1° Exposé. { 1° La sympathie est la faculté sensible qui nous fait partager les émotions, les peines et les plaisirs de nos semblables.
2° D'après Adam Smith, la sympathie est le principe de la moralité et la raison des jugements que nous portons sur la valeur des actes libres. Une action est, en elle-même, bonne ou mauvaise, et nous la jugeons ainsi d'après le sentiment sympathique ou antipathique qu'elle excite en nous et dans ceux qui en sont témoins.

plus grand nombre : formule qui s'impose comme la règle suprême de la morale, sous le nom d'utilité. L'utilité, au fond, c'est toujours l'agréable, et Bentham a ce grand mérite d'avoir dissipé à ce propos les incertitudes. L'acte le meilleur est donc le plus utile, c'est-à-dire le plus propre à augmenter le bonheur de la personne dont l'intérêt est en question. Ce n'est pas à dire qu'il faille toujours poursuivre le plaisir présent : il faut songer au plaisir à venir ; ni qu'on doive répudier tout sacrifice, pourvu qu'il ne soit pas définitif, et qu'en fin de compte, il y ait bénéfice pour l'agent qui comprend bien « l'économie morale ». La vertu n'est donc pas exclue du monde ; l'homme vertueux est un « bon calculateur ; il amasse pour l'avenir un trésor de bonheur ; l'homme vicieux est un prodigue qui dépense sans calcul son revenu. La vertu est comme un économe prudent qui retire dans ses avances et cumule les intérêts. » Bentham n'hésite pas même à reconnaître que cette habileté ne va pas sans quelque effort, « sans une certaine somme de répugnance et par conséquent d'abnégation. » Il s'en faut de peu qu'il ne lui restitue son caractère moral : mais il borne l'effort à la poursuite d'un plaisir difficile et le courage à la conquête du bonheur. (E. Charles, *Morale*, p. 271.)

A. — Nous serait-il possible de ressentir quelque satisfaction intérieure ou quelque remord, si nous ne savions d'abord que nous avons bien ou mal agi ? Le sentiment moral suppose donc un sentiment moral antérieur. Loin de fonder l'idée du bien, il la suppose. Il en est de même de la sympathie, il en est de même de la bienveillance et de toutes les autres affections morales. L'idée du bien est déjà dans tous ces sentiments : tous l'impliquent ou en dérivent : ce ne sont donc pas eux qui peuvent l'expliquer. — De plus, le sentiment moral ne peut fonder une loi universelle. Il n'est pas le même chez tous les hommes, tous ne sont pas disposés à goûter avec la même délicatesse les plaisirs intimes du cœur. Il y a des natures grossières et des natures d'élite. L'état de l'atmosphère, la santé, la maladie émoussent ou avivent la sensibilité morale. La solitude laisse au remords toute son énergie ; la présence de la mort la redouble. Le monde, le bruit, l'entraînement, l'habitude, l'étourdissent sans l'étouffer... L'esprit souffle à son heure... On connaît le mot célèbre : Il fut brave un tel jour. N'est-ce pas une règle de la prudence et de la justice de ne pas trop écouter, sans les dédaigner toutefois, les inspirations capricieuses du cœur ? Sans doute, sous le gouvernement de la raison, le sentiment ne s'égare pas, et devient même pour elle un appui admirable. Mais livrez-le à lui-même, et il n'a plus de principe assuré, il dégénère en passion ; et la passion est fantasque, injuste, excessive... Sans la vue toujours présente du bien et de l'obligation inflexible qui y est attachée, l'âme ne sait où se prendre sur ce terrain mouvant qu'on appelle la sensibilité ; elle flotte du sentiment à la passion, de la générosité à l'égoïsme, montée un jour au ton de l'enthousiasme, et le lendemain descendant à toutes les misères de la personnalité. (V. Cousin, *Du vrai, du beau, et du bien*, XIX^e leçon.)

- II. — Système de la sympathie. (Suite.)
- 2° Réfutation.
- 1° La sympathie est un fait sensible, par conséquent variable.
 - 2° La sympathie et le sentiment qu'elle excite sont des effets produits par une action bonne ou mauvaise; on ne peut en faire le principe et la règle de la bonté ou de la malice de cette même action.
 - 3° En un mot, on peut faire à la doctrine de la sympathie les mêmes reproches qu'à la morale sentimentale proprement dite.

III. — DOCTRINE RATIONALISTE.

- Système de l'autonomie de la raison.
- 1° Exposé.
- 1° D'après Kant et les rationalistes qui l'ont suivi, la raison détermine seule le principe de moralité; elle ne relève, en cela, que d'elle-même et de ses appréciations internes.
 - 2° « Il y a, dit Kant, trois sortes d'impératifs : celui de l'habileté : fais le bien pour t'attirer le crédit et réussir dans ton commerce; celui de la prudence : fais le bien pour être heureux; et celui de la raison : fais le bien pour faire le bien, fais ton devoir pour faire ton devoir. — Les deux premiers sont conditionnels ou *hypothétiques* : fais le bien si tu veux faire de bonnes affaires, si tu veux être heureux. Le troisième seul est inconditionnel, absolu, *catégorique* : fais le bien, car le bien doit être fait. »
- 2° Réfutation.
- « La raison a bien le pouvoir de connaître la moralité des actes, mais non pas de l'établir et de la créer par sa propre énergie. Car la raison voit les réalités qui s'offrent à elle et ne les produit pas. La réalité objective subsiste avant l'acte de l'intelligence qui la voit. Donc les actes humains ne possèdent pas telle ou telle qualité morale parce que la raison l'y a mise par son affirmation; mais la raison voit et connaît cette moralité, parce qu'elle existe logiquement, dans sa réalité, avant tout acte de connaissance. » (Bensa.) (A)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Quels sont les caractères essentiels de la loi morale? — Quels sont ceux de ces caractères qui manquent le plus à la règle de l'intérêt personnel?
- 2° Caractères qui distinguent le principe du devoir du principe de l'intérêt personnel.
- 3° Expliquer la différence de l'utile et de l'honnête.
- 4° Tous les sentiments du cœur humain se ramènent-ils à l'amour-propre, comme l'a pensé La Rochefoucauld?
- 5° A supposer que l'intérêt bien entendu produise les mêmes résultats pratiques que le motif des devoirs, est-il important de maintenir la distinction théorique entre ces deux motifs?
- 6° En quoi consiste la doctrine morale du sentiment? — Quels en sont les mérites et les défauts? — En quoi diffère-t-elle de la doctrine utilitaire et de la doctrine du devoir?
- 7° Que pensez-vous de la bienveillance et de la sympathie considérées comme règles de nos actions?

— Le caractère propre de la passion est d'être variable. Non seulement le même objet affecte différemment des personnes différentes, mais le même homme n'éprouve pas toujours les mêmes impressions dans les mêmes circonstances. Un jour, nous nous trouvons montés au ton de la colère, un rien suffit pour nous irriter; l'instant d'après, tout est calme, nous ne savons plus nous émouvoir, nous sommes doués subitement d'une philosophie impassible. Nos goûts ne sont pas moins changeants. L'homme le plus ferme ne saurait jurer du lendemain. La passion nous envahit et nous quitte à l'improviste. Tout à coup nous nous sentons pleins de l'amour le plus ardent; et nous sentons tout à coup que nous avons cessé d'aimer. Nous ne savons pas pourquoi nous avons aimé, et nous ne savons pas davantage pourquoi nous n'aimons plus. C'est peu que nous ne puissions pas toujours justifier nos haines et nos amours; la plupart du temps, nous ne pouvons pas même les expliquer. Si nos passions se trouvent être contenues, réglées, disciplinées, c'est que nous les avons soumises à quelque force d'une nature et d'une origine différentes; car, par elles-mêmes, elle ne sont qu'inconstance et aveuglement. Sommes-nous nés pour un tel maître? sommes-nous condamnés à changer d'heure en heure? à subir passivement toutes les influences de la passion et du sentiment? Ignorerons-nous à jamais la raison de nos actes? Non, la vie ne serait rien si elle n'était réglée, et il n'y a point de règle qui ne soit stable. Nous sommes libres, cela suffit: Dieu ne nous a pas chargés du gouvernement sans faire luire pour nous une étoile. Quelle que soit la règle, elle est une. Elle ne change pas dans le cours d'une même vie, ni d'un homme à un autre homme: elle est la même pour tous les pays et pour tous les siècles. C'est dire qu'elle est placée dans une sphère bien supérieure aux orages de la passion et qu'au lieu d'être éphémère et mobile, elle a toute la solidité, toute la fixité, toute l'éternité d'un principe. (J. Simon, *le Devoir*, p. 247.)

A. — Dans les principes de Kant, les facultés de l'homme, la volonté, la raison pratique et l'impératif catégorique sont quelque chose d'entièrement subjectif; elles sont donc enveloppées comme la moralité qu'on en veut déduire dans le scepticisme universel qui est le fruit de cette philosophie. — Du reste, il est faux que l'homme soit à lui-même sa fin. En dernier lieu, l'impératif dont parle Kant, suppose deux termes, celui qui donne et celui qui reçoit l'ordre; or la volonté ne peut être liée par elle-même; il faut, avons-nous dit, un principe supérieur et extrinsèque qui l'oblige. Ce dernier argument n'est pas seulement décisif contre Kant, mais contre tous ceux qui cherchent dans l'homme seul le principe de la moralité. Il a toute sa force, par conséquent, contre la théorie de la raison impersonnelle. — Cette raison impersonnelle ne peut être une pure abstraction; elle n'est point un dieu non plus; reste donc qu'elle soit la collection des maximes qui expriment les vérités morales. Mais ces maximes ne sont que des propositions conçues premièrement dans l'intelligence divine, secondement dans l'intelligence humaine, qui les perçoit,

DEUXIÈME PARTIE.

MORALE PARTICULIÈRE.

N° XXIX. — Les devoirs. — Devoirs envers soi-même :
Sagesse, Courage, Tempérance.

- | | | |
|---------------|---|---|
| Observations. | { | <p>1° Nous avons étudié les principes qui fixent la moralité de toutes les actions humaines; il faut encore connaître les applications de ces principes à toutes les circonstances de la vie : la science de ces applications constitue la <i>morale particulière</i>.</p> <p>2° Les anciens ramenaient tous les devoirs de l'homme aux quatre sources de l'honnête : la prudence, la justice, la force et la tempérance. Les modernes ont adopté une autre division.</p> |
| Division | { | <p>Nous divisons la morale particulière en trois chapitres :</p> <p>1° Morale religieuse ou étude des devoirs de l'homme envers Dieu.</p> <p>2° Morale personnelle ou étude des devoirs de l'homme envers lui-même.</p> <p>3° Morale sociale ou étude des devoirs de l'homme envers ses semblables.</p> |

I. — MORALE RELIGIEUSE.

- | | | |
|-------------------------------|---|---|
| I. — Nature du culte. | { | <p>L'ensemble des devoirs de l'homme envers Dieu porte le nom de religion ou de culte.</p> |
| II. — Espèces. On distingue : | { | <p>1° Le <i>culte intérieur</i>. C'est l'hommage que la créature intelligente fait à Dieu de ses facultés. Il consiste dans l'amour, l'adoration, la reconnaissance, etc. Sa principale expression est la prière.</p> <p>2° Le <i>culte extérieur</i>. Il consiste dans certains signes (attitudes, gestes, paroles), par lesquels l'homme manifeste extérieurement ses sentiments d'amour, de reconnaissance, etc., envers Dieu.</p> <p>3° Le <i>culte public</i>. Il consiste dans certains signes par lesquels les sociétés rendent publiquement à la Divinité leurs devoirs, par l'intermédiaire de ceux qui la représentent.</p> |
| III. — Nécessité. | { | <p>1° Du culte intérieur.</p> <p>1° Dieu est l'auteur et le maître souverain de l'homme, donc il a droit à ses adorations.</p> <p>2° L'homme a tout reçu de Dieu, donc il lui doit ses actions de grâces et son amour.</p> <p>3° L'homme a besoin de Dieu à chaque instant et pour toutes choses, donc il doit l'invoquer, etc. (A)</p> <p>2° Du culte extérieur.</p> <p>1° L'homme tient de Dieu son corps aussi bien que son âme; il est naturel dès lors qu'il fasse servir l'un et l'autre à lui rendre hommage.</p> <p>2° Nous sommes ainsi faits, que nous avons besoin de signes sensibles pour conserver le sentiment et l'amour de nos devoirs : c'est un fait d'expérience.</p> |

non comme le principe, mais comme l'expression des obligations morales, dont, par conséquent, elles ne peuvent être ni la règle, ni le fondement. Vouloir rendre la morale indépendante de la volonté nécessaire de Dieu, c'est détruire sa base naturelle. (R. P. Regnault, *Cours de philosophie*, p. 480.)

A. — Dieu, qui ne nous doit rien par justice et qui est incapable de nous rien devoir autrement que par miséricorde, tout au plus par fidélité, ne s'est engagé à nous par ces titres mêmes de fidélité et de miséricorde, que sous condition et dépendamment de la prière. Il peut donc, non seulement sans être injuste, mais sans cesser d'être fidèle et miséricordieux, ne nous point accorder ses grâces quand nous ne le prions pas. Je dis plus, et dans le cours ordinaire de la Providence, il le doit en quelque façon; parce que des grâces aussi précieuses que les siennes, c'est la réflexion de saint Chrysostome, des grâces aussi importantes que celles qui nous conduisent au salut, méritent bien au moins qu'il nous en coûte de les demander, et de les demander avec empressement et avec ferveur. — Vous me direz qu'indépendamment de nos prières, Dieu sait nos besoins spirituels; et sans que nous nous mettions en peine de les lui faire connaître, qu'il y peut pourvoir. Il est vrai, répondait saint Jérôme à Vigilantius, qui, préoccupé de son sens, et renversant sous ce prétexte le fondement de la religion, voulait conclure de là l'inutilité de la prière; il est vrai, Dieu connaît par lui-même nos besoins; mais, quoiqu'il les connaisse par lui-même et qu'il y puisse pourvoir sans nous, il veut y être déterminé et engagé par nous: c'est-à-dire il veut être excité par nos prières à nous accorder les secours qu'il nous a préparés; il veut que nos prières soient le ressort qui remue sa miséricorde, et qui la fasse agir. Car il est, ajoutait ce saint docteur, le maître de ses biens; et, en cette qualité de maître, c'est à lui de nous les donner, et d'en disposer aux conditions qu'il lui plaît. — Or, encore une fois, il lui a plu que la prière fût une de ces conditions, et même la principale, et qu'elle entrât dans le pacte qu'il a fait avec nous, comme notre Dieu, en nous disant: *Petite, et accipietis*. Il lui a plu, en faisant servir nos besoins à sa gloire, de nous intéresser par là à l'honorer, de nous attacher à son culte par ce sacré lien, de nous tenir par là dans l'exercice de cette continuelle dépendance où nous devons être à son égard. En un mot, il lui a plu de vouloir être prié, et de mettre comme à ce prix les dons de sa grâce, et les effets continuels de sa charité divine. (Bourdaloue, *Sermon sur la prière*.)

- III. — Nécessité. (Suite.)
- 3° Du culte public.
 - 1° La société forme comme une personne morale qui a ses besoins, ses périls, ses devoirs, etc.; elle est donc obligée de demander à Dieu les secours dont elle a besoin, de le remercier de ses faveurs, etc.
 - 2° Les cérémonies publiques sont nécessaires pour entretenir dans l'esprit et le cœur des peuples le respect et l'amour dus à la Divinité. (A)

II. — MORALE PERSONNELLE.

Observation. { Les devoirs personnels ont pour objet le corps et l'âme.

- 1° Le corps est étroitement uni à l'âme; il en est le serviteur obligé et l'instrument nécessaire pour un grand nombre d'opérations.
- 2° Il suit de là que l'homme doit veiller à sa conservation, et subvenir à ses besoins légitimes.
- 3° Mais il ne faut pas oublier que la souveraineté appartient à l'âme, qu'elle doit mettre un frein aux convoitises brutales du corps, et le maintenir dans l'assujettissement.
- 4° De là découle la nécessité rationnelle de la mortification chrétienne, de la tempérance, de la pureté.

I. — Devoirs envers le corps.

Corollaire.

Le suicide est défendu, parce qu'il constitue :

- 1° Un crime.
- 2° Une lâcheté.

- 1° Le suicide est contraire aux desseins que Dieu a sur l'homme en l'appelant à la vie. La vie est un temps d'épreuve que l'homme n'a pas le droit d'abrèger de sa propre autorité.
- 2° Celui qui se donne la mort commet une injustice à l'égard de la société, en la privant du secours plus ou moins nécessaire qu'elle doit attendre de tous ses membres, et en donnant un exemple pernicieux.
- Le malheureux qui s'ôte volontairement la vie s'avoue vaincu par la douleur et la souffrance.

Observation.

Ces devoirs concernent l'intelligence, la volonté et la sensibilité.

II. — Devoirs envers l'âme.

1° Intelligence.

- 1° L'homme doit cultiver son intelligence, et l'orner des connaissances communes, nécessaires à tous les hommes pour atteindre leur fin.
- 2° Outre ces connaissances communes, chacun est tenu d'acquiescer celles qui lui sont nécessaires pour s'acquiescer convenablement de l'emploi qu'il exerce ou qu'il se propose d'exercer dans la société.
- 3° Chacun est tenu surtout d'étudier avec le plus grand soin la religion, ses devoirs envers Dieu et sa propre vocation.
- 4° Les connaissances simplement utiles ou agréables élèvent l'âme au-dessus des plaisirs grossiers, elles agrandissent la pensée, elles préviennent les dangers de l'oisiveté; toutefois, il ne faut pas qu'on s'y livre au détriment du devoir spécial de sa profession.

A. — Dieu n'a pas fait du sabbat une institution privée, un jour à prendre au hasard par chacun de nous dans une liste quelconque de jours occupés. Non, il en a fait l'institution sociale par excellence ; il a convoqué le genre humain au même jour et à la même heure pour toute la suite des siècles, en l'invitant à se reposer, à se réjouir et à s'édifier en lui. Il a fondé, en un mot, une fête périodique et perpétuelle pour l'humanité. Car l'homme a besoin de fêtes. Retenu loin de la cité permanente qui est le terme de son pèlerinage, et portant au cœur la mélancolie de l'épreuve et de l'absence, il a besoin de sortir par des secousses de l'ombre monotone de sa vie. Il a besoin, comme Saül, d'entendre le bruit de la harpe, ou comme David, de marcher en cadence devant l'arche de Dieu. Mais qui donnera des fêtes au pauvre peuple de ce monde ? qui lui donnera des palais, des statues, des peintures, des voix, des flambeaux ? qui lui donnera des émotions dignes de lui, et cette joie rare où la conscience est ravie comme le cœur ? Le peuple est pauvre et sans art ; il n'a rien de grand que lui-même et que Dieu qui le protège. Le peuple et Dieu se mettront ensemble, et ce sera la fête de l'humanité. Voilà soixante siècles que tous deux sont fidèles à ce rendez-vous, et qu'ils se donnent sans interruption cette fête qui ne coûte rien au peuple que de s'assembler, et à Dieu que de le voir.... En est-il un seul parmi vous, Messieurs, qui n'ait été quelquefois touché du spectacle que présente une population chrétienne dans le jour consacré à Dieu ? Les voies publiques se couvrent d'une multitude ornée de ses meilleurs habits ; tous les âges y paraissent avec leurs espérances et leurs peines, les unes et les autres tempérées par un sentiment plus haut que la vie. Une joie fraternelle anime les yeux qui se rencontrent ; le serviteur est plus proche de son maître ; le pauvre est moins éloigné du riche ; tous, par la communauté du même devoir accompli et par la conscience de la même grâce reçue, se sentent plus étroitement les fils du même père qui est au ciel. Le silence des travaux serviles compensé par la voix joyeuse et mesurée des cloches avertit des milliers d'hommes qu'ils sont libres et les prépare à supporter pour Dieu les jours où ils ne le seront pas. Rien d'austère n'obscurcit les visages, l'idée de l'observance est modérée par celle du repos, et l'idée du repos est embellie par l'image d'une fête. L'encens fume dans le temple, la lumière brille sur l'autel, la musique remplit les voûtes et les cœurs, le prêtre va du peuple à Dieu et de Dieu au peuple ; la terre monte et le ciel descend. Qui ne sortira plus calme ? qui ne rentrera meilleur ? Oh ! pour moi, Messieurs, jamais ce jour ne m'a laissé sans attendrissement, et même ici, dans cette capitale, où tant d'âmes ne le respectent pas, je n'en vois jamais l'effet populaire sans m'élever vers Dieu par une aspiration de reconnaissance et d'amour. (R. P. Lacordaire, 82^e Conférence.)

II. — Devoirs envers l'âme. (Suite).	2° Volonté.	1° Il faut protéger la volonté contre les causes qui pourraient l'affaiblir : l'imagination, le plaisir, la passion, surtout l'orgueil, etc.
		2° Nous devons travailler à former en nous des habitudes vertueuses.
		3° Ces résultats seront obtenus, si l'homme sait pratiquer les quatre vertus cardinales, particulièrement la <i>force</i> , qui se présente sous deux formes principales : la <i>fermeté</i> dans la résistance, et le <i>courage</i> dans l'action. (A)
	3° Sensibilité.	1° Il faut régler les appétits et éloigner des sens tout ce qui peut les troubler : de là, l'obligation de s'interdire les lectures dangereuses et les divertissements qui peuvent porter la volonté au mal.
		2° Les passions, les penchants et les instincts doivent être constamment assujettis à la direction de la raison. (B)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° L'homme a-t-il, à proprement parler, des devoirs envers lui-même ?
- 2° A quel point précis les jouissances du corps, de l'esprit ou du cœur cessent-elles d'être légitimes ?
- 3° Du suicide. — Réfuter les arguments par lesquels on a voulu le justifier.
- 4° Quels sont les moyens pratiques par lesquels l'homme peut arriver à corriger son caractère et à gouverner ses passions.
- 5° De l'éducation personnelle de l'homme par lui-même. Est-il vrai que l'homme soit dans la dépendance absolue de son tempérament et de ses penchants ?
- 6° Montrer comment la culture esthétique de l'homme par la littérature et les beaux-arts peut contribuer à son perfectionnement moral.
- 7° Est-il vrai de dire que le principe fondamental de la morale individuelle est d'élever en nous la personne humaine au plus haut degré de perfection où elle puisse parvenir ?
- 8° La célèbre formule des stoïciens : *Sustine et abstine*, contient-elle toute la morale ?
- 9° Rapporter tous les devoirs de l'homme envers lui-même à ces deux vers de Juvénal :

Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.
- 10° Montrer que tous les devoirs sont, à un certain point de vue, des devoirs religieux. — Montrer en quoi les devoirs religieux proprement dits diffèrent des autres.
- 11° De la résignation et de la patience, au point de vue stoïcien et au point de vue chrétien.

A. — L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison. C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines, — Voici la première, qui regarde les sciences: on ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison; c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elles n'en a plus. — La seconde, pour la morale, est telle: on ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer. D'où il s'ensuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu absolument et sans rapport, car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords; c'est-à-dire sans qu'on sache évidemment qu'on fait mal, supposé qu'on le connaisse par la raison ou par la foi. (Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, liv. I, chap. 1.)

B. — Prêtez de nouveau l'oreille, vous tous qui avez entendu ce que j'ai dit au sujet des dieux, et de ceux dont nous tenons le jour. L'âme est, après les dieux, ce que l'homme a de plus divin, et ce qui le touche de plus près. Il y a donc deux parties en nous: l'une plus puissante et meilleure, destinée à commander, l'autre inférieure et moins bonne, qui doit obéir. Il faut donc toujours donner la préférence à la partie qui a droit de commander, sur celle qui doit obéir. Ainsi j'ai raison d'ordonner que notre âme ait la première place dans notre estime, après les dieux et les êtres qui les suivent en dignité. On croit rendre à cette âme tout l'honneur qu'elle mérite; mais, en vérité, presque personne ne le fait. Car l'honneur est un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'est digne qu'on l'honore. Ainsi quiconque croit relever son âme par des connaissances, de la richesse, du pouvoir, et ne travaille pas à la rendre meilleure, s'imagine qu'il l'honore; mais il n'en est rien. — Dès l'enfance, tout homme se persuade qu'il est en état de tout connaître; il croit que les louanges qu'il prodigue à son âme sont autant d'honneurs qu'il lui rend, et il s'empresse de lui accorder la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît. Mais nous, nous disons, au contraire, que se comporter de la sorte, c'est nuire à son âme au lieu de l'honorer, elle qui mérite, comme nous l'avons dit, le premier rang après les dieux. Ce n'est pas non plus honorer son âme, quelque illusion qu'on se

N. XXX. — Devoirs envers nos semblables : le Droit et la Justice, la Charité.

MORALE SOCIALE.

Division de la question. } L'homme a des devoirs à remplir envers ses semblables considérés comme :

- 1° Membres de la *société humaine*.
- 2° Membres d'une *société domestique*.
- 3° Membres d'une *société politique*.

I. — DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES CONSIDÉRÉS COMME MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE.

Préliminaires. } 1° Notion de la société. } On appelle société une *agrégation d'hommes qui mettent en commun leurs forces individuelles, se réunissent en vue d'atteindre une fin commune et déterminée.*

2° L'homme est fait pour vivre en société. } 1° « La nature seule fournit aux animaux le vivre, le vêtement, les moyens de défense. L'homme n'a pas ces choses sous la main. La raison lui est donnée afin qu'il se les procure. Or, un seul individu ne peut suffire à tous ces préparatifs. De plus, l'instinct seul avertit les animaux de ce qui leur est utile ou nuisible. L'homme, au contraire, n'obtient cette connaissance complète que par ses relations avec ses semblables. Il est donc naturel que l'homme vive en société. » (S. Thomas.)

2° Le fait universel et permanent de la société atteste le principe de la sociabilité.

Observation. } L'ensemble de nos devoirs à l'égard des autres hommes comprend les devoirs de justice et les devoirs de charité. (A)

I. — Devoirs de justice. } 1° Ils peuvent se résumer dans ce précepte : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même.*

2° La justice est un devoir *négalif* ; elle défend le mal, et, par conséquent, oblige partout et toujours.

3° Elle suppose dans autrui un droit strict que la loi garantit, de sorte qu'on peut recourir à la contrainte pour obliger quelqu'un à être juste.

II. — Devoirs de charité. } 1° Ils peuvent se résumer dans ce précepte : *Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même.*

2° La charité est un devoir *positif* ; elle commande le bien, et, par là même, nous ne sommes pas tenus d'accomplir ses préceptes à tous les instants, ni à l'égard de toutes les personnes.

3° La charité ne suppose pas de droit strict chez autrui. La loi de Dieu m'oblige à être charitable ; mais ni mon prochain, ni la société ne peuvent me forcer à l'être à l'égard de telle ou telle personne.

fasse là-dessus, que de rejeter sur les autres ses fautes et la plupart de ses défauts, même les plus considérables, et de se croire absolument innocent; loin de là, on lui fait par là un très grand mal. On ne l'honore point encore, lorsque, malgré les discours et les insinuations du législateur, on s'abandonne aux plaisirs; mais plutôt on la déshonore, en la remplissant de maux et de remords. On la dégrade aussi, loin de l'honorer, lorsque au lieu de s'élever par la patience au-dessus des travaux, des craintes, de la douleur et des chagrins que la loi recommande de surmonter, on y cède par lâcheté. On ne l'honore point davantage lorsqu'on se persuade que la vie est le plus grand des biens; au contraire, on la déshonore par là; parce que, regardant alors ce qui se passe dans l'autre monde comme un mal, on succombe à cette idée funeste; on n'a pas le courage d'y résister, de raisonner avec soi-même, et de se convaincre qu'on ignore si les dieux qui règnent dans les enfers ne nous y réservent pas les biens les plus précieux. — Ce qui nous honore véritablement, c'est de suivre ce qu'il y a de meilleur en nous, et de donner toute la perfection possible à ce qui est moins bon, mais susceptible d'amendement. Or il n'est rien dans l'homme qui ait naturellement plus de dispositions que l'âme à fuir le mal, et à poursuivre le souverain bien, et lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours. (Platon, *les Lois*.)

A. — Respecter la liberté de ses semblables, telle est la loi fondamentale, loi précise dans son énoncé, redoutable dans ses conséquences, car toute infraction à la loi, en nuisant aux autres, est nuisible à l'agent et le précipite dans l'avilissement et la misère. Quand l'homme a rempli cette loi, nul n'a rien à lui demander. Mais a-t-il accompli toute sa destinée? A-t-il atteint toutes les limites de la beauté morale? — Plus d'une fois on a vu de grands hommes, non contents de ne pas attenter à la liberté d'autrui et de défendre la leur, entrer sur la scène du monde pour revendiquer la liberté de leurs semblables. Décius aurait accompli la loi, s'il fût mort tranquillement au milieu de ses concitoyens sans avoir nui à aucun d'eux; il fit plus, il se dévoua pour eux. Je pourrais prendre des exemples de dévouement plus récents; je pourrais les trouver sur des théâtres moins éclatants, où l'instinct moral engendre un héroïsme d'autant plus grand, qu'il est plus obscur. Le caractère de tous ces exemples est que, sans être contraires à la loi du respect de la liberté, ils la surpassent; en même temps ils sont proclamés par le genre humain tout entier comme des actes de la vertu la plus sublime. Il est donc vrai que si l'obligation de ne jamais porter atteinte à la liberté d'autrui subsiste inviolable et imprescriptible, dans certains cas, un instinct supérieur à la loi, qui est en morale ce que le génie est dans les arts, franchit les limites de la loi, et s'élançe du désintéressement au dévouement, de la justice à la charité. Le désintéressement et le dévouement sont des vertus d'un ordre différent; l'une se définit avec rigueur, l'autre échappe à toute définition. Voulez-vous une marque éclatante de cette différence? Quand un homme a désobéi à la loi qui l'oblige au respect de la liberté

III. — Division
des devoirs
de justice.
On distin-
gue :

- | | |
|--|---|
| 1° Le devoir de respecter la vie d'autrui. | <p>1° Chacun a le droit de conserver et de protéger sa vie, car elle est nécessaire pour atteindre la fin dernière.</p> <p>2° Par conséquent, tout homme a le droit d'employer tout ce qui peut servir à sa <i>légitime défense</i>, quand on l'attaque <i>injustement</i> dans son existence ou sa liberté.</p> <p>3° La <i>guerre</i> est légitime dans certains cas, puisqu'elle n'est que le droit de légitime défense ou de sécurité personnelle appliqué à la société.</p> <p>4° La <i>peine de mort</i> décrétée par la société est également légitime, par la même raison, mais seulement quand le châtiment est réclamé par la nature du crime.</p> <p>5° Ni le droit de légitime défense, ni aucun motif sérieux, ne peuvent justifier le <i>duel</i>. Le <i>duel</i> est un <i>combat périlleux</i> entrepris d'autorité privée en vertu d'une convention sur le temps, le lieu et les armes, dans le but de recevoir ou de donner réparation d'injures. — On peut affirmer que les plus graves raisons le condamnent. Il viole la loi morale, parce qu'il peut entraîner à la fois le suicide et l'homicide, deux actes essentiellement mauvais. Il viole de plus la loi des sociétés, qui défend de se faire justice à soi-même. Il fait dépendre l'honneur, l'innocence et le droit du hasard et d'un coup d'épée; enfin, il porte la désolation et les haines sanglantes au milieu des familles les plus honorables. (A)</p> |
| 2° Le devoir de respecter la liberté d'autrui. | <p>1° L'homme est né libre, et il a droit à sa liberté naturelle.</p> <p>2° L'<i>esclavage</i> est une atteinte portée à ce droit.</p> <p>3° L'<i>esclavage</i> ancien, tel qu'il existait dans tous les États païens avant l'établissement du christianisme, dépouillait l'homme de tous ses droits d'être libre et raisonnable, pour en faire une chose absolument dépendante du maître, qui pouvait s'en servir ou la détruire à son gré. C'était une institution sociale, évidemment contraire au droit naturel.</p> <p>4° On ne saurait en dire autant de l'<i>esclavage</i> mitigé qui respecte dans l'esclave la dignité humaine, tout en le forçant à passer sa vie au même endroit ou attache au même maître, mais la civilisation actuelle repoussé cette condition, et nos lois n'autorisent que la domesticité libre, fondée sur un contrat toujours révocable.</p> |
| 2° Le devoir de respecter la propriété d'autrui. | <p>1° Notion de la propriété. } La propriété est le droit pour chaque homme de faire quelque chose sien et, par conséquent, d'en disposer à son gré.</p> <p>2° Adversaires de la propriété. } 1° Les <i>communistes</i>. D'après eux, « la propriété c'est le vol, » et il est temps de mettre fin à ce brigandage en distribuant également les biens entre tous
2° Les <i>socialistes</i>. Ils veulent que la société répartisse les biens proportionnellement à la capacité et aux œuvres de chaque citoyen.</p> <p>3° Légitimité de la propriété. } 1° Le droit de propriété découle de l'exercice de notre activité : une fois que l'homme a ajouté par son travail une valeur à un objet matériel inoccupé, par exemple à un champ, en le cultivant, il ne peut en être dépossédé sans qu'on lui enlève quelque chose qui lui est propre, à savoir, la valeur ajoutée.
2° La propriété est nécessaire pour le maintien de la société : sans le stimulant d'un gain propre, toute activité cesse et la fortune publique disparaît, etc.</p> |

d'autrui, la société menacée se sent le droit de prendre contre lui des mesures efficaces; car la loi du respect de la liberté, la justice, emporte le droit de contrainte. Loin de là, la loi du dévouement n'admet aucune contrainte. Vous qui avez faim, je me sens le devoir de vous secourir, et vous n'avez pas le droit d'exiger de moi la moindre partie de ma fortune; et si vous m'arrachez une obole, vous commettez une injustice. Il y a là des devoirs qui n'ont pas de droits corrélatifs... Mais la charité n'échappe pas à la loi qui place le mal à côté du bien et condamne les choses les meilleures aux périls qu'entraînent leurs abtts. C'est alors que s'applique la triste maxime : Ce qu'il y a de pire est la corruption de ce qu'il y a de meilleur. La justice elle-même, si on s'y renferme exclusivement, sans y joindre la charité, dégénère en une sécheresse insupportable. Un malheureux est là souffrant devant nous. Notre conscience est-elle satisfaite, si nous pouvons nous rendre le témoignage de n'avoir pas contribué à sa souffrance? Non, quelque chose nous dit qu'il est bien encore de lui donner du pain, des secours, des consolations. (V. Cousin, *Justice et Charité*, p. 39.)

A. — Les plus vaillants hommes de l'antiquité songèrent-ils jamais à venger les injures personnelles par des combats particuliers? César envoya-t-il un cartel à Caton, ou Pompée à César pour tant d'injures réciproques? Et le plus grand capitaine de la Grèce, Thémistocle, fut-il déshonoré pour s'être laissé menacer du bâton?..... Quand il serait vrai qu'on se fait mépriser en refusant de se battre, quel mépris est plus à craindre, celui des autres en faisant le bien, ou le sien en faisant le mal? Je regarde les duels comme le dernier degré de brutalité où les hommes puissent parvenir. (J.-J. Rousseau.)

III.—Division des devoirs de justice. On distingue: (Suite.)	3° Le devoir de respecter la propriété d'autrui. (Suite.)	4° Remarques.	1° Quelques philosophes ont voulu donner comme fondement à la propriété le <i>droit du premier occupant</i> . 2° La simple occupation ne fonde qu'un droit vague et insuffisant. 3° On s'accorde généralement à assigner comme fondement à la propriété l' <i>occupation jointe au travail</i> . (A)
	4° Le devoir de respecter la réputation d'autrui.		1° La réputation ou l'honneur est un bien qui appartient à l'homme, car il est le fruit de ses œuvres et un produit de sa liberté 2° On y porte atteinte par les jugements téméraires et les railleries, les paroles blessantes et les injures, par la médisance, la calomnie et le faux témoignage en matière judiciaire.
IV.—Division des devoirs de charité.	1° Relativement au corps:	1° Si notre prochain est menacé dans sa vie ou dans ses biens, nous devons prendre sa défense. 2° S'il est sans asile, nous devons exercer envers lui l'hospitalité. 3° S'il est infirme et souffrant, nous lui devons nos soins. 4° S'il est dans la pauvreté, nous devons lui faire l'aumône.	
	2° Relativement à l'âme:	1° Nous devons éclairer son intelligence, prévenir les préjugés et les erreurs qui pourraient égarer sa conscience, en le guidant par de bons conseils. 2° Nous devons fortifier sa liberté morale, en soutenant son courage par des exhortations ou par de bons exemples. 3° Nous devons, autant que possible, le consoler dans ses chagrins, en lui témoignant de la sympathie, et en lui suggérant des motifs d'espérance. (B)	

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Quelles sont les obligations que nous impose la justice?
- 2° Du duel. — Réfuter les raisons par lesquelles on a essayé de le justifier.
- 3° De l'esclavage. — Dire comment il est en opposition avec le droit naturel.
- 4° Définition du droit en général et du droit de propriété en particulier; origine philosophique de ce dernier. Sa nécessité sociale.
- 5° Distinguer les devoirs de justice et les devoirs de charité.
- 6° Qu'entend-on par devoirs positifs et par devoirs négatifs? — En donner des exemples, soit dans la morale individuelle, soit dans la morale sociale, soit dans la morale religieuse.
- 7° Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que, dans la morale, tout devoir corresponde à un droit? — Donner des exemples à l'appui de l'opinion qui sera soutenue.
- 8° Montrer que, sans la charité, il n'y a pas de justice parfaite.
- 9° De l'origine de la société. — Par quels arguments peut-on démontrer que l'origine de la société est un fait naturel et nécessaire, non un fait arbitraire et accidentel, comme on l'a quelquefois prétendu.
- 10° Y a-t-il contradiction, comme l'a prétendu Rousseau, entre l'état de nature et l'état social?

A. — La propriété est sacrée, parce qu'elle représente le droit de la personne elle-même. Le premier acte de pensée libre et personnel est déjà un acte de propriété. Notre première propriété, c'est nous-mêmes, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée ; toutes les autres dérivent de celle-là et la réfléchissent. — L'acte primitif de propriété consiste dans l'imposition libre de la personne humaine sur toutes choses ; c'est par là que je les fais miennes ; dès lors, assimilées à moi-même, marquées du sceau de ma personne et de mon droit, elles cessent d'être de simples choses à l'égard des autres, et par conséquent, elles ne tombent plus sous leur occupation et sous leur appropriation. Ma propriété participe de ma personne ; elle a des droits pour moi, si je puis m'exprimer ainsi ou, pour mieux dire, mes droits me suivent en elle, et ce sont ces droits qui sont dignes de respect... La personne humaine, intelligente et libre, et qui, à ce titre, s'appartient à elle-même, se répand successivement sur tout ce qui l'entoure, se l'approprie et se l'assimile, d'abord son instrument immédiat, le corps, puis les diverses choses inoccupées dont elle prend possession la première, et qui servent de moyen, de matière ou de théâtre à son activité. Ainsi doit être expliqué le droit de premier occupant, après lequel vient le droit qui naît du travail et de la production. — Le travail et la production ne constituent pas, mais confirment et développent le droit de propriété. L'occupation précède le travail, mais elle se réalise par le travail. Tant que l'occupation est toute seule, elle a quelque chose d'abstrait en quelque manière, d'indéterminé aux yeux des autres, et le droit qu'elle fonde est obscur ; mais quand le travail s'ajoute à l'occupation, il la déclare, la détermine et lui donne une autorité visible et certaine. Par le travail, en effet, au lieu de mettre simplement la main sur une chose qui n'appartient encore à personne, nous y imprimons notre caractère, nous nous l'incorporons, nous l'unissons à notre personne. C'est là ce qui rend respectable et sacrée aux yeux de tous la propriété sur laquelle a passé le travail libre et intelligent de l'homme. Usurper la propriété qu'il possède en qualité de premier occupant est une action injuste ; mais arracher à un travailleur la terre qu'il a arrosée de ses sueurs, est aux yeux de tous un crime manifeste. — Le principe du droit de propriété est la volonté efficace et persévérante, le travail sous la condition de l'occupation première. Viennent ensuite les lois, mais tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de proclamer le droit qui existait avant elles dans la conscience du genre humain ; elles ne le fondent pas, elles le garantissent. (V. Cousin, *Justice et Charité*, p. 33.)

B. — Quand je parlerais toutes les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la charité, je ne suis qu'un airain sonnante, une cymbale retentissante. — Quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais tous les mystères et que je posséderais toutes les sciences, quand j'aurais même toute la foi possible, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai point la charité, je ne suis rien. — Et quand je distribue-rais tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que je livrerais mon corps pour

N. XXXI. — Devoirs particuliers envers la famille. L'éducation.

II. — DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES CONSIDÉRÉS COMME MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ DOMESTIQUE.

- Préliminaires. — Notion de la famille. {
- 1° La famille, dans sa signification la plus étendue, est la *société de ceux qui vivent sous le même toit* ; elle se compose des parents, des enfants et des domestiques.
 - 2° La famille est d'institution divine ; elle est la première des sociétés humaines, celle qui a servi de modèle à toutes les autres.

- I. — Devoirs des époux. {
- On peut les résumer en quelques mots : *amour réciproque, fidélité, indulgence, assistance et respect mutuels.*
- Corollaire. {
- Le divorce ou dissolution du lien conjugal met obstacle à l'accomplissement de ces devoirs. Il nuit à l'union des époux, parce que la possibilité qu'ils ont de se séparer leur permet plus facilement d'être infidèles à la promesse qu'ils se sont réciproquement jurée. Si la séparation peut se faire par le consentement mutuel des deux parties, celui qui veut divorcer n'a qu'à rendre la vie intolérable à l'autre, et il le forcera à lui rendre sa liberté. — Dans le cas où l'on exige des causes graves pour prononcer la séparation, on engage la partie qui veut rompre les liens qu'elle a contractés à commettre les sévices ou les mauvaises actions nécessaires pour arracher la sentence judiciaire qu'elle désire. — En tout cas, le sort des enfants est évidemment compromis au physique et au moral ; donc on doit réprover le divorce.

- II. — Devoirs des parents. {
- 1° Devoirs négatifs. {
 - 1° Respecter la vie, la santé et la liberté de leurs enfants.
 - 2° Respecter leur dignité et se garder de les porter au mal par de mauvais exemples.
 - 2° Devoirs positifs. {
 - 1° Ils sont tenus de nourrir leurs enfants, de les vêtir et de pourvoir à leur subsistance jusqu'à ce que ceux-ci puissent se suffire.
 - 2° Ils ont le devoir en outre, de les instruire ou de les faire instruire selon leur condition et dans la mesure de leurs ressources.
 - 3° Ils sont obligés, tout spécialement à les élever, c'est-à-dire à former en eux l'homme moral, et pour cela ils doivent veiller constamment sur leur conduite, éloigner d'eux les sociétés dangereuses, leur donner de bons conseils, les reprendre avec sagesse et fermeté. (A)

être brûlé, si je n'ai point la charité, tout cela ne me sert de rien. — La charité est patiente, elle est bienfaisante, elle n'est point jalouse, elle n'est pas téméraire, elle ne s'enfle point. — Elle ne fait rien contre la bienséance, elle ne cherche point ses propres intérêts, elle ne s'algrit point, elle ne pense point le mal. — Elle souffre tout, elle croit tout, elle supporte tout. (S. Paul, I Cor., XIII, 1-7.)

A. —... Ce n'est pas assez d'avoir donné la naissance aux enfants et de les avoir mis au monde ; il faut les nourrir. Ce n'est point assez de les nourrir, il faut les pourvoir. Ce n'est point encore assez de les pourvoir selon le monde, il faut les instruire et les élever selon le christianisme. De fournir à leur subsistance et à l'entretien d'une vie qu'ils ont reçue de vous, c'est ce que vous dicte la nature et à quoi il est peu nécessaire de vous porter. De penser à leur établissement temporel, c'est, outre la nature, ce que vous inspire souvent votre ambition et sur quoi vous n'êtes que trop ardens et trop zélés. De travailler même à les perfectionner, à cultiver certains talents qui peuvent les distinguer et les avancer dans le monde, c'est un soin que vous ne négligez pas absolument, et de quoi plusieurs s'acquittent avec toute la vigilance convenable... Mais le plus commun, c'est de les élever en mondains sans les élever en chrétiens ; c'est de veiller à tout ce qui regarde leur fortune, et de n'avoir nulle vigilance sur ce qui concerne leur salut ; c'est de leur inspirer des sentiments conformes aux maximes et aux principes du siècle, et d'être fort peu en peine qu'ils en aient de conformes aux maximes et aux principes de l'Évangile ; c'est de ne leur pardonner rien, dès qu'il s'agit du bon air du monde, et de leur pardonner tout, dès qu'il ne s'agit que de l'innocence des mœurs et de la piété. De quoi néanmoins un père et une mère auront-ils particulièrement à répondre devant Dieu, si ce n'est de la sanctification de leurs enfants ? Comme c'est là sans contredit la première de toutes les affaires, ou plutôt comme c'est l'unique affaire, c'est à celle-là qu'ils doivent être particulièrement attentifs dans l'instruction des enfants dont ils sont chargés. Et par conséquent, c'est à eux de porter leurs enfants à Dieu et de les entretenir dans la crainte de Dieu ; à eux de corriger les inclinations vicieuses de leurs enfants et de les tourner de bonne heure à la vertu ; à eux d'éloigner leurs enfants et de les préserver de tout ce qui pourrait corrompre leur cœur, domestiques déréglés, sociétés dangereuses, discours libertins, spectacles profanes, livres empestés et contagieux ; à eux de procurer à leurs enfants de saintes instructions, de leur donner eux-mêmes d'utiles conseils, surtout de leur donner de salutaires exemples, s'étudiant à ne rien faire en leur présence qui puisse être un sujet de scandale pour ces âmes faibles et susceptibles de toutes les impressions. (Bourdalous, *Sermon sur l'état du mariage.*)

- III. — Devoirs des enfants. {
- 1° Le respect à l'égard de leurs parents. { Ceux-ci sont les représentants de la majesté divine.
 - 2° L'amour. { Les parents sont, après Dieu, leurs principaux bienfaiteurs. (A)
 - 3° L'obéissance. { Les parents sont les organes naturels de la Providence à leur égard.
 - 4° L'assistance. { Les enfants ont tout reçu de leurs parents; c'est justice qu'ils pourvoient aux nécessités de leur vieillesse.
- IV. — Devoirs des frères. { Les frères et les sœurs doivent être unis entre eux par les liens d'une douce amitié, et cette amitié doit se manifester par l'indulgence qu'ils ont les uns pour les autres, et par les services qu'ils se rendent. (B)
- V. — Devoirs des maîtres. {
- 1° Le maître doit bien choisir ses domestiques et s'efforcer de les bien diriger.
 - 2° Il doit les traiter avec justice et bonté, se souvenant qu'ils sont ses frères.
 - 3° Il ne doit pas exiger d'eux un travail supérieur à leurs forces; il doit apprécier d'une manière équitable le mérite de leurs services et les payer exactement.
 - 4° Il doit veiller sur leur conduite, les instruire de leurs devoirs, etc.
- VI. — Devoirs des domestiques. {
- 1° Le domestique doit au maître, avant toutes choses, une honnêteté inviolable.
 - 2° Il lui doit, de plus, l'obéissance et l'exactitude dans les choses qui sont de son service.
 - 3° Il doit, autant que possible, s'attacher à la maison dans laquelle il sert, afin d'obtenir les égards et l'affection que l'on accorde à l'âge et à la fidélité.

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Montrer la nécessité de la société domestique ou de la famille relativement à la triple destinée de l'homme.
 - 2° L'amour de la patrie commence à la famille. (Bacon.) — *Fundamentum omnium virtutum est pietas erga parentes.* (Cicéron.) — Développer ces maximes, et faire voir que les vertus domestiques sont le meilleur apprentissage des vertus civiles.
 - 3° Jusqu'où s'étend pour les parents l'obligation de faire instruire leurs enfants ?
 - 4° Quels sont les fondements et les limites du pouvoir paternel ?
 - 5° Des devoirs des enfants envers leurs parents, et des rapports que les enfants doivent avoir entre eux.
-

A. — « La mère (dit Socrate) porte d'abord dans son sein ce fardeau qui met ses jours en péril; elle donne à son enfant une partie de sa propre substance; puis, après un enfantement plein de douleur, elle nourrit et soigne, sans aucun retour, un enfant qui ne sait pas de qui lui viennent ces soins affectueux, qui ne peut pas même faire connaître ce dont il a besoin, tandis que la mère cherche à deviner ce qui lui convient, ce qui peut lui plaire, et le nourrit nuit et jour, au prix de mille fatigues. Mais c'est peu de nourrir les enfants; dès qu'on les croit en âge d'apprendre quelque chose, les parents leur communiquent toutes les connaissances utiles qu'ils possèdent eux-mêmes, ou bien ils les envoient près d'un maître, sans épargner ni les dépenses ni les soins. » — A cela le jeune homme répondit : « Oui, sans doute, elle a fait cela, et mille fois plus encore; mais personne cependant ne pourrait supporter son humeur. — Et toi, dit Socrate, combien, depuis ton enfance, ne lui as-tu pas coûté de désagréments insupportables, en paroles et en actions, et le jour et la nuit?... Crois-tu donc que ta mère soit pour toi une ennemie? — Non certes, je ne le crois pas. » — Alors Socrate : « Eh bien! cette mère qui t'aime, qui prend de toi tous les soins possibles quand tu es malade afin de te ramener à la santé, qui prie les dieux de te prodiguer leurs bienfaits, tu te plains de son humeur?... Oh! mon fils, si tu es sage, tu prieras les dieux de te pardonner tes offenses envers ta mère, dans la crainte qu'ils ne te regardent comme un ingrat et ne te refusent leurs bienfaits; et pour les hommes tu prendras garde aussi qu'instruits de ton manque de respect pour tes parents, ils ne te méprisent tous, et ne te laissent privé d'amis. Car s'ils pensaient que tu fusses ingrat envers tes parents, aucun d'eux ne te croirait capable de reconnaître un bienfait. (Xénophon, *Mémoires*, liv. II, ch. II.)

B. — Pour bien pratiquer envers les hommes la science divine de la charité, il faut en faire l'apprentissage en famille. — Quelle douceur ineffable n'y a-t-il pas dans cette pensée : « Nous sommes les enfants d'une même mère!... » Si vous voulez être bon frère, défendez-vous de l'égoïsme; que chacun de vos frères, que chacune de vos sœurs voie que ses intérêts vous sont aussi chers que les vôtres; si l'un d'eux commet une faute, soyez indulgent pour le coupable. — Réjouissez-vous de leurs vertus; imitez-les. — L'intimité du foyer ne doit jamais vous faire oublier d'être poli avec vos frères. — Trouvez dans vos sœurs le charme suave des vertus de la femme; et puisque la nature les a faites plus faibles et plus sensibles que vous, soyez plus attentif à les consoler dans leurs afflictions, à ne pas les affliger vous-même. Ceux qui contractent à l'égard de leurs frères et de leurs sœurs des habitudes de malveillance et de grossièreté restent malveillants et grossiers avec tout le monde. Que le commerce de la famille soit uniquement tendre et saint, et l'homme portera dans ses autres relations sociales le même besoin d'estime et de nobles affections. (Silvio Pellico, *Devoirs des hommes*.)

N° XXXII. — Devoirs envers la patrie : Obéissance aux lois. — L'éducation des enfants. — L'impôt. — Le vote. — Le service militaire. — Dévouement à la patrie.

III. — DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES CONSIDÉRÉS COMME MEMBRES DE LA SOCIÉTÉ POLITIQUE.

I. — Notion de l'État. { On peut définir l'État, ou la société civile et politique : une agrégation d'hommes ou de familles, formée dans le but de maintenir la sécurité de tous et la prospérité de la vie, sous le gouvernement d'une autorité suprême, c'est-à-dire indépendante d'un pouvoir de même ordre. (A)

II. — Explication de la définition. Éléments qui composent l'État, il faut : {
 1° Des familles réunies sur un territoire commun.
 2° Que ces familles aient des intérêts matériels communs.
 3° Qu'elles vivent sous les mêmes lois
 4° Qu'elles reconnaissent la même autorité.

III. — Formes de la société civile. {
 1° Monarchie. { Dans cette forme, la puissance souveraine réside dans un seul. La monarchie peut être élective ou héréditaire.
 2° Aristocratie. { Dans cette forme, la puissance souveraine appartient à un nombre plus ou moins restreint de citoyens qui sont au-dessus des autres par leur noblesse, leur fortune, leur capacité, etc.
 3° Démocratie. { Dans cette forme, le pouvoir suprême est aux mains de tous les citoyens qui ne sont pas déclarés incapables par la loi.
 4° Gouvernement mixte. { C'est un mélange des formes précédentes.

IV. — Nature de l'autorité sociale. { Le pouvoir, ou autorité sociale, peut se définir : le droit de gouverner la société.

IV. — Ses caractères. {
 1° Unité. — Qu'elle réside dans une seule personne ou collectivement dans plusieurs, elle ne forme jamais qu'une seule et même souveraineté.
 2° Universalité. — Tous les membres de la société lui sont toujours soumis, et doivent respecter sa majesté.
 3° Inviolabilité. — Aucun pouvoir extérieur ne peut l'arrêter dans son exercice légitime.

VI. — Ses attributions : {
 1° Pouvoir législatif, ou droit de faire toutes les lois nécessaires pour le bien commun de la société.
 2° Pouvoir judiciaire, ou droit de punir les transgressions de la loi et de terminer les contestations entre les citoyens.
 3° Pouvoir exécutif, ou droit d'assurer l'application particulière des lois, et de protéger la société contre les agressions du dedans et du dehors.

A. — Qu'est-ce précisément qu'un État? C'est une association indépendante d'hommes, vivant sur un territoire à eux et se soumettant à des lois communes. Malgré la différence des termes, c'est là ce que Cicéron disait aussi dans cette admirable définition de la république : *Res publica, res populi. Populus autem cœtus hominum communionis utilitatis et consensu juris congregatus.* — L'idée de l'État ne doit donc être confondue, ni avec l'idée d'une agglomération quelconque, ni avec l'idée d'une association instituée en vue d'un but particulier, ni avec l'idée d'une race ou de ce qu'on nomme vaguement une nationalité. La communauté d'origine, de religion, de langue, peut être très utile à un État, elle le rend incontestablement plus solide ; mais l'État peut exister sans elle. Un peuple conquis cesse de fonder un État distinct et séparé. Or, pour conserver son indépendance, il faut que le peuple ait un territoire à lui. Voilà pourquoi les Juifs ne forment plus un État et pourquoi, d'autre part, on accusait justement les protestants français, lorsqu'ils avaient des places de sûreté, de former un État dans l'État. Pour organiser la justice et faire régner la loi, il faut un gouvernement. La nécessité d'une loi et d'une autorité capable de faire respecter cette loi ne vient d'aucun contrat ; elle ne repose sur aucun pacte. Ce n'est pas la volonté des individus, si nombreux qu'ils puissent être, qui établit de par ses décisions, l'utilité ou l'inutilité, la justice ou l'injustice de l'existence d'une autorité. L'autorité existe au même titre que la société, qui ne saurait subsister sans elle. Si l'homme ne peut se soustraire à la nécessité et en même temps à l'obligation de vivre en société, il ne saurait se soustraire davantage à la nécessité et en même temps à l'obligation d'obéir à une autorité sans laquelle le lien social ne tarderait pas à se dissoudre. L'existence d'un gouvernement régulier, stable et obéi par tous, est donc une nécessité provenant de la force même des choses ; on peut dire aussi que c'est une indispensable précaution, non seulement contre les passions mauvaises qui attenteraient çà et là à la vie ou à la fortune des citoyens, mais aussi contre les surprises des ambitieux, contre la tyrannie de ceux qui s'empareraient successivement du pouvoir et essayeraient d'imposer leurs volontés personnelles au peuple entier. (H. Joly, *Nouveau cours de Philosophie*, p. 430.)

VII. — Son origine.

Le pouvoir vient de Dieu :

1° Dieu a fait l'homme pour vivre en société ; or il n'y a pas de société sans autorité : l'expérience le prouve ; donc c'est Dieu même, auteur de notre nature et de ses instincts sociaux, qui devient l'auteur et la source de l'autorité par laquelle se forme et se gouverne la société civile.

2° L'autorité sociale, pour atteindre sa fin, doit pouvoir imposer à tous les membres de la société une direction vraiment obligatoire. Or le pouvoir de lier la conscience humaine ne peut venir que de Dieu ; donc c'est de Dieu que dérive l'autorité civile et politique.

Remarque.

La puissance vient de Dieu ; elle est de droit divin ; toutefois, Dieu a laissé aux hommes la liberté de donner à la société politique la forme la mieux adaptée aux circonstances, et de choisir la personne qui doit être investie du pouvoir suprême. Le pouvoir vient donc de Dieu, mais *médiatement*.

Corollaire.

Le pouvoir ne vient pas originellement du peuple, comme l'ont prétendu Rousseau et tous les partisans du *Contrat social*. En effet, pour imposer une obligation, il faut deux volontés : l'une qui ait le droit de commander, l'autre qui soit tenue d'obéir. Or la volonté du peuple ne saurait légitimement s'imposer par elle-même : tous les hommes sont égaux par nature, et nul n'a le droit de commander à un autre, à moins que ce droit ne lui vienne d'en haut.

Observation.

Par cela seul que l'homme vit en société, il acquiert des *droits* et se trouve soumis à des *devoirs* nouveaux. Avant d'énumérer ses principaux devoirs civils et politiques, nous devons parler des droits qui correspondent à ces devoirs et leur donnent naissance.

VIII. — Diverses espèces de droits. On distingue :

1° Le *Droit naturel*, ensemble de lois immuables, innées, dérivant de notre nature et de la volonté souveraine de Dieu. Il se subdivise en :

1° *Droit privé*, qui règle les rapports entre les hommes considérés comme individus.

2° *Droit public*, qui détermine les rapports qui doivent unir l'État considéré comme personne à ses membres.

3° *Droit des gens*, qui règle les rapports des États entre eux.

2° Le *Droit positif*, qui se subdivise en :

1° *Droit civil*, ou ensemble des lois positives qui règlent les rapports des citoyens entre eux.

2° *Droit politique*, ou ensemble des lois constitutionnelles qui règlent les rapports du souverain et des sujets. (B)

A. — Ad perfectionem homini congruentem non sufficit familia, sed requiritur ulterius societas politica, quæ saltem civitatem constituat. Quare homo est civiliter socialis vi naturæ. — Ut hæc societas ordine donetur et unilate operandi pro bono communi, cui repugnare possunt studia singulorum, necessaria est potestas seu jus supremum regendi rempublicam. Porro ejusmodi potestas per se considerata, abstrahendo ab hac vel illa forma regiminis, non procedit nisi a Deo immediate, ut auctore naturæ, et nullo modo est in individuis per se spectatis, sive totaliter, sive partialiter. — Nihilominus hæc potestas primo et per se concreta redditur in ipsa communitate, quatenus, supposita congregatione hominum propter finem politicum obtinendum, per se resultat, tanquam proprietas naturalis in corpore illo morali, jus ordinandi singulos juxta exigentiam boni communis. — Societas vero, seu multitudo sic congregata, potest auctoritate illa se abdicare, eam transferendo in unam personam aut unum determinatum cœtum ; aut etiam potest, propter aliquem justum titulum, ea spoliari atque adigi ad obedientiam certo cuidam imperanti exhibendam. Quare causa quæ determinato subjecto auctoritatem affligit est semper consensus, vel liber, vel necessarius. Unde auctoritas civilis, perse sumpta, est immediate a Deo ; in determinato autem subjecto est mediate a Deo, immediate autem ab hominibus. — Communior autem sententia fert auctoritatem, etiam prout peculiare subjectum afficit, esse immediate a Deo ; ab hominibus vero tantum designari personam in qua consistat. Hi enim electione sua non aliud facerent, nisi disponere materiam ; sed Deus esset, qui tribueret formam. (Suarez, cité par le R. P. Liberatore ; *Droit Naturel.*)

B. — Il était nécessaire d'établir des lois pour assurer la tranquillité parmi les hommes, et pour habituer les méchants à la vertu par la crainte des châtimens. Puisque, d'une part, toute loi n'est loi que parce qu'elle est juste, et qu'elle ne peut être juste que par sa conformité avec la règle de la raison ; puisque, d'autre part, la loi naturelle forme la première règle de la raison, il s'ensuit que toute loi humaine dérive nécessairement de la loi naturelle. La loi humaine, ou loi positive, doit être honnête, juste, possible, selon la nature, conforme aux usages du pays, adaptée au temps et au lieu, claire aussi pour ne pas surprendre par son obscurité, faite pour l'utilité générale et non pour l'avantage particulier. — Puisque les lois humaines sont faites pour la multitude des hommes, dont la plupart n'ont pas la perfection de la vertu, elles ne doivent défendre que les vices les plus graves, ceux dont la défense est indispensable à la conservation de la société. De même, elles ne prescrivent que les vertus nécessaires au bien public. Quand les lois humaines sont justes, elles obligent la conscience en vertu de la loi éternelle ; quand elles sont injustes, on n'est pas tenu de les observer, à moins que la résistance ne doive occasionner du scandale ou de plus grands maux. Or elles sont sujettes à trois conditions : 1° Qu'elles tendent à l'utilité générale, 2° qu'elles ne dépassent pas les limites du pouvoir de celui qui les établit, 3° qu'elles répartissent les charges entre

IX. — Devoirs
du souverain
et des sujets.1° Principe
général.

Dans toute société, le souverain et les sujets doivent agir conformément au droit naturel et au droit positif, toutes les fois que ce dernier n'est pas injuste.

2° Obligations
particulières
du souverain.

Le souverain doit user avec sagesse et en vue de l'utilité générale des trois pouvoirs dont il est investi, pouvoir législatif, pouvoir judiciaire et pouvoir exécutif.

1° Respect de la
loi.

1° La loi humaine remonte jusqu'à Dieu, qui en est l'expression, puisqu'il est le principe et la source de toute justice.

• Il s'ensuit que les législateurs sont les représentants de Dieu, et qu'à ce titre, ils doivent être honorés et respectés.

Il s'ensuit, en second lieu, que les lois civiles sont obligatoires en conscience.

4° Il n'y a d'exception que pour les cas où la loi n'émanerait pas d'une autorité légitime, et où elle serait en opposition avec la loi naturelle ou avec la loi primitive divine : dans le premier cas, la loi n'existe pas ; dans le second cas, le législateur a évidemment dépassé ses pouvoirs.

5° Lorsque la loi positive, au lieu d'être l'expression de la volonté divine, est immorale, faite uniquement en vue de satisfaire les intérêts ou les passions d'un parti, il faut appliquer le précepte de l'Apôtre : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*.

6° Toutefois, la résistance, de la part des individus, ne peut être que passive, jamais active et insurrectionnelle. (A)

3° Obligations
particulières
des sujets.2° Éducation des
enfants.

1° Nous avons vu que les parents sont obligés de donner à leurs enfants une instruction convenable, en rapport avec leur condition : l'avantage particulier de leurs enfants et le bien de la société leur en font un devoir.

2° Toutefois, il faut repousser énergiquement le principe de l'*instruction obligatoire et laïque* ou de l'*école sans Dieu*. L'homme, en effet, est membre de la société domestique avant d'être membre de la société civile. Comme père de famille, il a le droit et le devoir de donner à son enfant un enseignement conforme à ses propres croyances, et de choisir, pour donner cet enseignement, tel maître qu'il lui plaira. Aucune autorité humaine ne saurait lui ravir ce droit ni le dispenser de ce devoir, et toute loi civile décrétée dans ce but serait contraire au droit naturel.

tous les citoyens selon une égalité proportionnelle. Une loi qui ne satisfait pas à ces conditions n'est pas, une loi mais un attentat ; car, suivant la parole de saint Augustin, une loi qui n'est pas juste n'est pas une loi. (S. Thomas, *Somme théologique*.)

A. — La nature humaine étant égale pour tous les hommes et faite pour la raison, il n'y a que le mérite qui devrait nous distinguer et la raison nous conduire. Mais le péché ayant laissé la concupiscence dans ceux qui l'ont commis et dans leurs descendants, les hommes, quoique naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité sous une même loi, la raison. La force, ou la loi des brutes, celle qui a déferé au lion l'empire des animaux, est devenue la maîtresse parmi les hommes ; et l'ambition des uns et la nécessité des autres a obligé tous les peuples à abandonner pour ainsi dire Dieu, leur roi naturel et légitime, et la raison universelle, leur loi inviolable, pour choisir des protecteurs qui pussent, par la force, les défendre contre une force ennemie. C'est donc le péché qui a introduit dans le monde la différence des qualités ou des conditions ; car, le péché ou la concupiscence supposée, c'est une nécessité qu'il y ait de ces différences. La raison même le veut ainsi, parce que la force est une loi qui doit ranger ceux qui ne suivent plus la raison. Enfin Dieu même a approuvé ces différences comme il est évident par les saintes Ecritures. — Mais la nécessité des remèdes marque la grandeur des maux ; on doit les négliger lorsqu'on n'en a nul besoin ; et l'estime et l'usage qu'on doit faire de la force ne sont fondés que sur la misérable nécessité où nous sommes réduits par le mépris que nous avons tous pour la raison. Ainsi il ne faut pas que ceux qui ont droit de commander et de juger les différends tirent vanité de ce droit. Qu'ils appréhendent plutôt de profaner la puissance en la faisant servir à leurs passions. Rien n'est plus sacré, rien n'est plus divin. — Que les supérieurs se regardent comme les vicaires, pour ainsi dire, de la raison, loi primitive et indispensable, et n'usent de leur autorité que contre ceux qui refusent d'obéir à cette loi. Qu'ils ne se servent de la force, loi des brutes, que contre des brutes, que contre ceux qui ne connaissent point de raison et qui ne veulent point s'y soumettre. La fin du gouvernement, quel qu'il puisse être, c'est la paix et la charité ; et le moyen de l'entretenir, c'est de faire régner partout la raison, parce qu'il n'y a que la raison qui puisse réunir les esprits ; car enfin la raison est une loi naturelle et générale que peu de gens suivent en tout, mais que personne n'ose mépriser ouvertement, et que tous les hommes font gloire de suivre dans le temps même qu'ils s'en éloignent. (Malebranche, *Traité de morale*, liv. II, ch. IV.)

IX. — Devoirs
du souverain
et des sujets.
(Suite.)

3° Obligations
particulières
des sujets.
(Suite.)

3° Impôts.

Chaque citoyen doit payer les impôts dont le produit est nécessaire à l'Etat pour l'administration de la société. On ne doit pas chercher à se soustraire par la fraude et le mensonge à cette charge, qui a pour résultat de procurer au public des avantages dont chaque particulier profite également.

4° Vote.

Dans les Etats où le pouvoir est conféré par voie d'élection, le vote n'est pas seulement un droit, c'est un devoir. L'abstention est une négligence coupable ou une lâcheté, puisque l'électeur qui s'abstient favorise, par là même, le candidat dont il réproouve les principes. Toutefois, il faut que l'usage du droit de vote soit consciencieux et éclairé. Avant de choisir son candidat, l'électeur doit avoir recours à tous les moyens pour se renseigner, et s'il ne peut le faire par lui-même, il est obligé de prendre l'avis d'une personne compétente qui mérite sa confiance.

5° Service
militaire.

L'Etat, lorsqu'il est attaqué ou menacé, a besoin de défenseurs; et les citoyens, lorsqu'ils en sont régulièrement requis, doivent porter les armes pour le maintien de l'ordre ou pour la défense de leur pays.

Toutefois, la loi qui déclare le service militaire obligatoire pour tout français « oublie trop peut-être que les formes du dévouement à la patrie sont multiples, et que la société n'a pas moins besoin d'hommes habiles et expérimentés dans les carrières civiles que dans la carrière des armes. »

6° Dévouement
à la patrie.

1° La patrie, c'est le sol où l'on est né, la nation à laquelle on appartient, la société dont on fait partie et dont on reçoit la protection.

2° Le dévouement à la patrie a pour objet la conservation de l'intégrité du territoire, la perfection des institutions sociales, et la fidélité au gouvernement légitime.

3° Cette vertu a son plus solide fondement dans la religion, qui seule, en déracinant l'égoïsme, peut produire l'esprit d'abnégation nécessaire pour tout sacrifier au bien commun.

4° L'obligation de servir et de défendre la patrie peut aller quelquefois jusqu'à commander le sacrifice de la vie. (A)

A. — Bien qu'on puisse concevoir l'humanité comme une grande société, elle n'en est pas moins divisée en groupes indépendants qu'on appelle des nations, qui forment des unités collectives, vivant d'une vie propre, se gouvernant et jouissant des droits des personnes. La vie sociale a pour milieu la cité ou l'État, et l'homme par naissance n'est pas cosmopolite, mais citoyen et membre d'une association petite ou grande, toujours plus vaste que la famille, et dont les limites varient depuis la simple tribu jusqu'aux grands empires. Ces associations ont pour principe l'idée d'une patrie, c'est-à-dire d'un territoire circonscrit, qui n'est pas ouvert sans condition à tout venant, où la même langue est parlée, où les institutions communes, les souvenirs et les traditions forment comme une conscience générale, à laquelle chaque vie individuelle contribue, et où elle puise à son tour. Ce qui achève le caractère moral de la patrie, qui n'est pas une abstraction, qui a un corps et une âme, c'est le consentement volontaire, sans cesse renouvelé, de chacun de ceux qui l'adoptent par une sorte de vote tacite, justement comparé à un plébiscite perpétuel. Ainsi se forme la nationalité, qui est une grande solidarité constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé : elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible, le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. — Le dévouement à la patrie est la forme la plus précise de nos obligations envers nos semblables... La conscience générale réproouve ces esprits indépendants de tout préjugé, qui dédaignent le patriotisme comme un instinct barbare et une superstition funeste, et qui se déclarent fièrement citoyens du monde. Ces cosmopolites risquent de négliger des devoirs très précis, très praticables, pour en assumer d'autres qu'ils ne sauraient remplir. La sphère de notre activité est bornée : comment y faire entrer l'univers entier ? A peine pouvons-nous l'étendre d'intention jusqu'aux limites de notre pays, et de fait elle se borne presque toujours à celle d'une ville, dans la ville même à quelques hommes : il est souvent possible et obligatoire de se dévouer à sa patrie ; les occasions de se dévouer à l'humanité en général sont beaucoup plus rares et le plus souvent qui travaille pour son pays est utile au genre humain. (E. Charles, *Morale*, p. 438.)

— Notre patrie est le sol qui nous a vu naître, le sang et la maison de nos pères, l'amour de nos parents, les souvenirs de notre enfance, nos traditions, nos lois, nos mœurs, nos libertés, notre histoire et notre religion. — Elle est tout ce que nous croyons et tout ce que nous aimons sous la garde de ceux qui naquirent avec nous, au même point du temps et de l'espace, de la terre et du ciel. Le gouvernement n'est pour nous qu'un moyen de conserver tous ces biens dans leur ordre et sécurité ; et si, loin d'accomplir cette mission, il la trahit et la déshonore, nous nous réfugions dans le sentiment de la patrie pour y chercher secours, espérance et consolation. Quand Néron gouvernait le monde, Rome continuait d'exister pour ceux qui l'aimaient, et son forum désert était la patrie de ceux qui en avaient encore une. (P. Lacordaire, *Lettres à un jeune homme*.)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Qu'est-ce que la morale sociale? — Quels en sont les principes et les règles essentielles?
- 2° Quels sont les droits respectifs de l'État et des individus dans la morale sociale?
- 3° Décrire les devoirs du citoyen envers l'État et de l'État envers les citoyens.
- 4° L'homme en tant qu'homme a des devoirs envers la société: en tant que citoyen, il a des devoirs envers l'État. — Marquer par une analyse précise la distinction qu'il convient d'établir entre ces deux sortes de devoirs.
- 5° Quelle différence y a-t-il entre le droit naturel et le droit positif? Donner des exemples
- 6° Montrer que la liberté politique suppose la liberté psychologique ou morale.
- 7° Du patriotisme, des fondements naturels, psychologiques, historiques et ethnographiques de ce sentiment.

N° XXXIII. — Des rapports de la morale et de l'économie politique. — Le travail. — Le capital. — La propriété.

- | | | | | | | | | |
|---------------------|--------------------------------------|---|---|--|---|--------------------|----------------------|--------------------------------------|
| I. — Préliminaires. | } | 1° Définition de l'économie politique. | } | L'économie politique peut se définir: <i>la science de la richesse sociale.</i> | | | | |
| | | 2° Observations. | | 1° La richesse elle-même se définit: <i>L'ensemble des choses plus ou moins rares, capables de satisfaire nos besoins, devenues utiles par le travail humain, et pouvant s'échanger.</i> | | | | |
| | | 2° Trois éléments principaux concourent à la production de la richesse: <i>le travail, le capital, et la propriété.</i> | | | | | | |
| | | 3° Division de l'économie politique. | | L'économie politique traite des lois qui président: <table border="0" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"> <tr> <td rowspan="3" style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">}</td> <td>1° A la formation.</td> </tr> <tr> <td>2° A la circulation.</td> </tr> <tr> <td>3° A la consommation de la richesse.</td> </tr> </table> | } | 1° A la formation. | 2° A la circulation. | 3° A la consommation de la richesse. |
| } | 1° A la formation. | | | | | | | |
| | 2° A la circulation. | | | | | | | |
| | 3° A la consommation de la richesse. | | | | | | | |
-
- | | | |
|--|---|---|
| II. — Rapports généraux de la morale et de l'économie politique. | } | La morale déterminant l'usage que l'homme doit faire de ses facultés, ne peut être étrangère à la loi de la production, qui considère le travail comme l'agent le plus puissant dans la formation de la richesse. Comme elle établit la notion du juste et de l'injuste, on ne peut s'écarter impunément de ses prescriptions dans la répartition des richesses. C'est à elle aussi à régler le commerce qui met en circulation les objets produits, et elle doit également présider à la consommation ou à l'emploi des richesses, ne serait-ce que par la prudence. (A) |
| Rapports particuliers. | | Pour connaître ces rapports: il faut envisager la loi morale, en tant qu'elle s'applique au travail, au capital, à la propriété. |

A. — Si la richesse est le fruit du travail de l'homme, c'est-à-dire d'une activité libre, elle a pour but de satisfaire ses besoins qui, eux aussi, tombent sous la législation morale. Sous ce nom commun sont réunis pour l'économiste les appétits de tout genre et les inclinations de tout ordre; mais le moraliste les distingue, ne les met pas sur le même rang, et ne pense pas qu'ils doivent sans cesse croître en nombre et en force; il remarque qu'un sûr moyen de s'enrichir, c'est de les modérer, et qu'en tout cas, il faut faire prédominer ceux de l'esprit sur ceux du corps, qui doivent simplement être satisfaits et non pas excités. La doctrine économique n'est pas nécessairement en désaccord avec ces principes : elle ne regarde pas l'accroissement perpétuel des besoins comme une cause de richesse, ni le temps consacré à produire le superflu comme du temps bien employé : elle n'approuve même le luxe qu'avec des réserves. Il y a de faux besoins qui n'ajoutent rien à la valeur morale et intellectuelle de l'homme ni à son bien-être; il y en a de mauvais qui tendent à le ravalier et à le corrompre, à l'affaiblir dans son âme et dans son corps; il y a pour les satisfaire des richesses qu'on ne peut appeler des biens, qui sont fausses et mauvaises comme eux, et contribuent plus à la ruine qu'à la fortune des nations : le goût pour les boissons alcooliques et pour les narcotiques est un exemple des uns et les travaux improductifs pour les contenter, un exemple des autres. Presque toujours la science morale et la science économique s'accordent dans leurs conclusions. (E. Charles, *ouvrage cité*, p. 449.)

I. DU TRAVAIL.

- I. — Nature du travail. } Le travail est l'effort que l'homme applique aux choses pour les rendre utiles à ses besoins.
- II. — Importance du travail au point de vue économique. } Le travail est l'unique source de la richesse. Il ne crée rien, mais il transforme les objets et les rend propres à servir à nos besoins. Le charbon dans le sein de la terre, les métaux précieux eux-mêmes ne servent à rien sans des efforts pour les extraire ou les rechercher, la récolte représente le travail, et ce que la terre fournit d'elle-même ne sert à rien, s'il n'y a des gens pour le récolter, le transporter.
- III. — Importance du travail au point de vue moral. }
 - 1° Le travail est un élément de la vie morale : c'est un devoir à la fois personnel et social ; ceux qui ne travaillent pas manquent à leur destinée et sont inutiles à celle d'autrui.
 - 2° La morale nous enseigne que les hommes faits pour la société, doivent unir leurs efforts en vue d'atteindre leur fin commune ; l'économie politique, de son côté, démontre que l'association est un élément de fécondité pour le travail.
 - 3° Les vertus morales : la patience, la probité, la tempérance, ont leur valeur économique : « Partout où vous trouverez un pays riche, dit un économiste anglais, soyez certain qu'il est habité par un peuple soumis à la loi morale et obéissant au devoir. » (A)

II. — DU CAPITAL

- I. — Nature du capital. } Le capital est un produit épargné, destiné à la reproduction.
- II. — Importance du capital au point de vue économique. } « Le capital est utile, il est même nécessaire ; car si chaque objet était immédiatement consommé, l'homme serait toujours en face des forces naturelles, comme il l'a été à l'origine ; il devrait encore labourer avec ses mains, ou attendre que la terre produisît d'elle-même ce dont il aurait besoin, c'est par l'application du capital, qu'il a multiplié presque à l'infini les forces de la nature. »
- III. — Influence de la morale sur la production du capital. }
 - 1° L'excédent de rémunération du travail qui constitue le capital se prélève sur des besoins qu'on ne satisfait pas, sur des plaisirs dont on s'abstient, et ne s'acquiert que par la tempérance et les qualités morales qui l'accompagnent.
 - 2° « C'est dans le capital proprement dit, plutôt que dans la richesse, que se résume la puissance matérielle de la société ; mais c'est dans l'ordre moral, dans la vertu que réside la force qui l'engendre et qui la conserve ; le développement continu du capital peut donc, dans une certaine mesure, attester le progrès moral d'une population. »
 - 3° Sans doute, le motif de l'économie peut être le simple désir de posséder, ou même la passion de l'avarice ; mais par lui-même, il est avant tout un but moral, la sécurité de l'individu et son affranchissement. (B)

A. — « Notre destin, c'est le travail. C'est lui qui nous modère dans la prospérité et qui nous console dans la misère. Aujourd'hui comme au temps de Virgile, la fortune n'aime que les audacieux, et pour les moins ambitieux à qui suffisent encore l'honneur et la paix de l'âme, il n'est qu'un moyen de conquérir un bien si doux, c'est un labeur opiniâtre. — Le sentiment de la solitude s'adoucit aussi par le travail. L'homme qui travaille n'est jamais complètement malheureux. » — On reproche au catholicisme de ne voir dans le travail qu'un châtement de Dieu. C'est à tort. Il nous le représente comme l'un de ses plus grands bienfaits, et le premier homme, sortant plein d'innocence des mains de son Créateur fut placé dans le paradis terrestre, pour y travailler. Ce qui constitua plus tard le caractère expiatoire du travail, ce furent la répugnance intérieure, les difficultés du dehors que l'homme coupable eut à surmonter pour s'y livrer. « *In sudore vultus tui vesceris pane* » (Genes. III, 19.) La loi du travail, imposée à l'homme après la chute, ne se borne pas à un passe-temps qui amuse; elle prescrit une pénitence qui gêne, qui fatigue, qui fait couler la sueur. — Une école socialiste, celle de Fourier, a cru être en possession de combinaisons propres à rendre le travail positivement et directement attrayant à l'aide de séances courtes, de travaux variés et du jeu *intégral des passions*. La science dirige, redresse la nature, mais elle ne la détruit pas, et vouloir faire disparaître de ce monde toutes les peines et en particulier celles attachées au travail, c'est renouveler l'entreprise de Babel, s'exposer à toutes les déceptions, y compris la confusion des langues. (P. Guilleminot, *Essai de science sociale*, p. 87.)

B. — L'épargne est fondée sur ce fait d'expérience que les exigences de notre nature et les ressources de notre travail suivent dans leur progrès et dans leur décroissance une loi inverse et réciproque; de là, pour l'homme jeune et fort qui produit au delà de ses besoins, l'obligation de faire deux parts de son salaire, l'une qu'il consacre à son service actuel, l'autre qu'il épargne pour l'époque où il sentira ses forces décroître et son courage l'abandonner. C'est encore une loi que nos désirs soient insatiables, et que nos besoins satisfaits se renouvellent sans cesse, plus impérieux et plus exigeants. L'épargne lutte avec avantage contre cette loi d'accroissement de nos besoins, en les modérant sans cesse. Mais l'épargne, que tant de motifs conseillent et commandent, exige un courage de tous les jours, une fermeté de tout instant qui la rend difficile... (R. P. Regnault, *Cours de Philosophie*, p. 323).

III. — DE LA PROPRIÉTÉ.

- I. — Observations. { 1° Nous avons déjà vu la notion de la propriété, et démontré qu'elle a pour fondement le travail, joint au droit du premier occupant.
2° Le droit de propriété comprend celui de posséder la richesse et celui de s'en déposséder en faveur d'un autre.
- II. — Importance de la propriété au point de vue économique. { 1° Il n'est pas difficile de prévoir ce que deviendrait le travail dans une société où personne ne travaillerait pour son compte, l'industrie sans l'appât des profits, l'agriculture sans l'attachement du paysan à sa terre et son désir de l'amender et de l'agrandir.
2° La garantie du droit de propriété augmente la prospérité générale en développant celle des particuliers. Elle fonde et étend l'activité agricole, industrielle et commerciale, par la sécurité dont elle entoure les acquisitions de chacun.
3° L'économie politique préconise l'héritage comme un stimulant à l'activité de l'homme, qui serait ralentie, s'il prévoyait que ses richesses ne profiteront pas à ceux qu'il aime le plus, et pour lesquels il a travaillé.
- III. — Importance de la propriété au point de vue moral. { 1° Il suffit de se rappeler les raisons morales que nous avons données, et qui fondent le droit de posséder et de tester : la propriété est, en quelque sorte, une extension de la personnalité, etc.
2° La morale ne peut regarder comme un progrès un régime où chaque citoyen serait réduit au rôle de fonctionnaire, où l'initiative privée serait restreinte et presque supprimée, où la personne serait absorbée par l'Etat : la propriété individuelle est incontestablement plus juste et plus digne. (A)
- IV. — Conclusion. { La probité, la patience, la bienveillance pour autrui, le courage, la tempérance sont des vertus économiques par excellence, assurant le bien-être en même temps que la valeur morale de l'individu et des Etats. (B)

Sujets de Dissertations françaises.

- 1° Définir l'économie politique et déterminer l'objet de cette science.
- 2° Quels sont ses rapports avec les autres sciences ?
- 3° De l'utilité de l'épargne.
- 4° Quels sont les avantages de la propriété au point de vue économique et social ?

A. — 1° Pour conserver sa vie corporelle, il faut que l'homme ait le droit d'acquérir les choses qui lui sont nécessaires avant de s'en servir. Or ce droit d'acquérir les choses nécessaires avant même de s'en servir n'est autre chose que le droit de propriété stable est nécessaire à l'homme pour la conservation de sa vie corporelle. — 2° Le droit de propriété stable est nécessaire à l'homme pour la conservation de sa vie intellectuelle, car si l'homme, privé du droit de propriété stable, était obligé chaque jour de se procurer les choses nécessaires à la vie, il ne pourrait pas se livrer à l'étude, aux arts, à l'exercice des vertus héroïques, etc.; et serait obligé de négliger tout ce qui regarde la perfection intellectuelle. — 3° Sans le droit de propriété stable, la vie de famille serait impossible. En effet, les parents ont le devoir et l'obligation de nourrir leurs enfants, qui ne peuvent eux-mêmes se procurer les choses nécessaires à la vie. Mais comment les parents pourront-ils satisfaire à cette obligation, s'ils n'ont pas le droit d'amasser des richesses et de se les approprier d'une manière stable? — 4° Sans le droit de posséder une propriété stable, la paix et la tranquillité de la société ne pourraient pas subsister; car les paresseux s'empareraient des biens qu'auraient amassés les gens laborieux, et de là suivraient nécessairement des disputes, des discordes, etc., et par conséquent, la guerre civile, la ruine et la mort de la société. (Abbé Guers, *Vrais principes de Philosophie scolastique*, p. 413.)

B. — Toutes ces idées de devoir, de liberté, de responsabilité, nécessaires à la vie morale des individus et des sociétés, sont en même temps nécessaires à leur existence et à leur prospérité matérielle; elles leur donnent à la fois leur dignité et leur paix. (Bersot, *Essais de Philosophie morale*, t. II, p. 281.)

FIN.

ERRATA

Page 99. — *Au lieu de* : L'homme heureusement s'habitue, hélas ! à jouir !...

Lisez : L'homme heureusement s'habitue à souffrir, comme il s'habitue, hélas !
à jouir !

Page 160. — *Au lieu de* : 1° Les proportions contradictoires...

Lisez : 1° Les propositions contradictoires...



A LA MÊME LIBRAIRIE

- Précis de Droit civil**, contenant : dans une première partie, l'exposé des principes, et, dans une deuxième, les questions de détail et les controverses, suivi d'une table des textes expliqués et d'une table analytique développée, par G. BAUDRY-LACANTINERIE, professeur à la Faculté de droit de Bordeaux, officier de l'Instruction publique, 1882-1884. 3 vol. grand in-8°..... 37 fr. 50
Chaque volume séparément..... 12 fr. 50
- Cours de Procédure**, organisation judiciaire, compétence et procédure en matière civile et commerciale, par E. GARSONNET, professeur à la Faculté de droit de Paris, 1882-1884. 2 vol. in-8° 20 fr. »
- Précis du Cours d'économie politique** professé à la Faculté de droit de Paris, contenant, avec l'exposé des principes, l'analyse des questions de législation économique, par Paul CATWES, professeur à la Faculté de droit de Paris, 2^e édition, revue et augmentée, 1881-1882. 2 vol. grand in-8°.... 20 fr. »
- Cours élémentaire de Droit romain**, contenant l'explication méthodique des Institutes de JUSTINIEN et des principaux textes classiques, pour la préparation aux examens de baccalauréat, de licence et de doctorat en droit, par E. DIDIER-PAHIN, professeur à la Faculté de droit de Grenoble, 2^e édition, revue et corrigée par CL. TARTANI, professeur de droit romain à la Faculté de Grenoble, 1881. 4 vol. in-8°..... 12 fr. »
- Cours élémentaire de Droit commercial**, contenant toutes les matières du Code de commerce et des lois postérieures, exposées dans un ordre méthodique, par Auguste LARMIN, professeur de droit commercial à la Faculté de droit d'Aix et à la Faculté des sciences de Marseille, 1884, 1 v. in-8. 10 fr. »
- Précis de Droit criminel**, comprenant l'explication élémentaire de la partie générale du Code pénal, du Code d'instruction criminelle en entier, et des lois qui ont modifié ces deux Codes, par R. GARBAUD, professeur de droit criminel à la Faculté de droit de Lyon, 1881. 1 vol. in-8°..... 10 fr. »
- Précis de l'histoire du Droit français**. Cours d'introduction à l'étude du droit, par Alfred GAUZIEN, professeur à la Faculté de droit d'Aix, 2^e édition, 1881. 1 vol. in-8°..... 10 fr. »
- Précis de l'histoire du Droit français**, accompagné de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques par PAUL VIOLLET, bibliothécaire de la Faculté de droit de Paris, 1884, 1^{er} fascicule, in-8°. 5 fr. »
(L'ouvrage sera complet en deux fascicules.)
- Introduction à l'étude historique du Droit coutumier français** jusqu'à la rédaction officielle des coutumes, par Emile BEAUSE, ancien procureur général à la Cour de Lyon, 1880. 1 vol. in-8°..... 8 fr. »
- La Condition des personnes**. Droit coutumier français, par Henri BEAUSE, ancien procureur général à la Cour de Lyon, 1882. 1 vol. in-8°. 8 fr. »
- Principes d'économie politique**, par CH. GIBÉ, professeur d'économie politique à la Faculté de droit de Montpellier, 1884, 1 vol. in-18. 5 fr. »
- Manuel de droit international privé**, par G. BOURDON-VIANE et H. MACROS, répétiteurs de droit, 1883, 1 vol. in-18..... 6 fr. »
- Institutes de Justinien**, avec traduction française en regard, par G. BOURDON-VIANE, 1884, 2 vol. in-32, cartonnés..... 7 fr. »
Chaque volume séparément..... 3 fr. 50
- Résumé du cours de droit romain**, professé à la Faculté de droit de Lyon. 1^{re} année, par C. APPERTON, 1884, 1 volume grand in-8°... 4 fr. »
- Manuel du droit romain**, ou questionnaire nouveau et complet sur les Institutes de Justinien et de Gaius, les règles, les sentences, les textes classiques du Digeste et du Code, par J. RAYNAUD, professeur à la Faculté de droit de Grenoble, 1881, 2 forts volumes in-32..... 8 fr. »
Chaque volume séparément..... 4 fr. »

Avant-Propos

INTRODUCTION.

I. - La science, les sciences, la philosophie. - Objet et division de la philosophie

PSYCHOLOGIE

II. - Objet de la Psychologie; caractère des faits qu'elle étudie; les faits psychologiques et les faits physiologiques

III. - Méthode de la psychologie: Méthode subjective; la réflexion; méthode objective; les langues, l'histoire, etc. - De l'expérimentation en psychologie

IV. - Classification des faits psychologiques; sensibilité, intelligence, volonté

V. - Le plaisir et la douleur; sensations, sentiments. - Les inclinations. - Les passions

VI. - Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. - Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit

VII. - Les sens et la conscience

VIII. - Principes directeurs de la connaissance. - Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou l'hérédité?

IX. - La mémoire, l'association, l'imagination

X. - L'abstraction et la généralisation. - Le jugement et le raisonnement

XI. - Instinct, liberté, habitude

XII. - L'expression des faits psychologiques: les signes et le langage

XIII. - De l'âme. - Matérialisme et spiritualisme

XIV. - Les rapports du physique et du moral

XV. - L'immortalité de l'âme

XVI. - Notions très sommaires de psychologie comparée. - L'homme et l'animal

LOGIQUE

XVII. - Des termes. - Des propositions. - Des différentes formes du raisonnement

XVIII. - Méthode des sciences exactes: axiomes; définitions; démonstration

XIX. - Méthode des sciences physiques et naturelles. - Observation et expérimentation, hypothèse, induction. - Classification, analogie, définitions empiriques

XX. - De la méthode dans les sciences morales. - Le témoignage des hommes; la méthode historique

XXI. - Des erreurs et des sophismes

XXII. - De la valeur objective de la connaissance: dogmatisme, scepticisme, idéalisme. - De l'existence du monde extérieur

ESTHETIQUE

XXIII. - Le Beau et l'art

METAPHYSIQUE

XXIV. - De la nature en général: Diverses conceptions sur la matière et sur la vie

THEODICEE

XXV. - Dieu, la Providence. - Le Problème du mal

MORALE

XXVI. - Principes de la morale: la conscience, le bien, le devoir

XXVII. - La responsabilité et la sanction

XXVIII. - Examen des doctrines utilitaires

XXIX. - Les devoirs: devoirs envers soi-même: sagesse, courage, tempérance

XXX. - Devoirs envers nos semblables; le droit et la justice; la charité

XXXI. - Devoirs particuliers envers la famille. - L'éducation

XXXII. - Devoirs envers la patrie: Obéissance aux lois. L'éducation des enfants. L'impôt. Le vote. Le service militaire. Dévouement à la patrie

XXXIII. - Des rapports de la morale et de l'économie politique. Le travail. Le capital. La propriété